

TOPIQUE

REVUE FREUDIENNE

102

EXISTE-T-IL
UNE GUERRE JUSTE ?

L'ESPRIT DU TEMPS

Revue publiée avec le concours du
Centre National du Livre
et du Ministère de la Culture
et de la Communication

© L'Esprit du Temps 2008
www.lespritudutemps.com
ISBN 978-2-84795-139-4
ISSN 0040-9375

SOMMAIRE

Sophie de Mijolla-Mellor

Avant-propos

Jacques Perget

À propos la « guerre juste », du bon emploi du recours à la force

Sophie de Mijolla-Mellor

La guerre est-elle un phénomène naturel ?

Thierry Sénéchal

Existe-t-il une guerre juste ? Dédommagement, réparation, restitution : instruments de « vérité » ?

Mounir Chamoun

Génocide et ethnocide : exterminer pour survivre

Jacques Vigneault

Fortifier la justice ou justifier la force ?

Fethi Benslama

L'agonie pour la justice

Antoine Courban

De la tragédie à l'histoire, ou la métamorphose du barbare

Adam Kiss

Citoyens ! Peut-on trahir la guerre ? La guerre peut-elle être juste ?

Annexe 1

1960: Jacques Pous refuse la guerre coloniale

Propos recueillis par Adam Kiss

Annexe 2

Daniel Tsal, Lettre d'un refuznik

Robert Mankin

« Justice des croisades ? »: la réflexion d'Edward Gibbon

Paul-Laurent Assoun
Guerre et paix selon Freud. Destins collectifs de la pulsion de mort

Osseiran-Houballah Mouzayan
Quand des pères tuent les fils

Drina Candilis-Huisman
*Les enfants dans la guerre, d'un droit qui n'en est pas un. Réflexions
à partir d'une mission au sud Soudan*

Éric Toubiana
La Guerre est-elle un jeu ?

Nader Barzin
La notion de « guerre juste » à l'épreuve des exemples contemporains

Avant-propos

Sophie de Mijolla-Mellor

Le concept de Justice est à la fois cette évidence affective qui porte le poids de ses origines infantiles et une construction subtile qui ne se confond pas plus avec un partage arithmétique qu'avec le Légal et pas davantage avec l'obéissance aux ordres de la cité, ainsi que nous le rappelle Antigone.

Le sentiment de l'Injuste précède celui du Juste aussi bien dans la psyché de l'enfant que dans l'élaboration qu'en fait la philosophie. Il est issu de l'avidité vorace du bébé qui se heurte aux limites et se métamorphose en frustration et en envie pour le sein soupçonné de garder pour lui ses richesses. Lacan, se référant à Saint Augustin, a décrit dans l'invidia, un sentiment primitif qui façonne tant la relation au rival, soupçonné de profiter des dons et d'en priver l'autre, que l'éveil du désir pour l'objet du désir de l'autre, précipitant alors le concours primordial en concurrence agressive.

En philosophie, c'est la réflexion sur l'Injuste qui conduit le plus souvent à la nécessité de définir le Juste.

Peut-on considérer que la notion de justice procède fondamentalement d'une dérivation sublimatoire de l'agressivité générée par le sentiment de l'injustice ?

Quelles conséquences peut-on en tirer vis à vis de ce qui se présenterait comme le bras armé de la justice devenue guerre ?

Que nous apprennent à cet égard les exemples récents ou plus lointains de guerres « justes » voire « saintes » ?

Et que penser alors de la « réparation » qui peut cependant s'ensuivre ?

Des auteurs de trois pays et de plusieurs disciplines ont concouru à ce numéro de *Topique* pour tenter d'y répondre : Spécialistes de géostratégie et de sciences politiques, psychanalystes, psychosociologues, anglicistes, historiens des idées de France, du Canada et du Liban, ils ont accepté de partager ces interro-

gations et d'y répondre chacun à partir de sa spécialité, de son approche personnelle et de son expérience propre.

Confrontation interdisciplinaire toujours à la fois excitante, difficile et féconde dont on lira ici les développements.

Jacques Perget

À propos la « guerre juste », du bon emploi du recours à la force

Sur ce thème de la guerre juste, ma contribution comme militaire sera sûrement perçue comme étrange, originale pour certains d'entre vous, peut-être dérangeante pour d'autres.

Pourtant, en abordant ce sujet de nature philosophique, mon but n'est pas de me livrer à une réflexion sur la légitimité de la guerre et les circonstances qui peuvent la justifier. Nombre de penseurs et savants, notamment juristes et spécialistes de la philosophie du droit, s'y sont employés sans y parvenir. Tout au plus ont-ils tenté d'encadrer l'acte de guerre, soit pour essayer de le prévenir, soit pour empêcher qu'il ne dégénère et n'aboutisse à des abus et à des crimes contre l'humanité.

Mon propos se veut plus modeste : bien qu'appartenant à une génération qui ne sait pas ce qu'est la guerre – parce que né trop tard ou trop tôt pour y participer – je cherche seulement à porter témoignage et à donner le point de vue d'un professionnel tirant son expérience d'une longue fréquentation d'un milieu qui a pour vocation de se préparer à l'ultime confrontation avec l'adversaire lorsque toutes les ressources de la politique et de la diplomatie ont été épuisées. En effet, dans un monde civilisé, la guerre, affaire des militaires, est bien « la continuation de la politique sous une autre forme et avec d'autres moyens » (Clausewitz). Si aujourd'hui elle apparaît différemment avec l'émergence de nouvelles guerres dites « justes », c'est sans doute parce que le monde réputé « moderne » dans lequel nous vivons est en mutation et que, du fait de l'instabilité qui en résulte, il est menacé d'un retour à la barbarie.

Comme vous le savez, le militaire n'a pas à porter de jugement sur le caractère légitime ou non de la guerre, *a fortiori* s'il s'agit d'une « guerre juste » : il exécute et *a priori* croit – et même doit croire – à la justesse de l'action qu'il lui

incombe de conduire, même si, avant l'acte de guerre, il est de son devoir de conseiller le politique sur la décision à prendre. Il justifie ainsi la remarque de Napoléon : « Le métier de soldat est un métier sale, c'est pourquoi il doit être confié aux meilleurs ».

Pour mieux saisir le sens de ces propos introductifs, sans doute n'est-il pas inutile – une fois n'est pas coutume, ce texte figure dans une revue de psychanalyse – de donner quelques indications sur mon sentiment lorsqu'il me fut demandé de participer à ce débat : honoré bien sûr, curieux de faire l'expérience et donc de tenter l'exercice, mais en même temps pris de pudeur dès lors qu'il s'agit de vous parler de guerre et plus encore de « guerre juste ».

En effet, pour un militaire, parler de la guerre, hormis sur un plan technique, est difficile. En général, ceux qui ont combattu observent sur le sujet une grande discrétion et ne l'évoquent qu'entre eux. Comme l'ont noté les commentateurs de la disparition des derniers Poilus de 1914-1918, les sentiments que la guerre inspire à ceux qui l'ont connue ne se partagent pas. Le Général de Gaulle avait coutume de dire, comme son fils Philippe le rappelle dans un de ses récents écrits, « Au cinéma l'amour est plus beau que dans la réalité, avec la guerre c'est l'inverse ». Pour cette raison, la guerre ne se raconte pas, le vécu dépassant la fiction.

Par ailleurs, l'expression « guerre juste » dans son sens littéral et commun paraît inappropriée, excessive, voire déplacée au regard de la réalité qu'elle suggère. En effet, sans méconnaître les origines historiques et philosophiques de la notion, et sans ignorer non plus que la juxtaposition des mots « guerre » et « juste » a la force d'un oxymore, *il est difficile de ne pas relever une certaine incompatibilité des termes et, à travers les sous-entendus de l'expression, la confusion commise entre le plan des idées et celui de la réalité.* En effet, d'un côté l'idée de justice désigne de prime abord un sentiment individuel et reste toujours empreinte de subjectivité – même lorsqu'il s'agit du souverain –, de l'autre la guerre est un état et vise une réalité brute, impliquant la mise en œuvre de dispositifs complexes et présentant toujours un caractère collectif et organisé : l'emploi du vocable « machine (de guerre) » la caractérise et indique le peu de place faite à la personne et à la dimension individuelle.

En d'autres termes, si l'on peut parler en toute logique de « *sainte colère* », *d'insurrections ou de révolutions « justes »*, est-il possible, en revanche, de qualifier de la même manière une guerre – même légitime *a priori* – si elle n'est pas aussi dans sa réalité et ses effets une guerre mesurée, c'est à dire une guerre « propre » et limitée aux seuls objectifs qui la justifiaient ?

Dans cet esprit, les seules vraies « guerres justes » seraient en fait des guerres « ajustées », c'est à dire des guerres réussies opérant un juste équilibre entre les fins poursuivies, les moyens employés et les résultats obtenus dans la conduite des opérations.

Cette appréciation restrictive que je vous propose sur la valeur opératoire

de la notion de « guerre juste » résulte de l'examen détaillé des trois questions préalables suivantes :

Première question : qu'est ce que la guerre, et à quelles situations correspond la notion particulière de guerre dite « juste » ?

Deuxième question : quel est le comportement du soldat dans une guerre réputée *a priori* juste et qui, à l'expérience, s'avérerait injuste, voire indigne ?

Troisième question : dans ces conditions, quelles conclusions est-il possible de tirer pour définir les grandes lignes d'une doctrine du bon emploi de la force armée et, partant, de l'idée de recourir à son usage ?

LA NOTION DE « GUERRE JUSTE » ET LA RÉALITÉ DE LA GUERRE

La guerre – on vient de le rappeler en introduction – est un mode de règlement d'une situation de crise opposant des groupes sociaux distincts (partis, peuples, états, nations, etc.) dans la défense de leurs intérêts particuliers.

En tant qu'épreuve de force collective, elle est donc un acte de violence parmi les plus forts consistant à s'en remettre à l'affrontement physique pour que le meilleur gagne. Cependant, elle ne saurait se réduire à cette seule caractéristique d'acte de violence qui laisserait supposer, sur un plan psychanalytique, qu'elle est un phénomène imputable, au moins pour partie, aux pulsions agressives des protagonistes, voire à la pulsion de mort elle-même.

Or, même sous ses formes les plus primitives (jacqueries, révoltes ou insurrections brutales) la guerre, une fois déclenchée, induit un relatif degré d'organisation né de la confrontation. *A fortiori*, les formes les plus évoluées (affrontement de dispositifs militaires permanents) se caractérisent-elles par des niveaux d'organisation et d'élaboration de plus en plus élevés comme l'ont montré, dans un passé lointain, l'exemple des légions romaines et, depuis le début des temps modernes (fin du XV^e siècle), l'évolution générale des conflits armés.

À l'inverse, l'apposition de l'adjectif « juste » dans l'expression « guerre juste » éloigne de cette réalité qu'est la guerre en tant que phénomène collectif et organisé. En mettant l'accent non pas sur la défense des intérêts des groupes qui s'affrontent mais sur celle de valeurs supérieures dépassant la sphère de leurs intérêts propres, l'adjectif donne un sens transcendant à la guerre et place celle-ci au niveau du discours et, dans certains cas extrêmes, de la propagande incantatoire. Ce faisant, l'expression (guerre juste) renvoie la guerre sur le terrain de la politique pure, au lieu d'en être la continuation sous une autre forme et par d'autres voies.

Aussi, loin d'être un instrument de règlement des crises, la guerre juste devient paradoxalement le révélateur de celles-ci qu'elle contribue même à faire éclater.

Il n'est donc pas fortuit de constater que l'emploi de la notion de guerre juste

a d'abord coïncidé avec les guerres religieuses, en particulier celles conduites par les trois monothéismes : *israélite* invoquant le thème de la terre promise et du juste retour, *chrétien* justifiant les croisades au nom des thèses de Saint Augustin et de Saint Thomas d'Aquin, *musulman* avec le djihad. Depuis, cet usage s'est généralisé avec les guerres révolutionnaires dont les récentes guerres de libération coloniale ne sont elles-mêmes qu'une variante.

Aujourd'hui, le recours à la notion de guerre juste se poursuit, étayé sur des explications analogues, d'un côté avec la montée du terrorisme qui s'abrite pour se justifier derrière des valeurs supérieures, et de l'autre avec les développements de la politique extérieure américaine mettant en avant le message de la nécessité de défendre la démocratie et les droits de l'homme. Ainsi, l'emploi de cette notion connaît-il un important regain d'actualité : outre le cas particulier du conflit israélo-palestinien qui s'alimente à la même idée de guerre juste de la part des deux partis en présence, l'on peut citer les nombreux engagements militaires des États-Unis à travers le monde depuis une vingtaine d'années : Somalie, Amérique Latine, Irak, Afghanistan, etc. Dérogatoires au droit des gens et aux principes traditionnels du droit international, ces interventions de plus en plus fréquentes sont présentées comme autant d'actions de défense de la paix contre les forces de l'« axe du Mal », au nom d'une nouvelle doctrine d'emploi du recours à la force : la « guerre préventive ».

En résumé, d'un point de vue historique, l'utilisation de la notion de guerre juste est à associer à la manipulation des idéologies – quelle qu'en soit la nature (philosophique ou religieuse) – et à la propension de celles-ci à l'universalité. Alors que la guerre proprement dite est un « phénomène » (Gaston Bouthoul), la « guerre juste », dans un contexte particulier mettant en jeu des forces se réclamant de valeurs différentes, est un élément de discours et une arme de combat politique contre un adversaire jugé culturellement opposé.

À cet égard, le renouveau de cette notion dans les relations internationales actuelles, marquées par un interventionnisme planétaire des États-Unis, fait sentir un danger de déstabilisation généralisée et un risque de remise en cause des progrès réalisés depuis le Moyen-Âge. La guerre s'était, en effet, progressivement civilisée tout au long des XV^e, XVI^e, XVII^e, XVIII^e et XIX^e siècles : création d'armées permanentes régies par des codes de valeurs analogues, élaboration d'un droit de la guerre, limitation de l'usage de la force armée à la légitime défense, non ingérence dans les affaires intérieures d'un État souverain, etc. Alors qu'elle pouvait jouer ainsi (grâce à ces progrès) un rôle de régulateur dans les relations internationales, la guerre connaît aujourd'hui, avec la multiplication des actions armées unilatérales, un retour à l'état de nature, c'est à dire à la barbarie sous le double effet, d'une part, d'un moindre respect des règles du droit des gens et, d'autre part, de l'extrémisme des positions idéologiques en présence.

Le champ privilégié de la « guerre juste » apparaît donc être celui des guer-

res insurrectionnelles, civiles ou révolutionnaires, et des guerres à visée impérialiste qui trouvent leur justification, pour les premières, dans l'affirmation d'un système de valeurs différent de l'ordre établi par ceux qui le contestent ou, pour les secondes, dans la défense des valeurs en place par ceux qui n'entendent pas les voir remises en cause.

Partant, d'un point de vue militaire, les guerres justes sont aujourd'hui, dans la plupart des cas, des guerres « *asymétriques* » opposant des dispositifs armés (militaires ou non) de nature profondément différente.

À l'inverse, la guerre classique dite « moderne », telle qu'elle s'est affirmée depuis la Renaissance, ne vise pas ce type de situations qui sont d'ailleurs étrangères au code et aux traditions militaires. La guerre classique, en effet, met face à face des dispositifs militaires organisés et complexes, de taille croissante et recourant à des moyens techniques sans cesse plus élaborés. Elle est de ce fait un jeu de professionnels régi par un ensemble de principes qui constitue le fondement de la théorie de la guerre : principalement, le *principe d'initiative* qui domine le déroulement des opérations, et le *principe de foudroyance* qui a pour but, non de détruire, ce qui serait sans intérêt dans quelque conflit que ce soit, mais de briser le rythme de l'adversaire afin de le neutraliser et de l'empêcher de se ressaisir. L'art de la guerre, comme celui de la diplomatie qui lui est complémentaire, est donc fait de calcul, d'imagination et de maîtrise de soi, – *la meilleure stratégie consistant à optimiser les moyens utilisés au regard des objectifs à atteindre*. Un exemple de chef d'œuvre de cet art fut la bataille d'Austerlitz. De manière générale, notamment pour les armées régulières formées à l'euro-péenne, les massacres et les destructions massives sont en réalité l'aveu d'un échec dans la manœuvre ou d'une incapacité militaire.

De ce fait, contrairement à ce que laisse entendre l'approche politique et purement intellectuelle de la « guerre juste », la guerre réelle est un phénomène en soi qui n'a pas à être justifié *puisque il est*, et qui dans les circonstances du moment résulte *mécaniquement* de l'équilibre des forces politiques et économiques en présence. L'acte de guerre, en tant que solution devenue inévitable, a précisément pour objet, soit de rétablir l'équilibre rompu (retour à l'équilibre initial), soit de le transformer (détermination d'un équilibre par la conquête ou la domination).

En ce sens, bien qu'un acte de violence par définition, la conduite et le déroulement de la guerre ne sont soumis à aucune pulsion particulière. Tous les récits de guerre le montrent : le soldat immergé dans la guerre est totalement dominé par celle-ci ; pour ne pas être écrasé par elle et pour survivre, il doit conserver le contrôle de ses pulsions.

De cette analyse du phénomène – guerre –, je propose de tirer trois appréciations générales sur la portée du concept de la « guerre juste ».

1. D'un point de vue militaire, il n'y a pas de guerre juste en soi.

2. En fait, toutes les guerres sont justes *a priori*: si elles ne l'étaient pas, elles n'auraient pas lieu, faute de combattants.

3. Le caractère juste, ou inique, d'une guerre se vérifie *a posteriori* au regard de la manière dont elle s'est déroulée et de l'écart qui peut ainsi apparaître avec les raisons qui l'ont justifiée : dans le cas d'une guerre vraiment juste, cet écart ne peut être qu'aussi réduit que possible. On peut citer comme exemple de ce type de guerre, la guerre de Trente Ans qui s'est close par la signature du traité de Westphalie fixant pour plus de deux siècles l'équilibre des forces en Europe, si l'on met à part les guerres révolutionnaires et napoléoniennes. À l'inverse, plus l'écart est significatif, plus grand est le risque de voir la guerre réputée « juste » s'enliser et aboutir à une impasse catastrophique au fur et à mesure qu'elle se prolonge.

LE COMPORTEMENT DU SOLDAT DANS LA GUERRE

En effet, si toutes les guerres sont *a priori* justes, en revanche celles qui s'avèrent injustes à l'expérience tournent mal.

Plus exactement, lorsque l'agresseur sort de la stricte justification de son intervention, la guerre déclarée par lui, même légitime dans son principe, a toutes les chances de devenir ce que l'on appelle une « sale guerre », c'est-à-dire une guerre perdue – et même perdue d'avance – si l'adversaire se battant sur son sol se montre résolu à résister.

L'histoire abonde – et même surabonde – d'exemples de ce type. De nos jours, de nombreuses illustrations (le Vietnam à coup sûr, l'Irak vraisemblablement, et – il est à craindre aujourd'hui – l'Afghanistan) viennent confirmer cette « loi » de la guerre, facilement compréhensible d'ailleurs puisqu'elle tient à l'évolution du comportement du soldat engagé dans les opérations. Au fil du temps, quelque soit l'ampleur des moyens techniques mis en œuvre pour appuyer son action, le militaire professionnel – notamment s'il s'agit d'un élément d'élite – est amené, non pas à s'interroger, mais à apprécier objectivement – dans le respect de son devoir d'obéissance – le sens et les chances d'aboutissement de l'engagement physique qu'on lui impose et pour lequel on lui demande d'exposer sa vie.

Ce jugement objectif de sa part a nécessairement une incidence sur la conduite des opérations et, dans des cas extrêmes, peut être à l'origine de réactions de contestation. En évitant délibérément tout commentaire et tout jugement de valeur, on peut citer à ce titre divers exemples. Ainsi le complot de militaires allemands de haut rang contre Hitler lorsque, techniquement parlant, il apparut clairement que l'évolution de la guerre était contraire aux intérêts de l'Allemagne et avait perdu son sens. Également, le malaise et les réactions qui se sont exprimés chez militaires américains ou israéliens face à l'évolution des conflits en cours.

De manière générale, les guerres injustes et excessives sont vouées à l'échec. Rappelons-nous à ce propos l'histoire fabuleuse d'Alexandre le Grand qui part en campagne pour sauver la Grèce et réduire la menace hégémonique perse et qui, après les victoires d'Issos et d'Arbeles, s'enfonce délibérément, malgré les objections de ses généraux, toujours plus loin dans l'empire de Darius III pour conquérir la Bactriane et se perdre jusqu'aux confins du Pamir et des rives de l'Indus. De même, Bismarck qui, après la victoire de 1870, réclame indûment – tout en le sachant – le rattachement de l'Alsace-Lorraine au 1er Reich et qui, modifiant de ce fait l'équilibre des forces en Europe depuis 1648, crée les conditions de déclenchement d'un conflit ultérieur.

De ces rappels sur le comportement du soldat et sur son incidence dans la conduite des opérations, l'on retiendra :

En premier, que l'implication du soldat dans la guerre (à la différence de celle de l'insurgé ou du terroriste) tend à civiliser – au moins dans une certaine mesure celle-ci : plus le soldat est professionnel, plus il peut – s'il est lui-même bien commandé – participer à une amélioration et à une meilleure maîtrise du phénomène-guerre (en raison d'ailleurs de la logique qui s'impose à lui d'optimiser les moyens au regard des objectifs à atteindre).

En second, que l'usage de la force et l'idée d'y recourir doivent impérativement être encadrées (respect des règles de droit et des principes de la théorie de la guerre), pour éviter les dérives qui rapidement pourraient s'avérer criminelles.

DU BON EMPLOI DE L'IDÉE DE RECOURIR À LA FORCE

L'idée de recourir à la force dans le cadre d'une guerre déclarée « juste » ne met pas à l'abri – bien au contraire – des dérapages et des abus, ni dans la conduite des opérations, ni non plus ultérieurement lors de l'exploitation des résultats du conflit sur le plan diplomatique. De tout temps, dans le passé et de nos jours de la même manière, des crimes sont commis avec de bonnes intentions, au nom des valeurs les plus fondées et les plus estimables, permettant de couvrir, voire de justifier les pires exactions.

Une vraie guerre juste n'est donc pas seulement une guerre légitime mais aussi à l'évidence une action armée violente dont la conduite doit rester dans le cadre strict des valeurs affichées et dont la mise en œuvre, en termes de moyens militaires utilisés, doit également être ajustée aux buts recherchés : en droit, l'on dira que l'ampleur et l'intensité de la guerre déclarée doit respecter un principe de proportionnalité aux fins et aux objectifs ayant justifié l'agression.

Cette double condition, qui, sous une autre forme, rejoint la pensée de Saint-Thomas d'Aquin sur la validité d'une guerre juste, est impérative.

La satisfaction de cette condition, qui vise la seule conduite des opérations de guerre, doit être complétée par un souci de mesure analogue lorsqu'en cas de victoire la question se pose de l'exploitation sur le plan diplomatique des résultats ainsi obtenus par l'usage de la force : les excès du vainqueur sur le vaincu, par exemple, lors des traités de Versailles successifs de 1871 et 1919 (le premier consécutif à la victoire de l'Allemagne sur la France en 1870, le second à celle de la France et de ses alliés sur l'Allemagne en 1918), ont créé à chaque fois un déséquilibre de forces entre les adversaires qui était annonciateur de la crise suivante.

Pour ces raisons, je suis amené à proposer l'idée qu'une guerre juste ne peut être finalement qu'une guerre « ajustée » et « équitable ».

En particulier, une telle guerre doit s'achever sur une solution d'équilibre effective, satisfaisante pour les parties en présence et ainsi garantissant l'avenir.

Ainsi qu'il en a déjà été fait mention, un bon exemple de solution de ce type a été donné pour la guerre de Trente Ans ayant opposé à partir de 1618 les princes protestants allemands et leur allié – le Roi de France – à l'Empereur Ferdinand II le Très Catholique et ayant abouti à la paix de 1648 consacrée par les traités de Westphalie. De ce conflit dans lequel elle joua un rôle déterminant et dont elle sortit victorieuse en devenant la première grande puissance en Europe, la France ne chercha à tirer – en dehors d'un pouvoir d'influence renforcée notamment sur l'Allemagne – aucun avantage territorial nouveau, de manière à ne pas compromettre l'équilibre européen à venir. Ainsi, hormis le droit à la liberté religieuse, elle ne réclama que la confirmation officielle du rattachement à la couronne de l'Alsace et des trois évêchés lorrains de Toul, Metz et Verdun.

Une guerre juste, ne pouvant être qu'équitable, est donc une guerre où le vainqueur fait valoir ses droits, tous ses droits et rien que ses droits. *A contrario*, une telle guerre ne saurait permettre de tirer une traite en blanc sur l'avenir, au prétexte qu'il s'agit de prôner une valeur supposée supérieure à une autre et d'imposer une vision politique ou religieuse.

En fait, les conditions successives précitées pour que le recours à la force armée soit couronné de succès, permettent de comprendre que l'acte de guerre ne peut être un acte isolé : il s'inscrit dans un continuum qui va de la décision politique de déclaration de guerre, jugée inévitable, à la conclusion également politique du conflit. En effet, comme l'a analysé si justement Clausewitz en avançant la notion de « guerre totale », *l'état de guerre est un état permanent parce qu'inhérent à la vie en général et à la vie internationale en particulier*. L'usage de la force armée, n'étant qu'une forme particulière de cet état, est donc bien la continuation de la politique par d'autres voies. Cet usage est de fait entièrement subordonné aux objectifs de la politique et limité à leur réalisation.

Pour ces raisons, l'usage de la force armée et, préalablement, la décision d'y recourir sont par essence des actes réfléchis et calculés. La décision de recourir à la force et la guerre elle-même ne sauraient en rien dépendre de manière déterminante de quelque pulsion ou d'un hypothétique instinct de mort. La remarque de Lavisso laissant entendre que l'homme aime la guerre (« Nulle action humaine n'est payée d'autant de gloire que la guerre ») ne peut, de la même manière, être retenue. Les conditions dans lesquelles l'usage de la force est décidé, ainsi que celles dans lesquelles les opérations armées sont conduites, ne sont pas explicables par des causes purement émotionnelles ou liées à la folie individuelle ou collective, sauf cas exceptionnels indignes et criminels.

En résumé, l'on retiendra de ces analyses les deux conclusions suivantes :

Premièrement, la guerre armée *répond à une logique relativement mécaniste des rapports sociaux* dont le principal déterminant est l'évolution des rapports de force entre les groupes. En conséquence, si les causes de la guerre sont un ensemble de facteurs à la fois économiques, démographiques, culturels et idéologiques où les religions ont leur place, en revanche la justification du recours à la force par la seule prise en considération du facteur idéologique ne rend pas compte de la réalité complexe du contexte dans lequel le phénomène-guerre se constitue.

Deuxièmement, l'usage de la force *s'inscrit dans un cycle permanent qui est celui de la vie et des relations internationales*, cycle à l'intérieur duquel la guerre au sens militaire n'est qu'une phase. L'amplitude de ce cycle est variable et dépend en particulier de l'efficacité de l'action politique et diplomatique. Lorsque l'action politique et diplomatique a échoué, l'affrontement armé remplit une fonction de régulation comme solution ultime et inévitable de sortie de crise. Quant à la guerre juste, déclenchée pour des motifs essentiellement idéologiques, elle ne peut remplir cette fonction que si elle reste parfaitement maîtrisée au niveau de son exécution. À défaut, si ce n'est pas le cas, elle sera la porte ouverte sur des croisades sans fin et des aventures « massivement destructrices ».

Jacques PERGET

Officier général,
contrôleur général des armées

Jacques Perget – À propos la « guerre juste », du bon emploi du recours à la force

Résumé : La guerre n'est-elle qu'une affaire de politique qu'elle poursuit avec d'autres moyens ou bien répond t'elle aussi à des critères éthiques, comme celui de la « guerre juste » ? Mais vouloir transcender le jeu des intérêts respectifs des nations ou des groupes, c'est aussi courir le risque de tomber dans la propagande incantatoire. Loin de régler les

conflits, les « guerres justes » contribuent à les faire éclater et, au nom même de leur légitimité, peuvent entraîner les pires exactions. On trouvera ici confrontées les notions de « guerre juste » et de « guerre réelle », acte de recours à la force comme ultime solution pour rétablir un équilibre rompu ou en faire surgir un nouveau. Le caractère juste ou inique d'une guerre ne peut donc se vérifier qu'a posteriori selon la manière dont elle s'est déroulée et l'écart qui peut ainsi apparaître avec les raisons qui l'ont justifiée.

Mots-clés : Machine de guerre – Crime contre l'humanité – Croisade – Militaire – Guerre sale – Insurrection.

Jacques Perget – Title*****

Summary : Surely war is merely a matter of politics in different guise, or may it also be considered an ethical issue, as exemplified by the notion of a 'just war?' Any attempt to transcend the interplay of the invested interests of nations or groups may well find itself ensnared by the half-truths of propaganda. Far from resolving conflicts, 'just wars' contribute to helping conflict break out and, in the name of supposed proud legitimacy, can lead to the most terrible crimes. In this article, we will compare the notions of 'just war' and 'real war,' in which force is used as the ultimate solution to re-establish a balance where balance has been lost or create a new stability. The just or unjust nature of a war can only be determined in hindsight, depending on how that war was carried out and by thus evaluating the divide between what actually happened and the reasons that justified the recourse to armed intervention in the first place.

Key-words : War Machine – Crime against Humanity – Crusade – Military – Dirty War – Insurrection.

La guerre est-elle un phénomène naturel ?

Sophie de Mijolla-Mellor

Une photo jaunie sur laquelle pose une jeune femme aux joues rondes, vingt cinq ans environ, assise, enveloppée dans ses longs voiles noirs de veuve. Elle a l'air étrangement fixe, lèvres serrées. Sur ses genoux un bébé en dentelles blanches qu'elle ne tient pas vraiment et qui semble prêt à basculer. À ses côtés deux petites filles avec des robes semblables et de gros rubans dans les cheveux qui regardent l'objectif avec un air méfiant. Cet ensemble étrange ne prend sens qu'avec une figure plus haute en arrière plan : dressé comme sur un piédestal, un soldat moustachu coiffé d'un calot regarde au loin, fantomatique comme la statue du Commandeur...

Il paraît qu'après la Grande Guerre, quand le père était tombé au front, on faisait à la chaîne ces photos montages destinés à sceller les familles brisées dans un destin de tristesse à perpétuer. C'étaient nos grands-mères et on disait qu'elles s'étaient à leur tour sacrifiées pour le devoir. Impossibles à oublier en effet et plusieurs générations après il en est encore question sur le divan.

Le héros est une figure complexe. Homère nous apprend que sa sauvagerie est nécessaire et que sa puissance vouée à conquérir et à dominer est indispensable parce qu'en s'opposant à l'ordre sclérosé elle crée l'équilibre des contraires sur lequel se fonde l'harmonie.

Son choix de donner plus de prix à la cause qu'il défend qu'à sa propre vie est exaltant et, sous une forme ou une autre, quelque soit la langue, le chœur des voix des partisans qui transcende les limites de l'individualité au quotidien est porteur d'un sens qui convainc bien au delà de la logique ou du raisonnement.

Le Beau, le Bon et le Fort étaient synonymes pour les Grecs, ce que Nietzsche reprendra en dénonçant les hypocrisies malades de la morale. Dans un premier temps le Juste s'identifie au pouvoir comme la guerre victorieuse se charge

de le montrer. Aussi le général romain qui passe sous l'arc de triomphe le long de la Via Appia a bien besoin qu'on lui rappelle en lui chuchotant à l'oreille qu'il est un homme tant il est clair pour tous que c'est un dieu.

Mais la guerre des tranchées, celle du soldat ordinaire ressemble t'elle à l'ivresse dionysiaque de la volonté de puissance, au « Kratos » homérique ou n'évoque t'elle pas plutôt « ces soldats sans armes qu'on avait habillés pour un autre destin », que chante Aragon¹ ?

Existe t-il une guerre juste ?

Interrogation paradoxale puisque l'idée de justice se définit au sein d'un contrat supposant un accord mutuel et que la guerre à l'inverse, selon certains, serait le retour à l'état anté-contractuel, état dit de nature où le pulsionnel retrouverait ses droits faisant éclater le fragile vernis de la civilisation ...

Il faut se garder des visions simplistes : la guerre n'est pas le déferlement incontrôlé des violences individuelles rassemblées dans un groupe, il s'agit au contraire d'un exercice codifié par la stratégie, il suffit pour s'en convaincre de lire dans « La guerre et la paix » la description par Tolstoï de l'invasion de la Russie par les armées napoléoniennes. Il y a donc sous le mot « guerre » tout un ensemble de situations allant de l'insurrection spontanée à l'attaque hautement technicisée et stratégiquement préparée.

De même il ne s'agit pas ici du « juste selon la loi » mais de l'«équitable », comme figure du Bien, catégorie qu'Aristote² définit comme un correctif de la justice légale, supérieur à elle.

Pour le psychanalyste cette dimension interroge le vécu archaïque inconscient qui fait que nous croyons savoir avec certitude ce qu'il en est du juste et de l'injuste parce que nous le ressentons indépendamment de toute connaissance théorique.

Le « C'est pas juste ! » est le premier jugement moral que l'enfant renvoie à l'adulte, parce que celui-ci lui a appris à corps défendant : la proportionnalité entre l'acte et la récompense, l'égalité du partage, la réciprocité des engagements, ... bref toutes ces limitations qui vont faire de lui un être possiblement sociable à partir de la créature originelle omnipotente et cruelle qu'il était.

Mais si nous nous accordons pour substituer au terme de « juste » celui d'«équitable », nous n'avons fait que déplacer la question car le « tragique de l'action », pour parler comme Ricœur³, où se situe la question de l'équitable ne nous donne aucune aune pour le mesurer.

Comme l'histoire n'a cessé de le montrer, l'instance tierce, celle qui pour-

1. Aragon, « Il n'y a pas d'amour heureux ».

2. Aristote, *Ethique à Nicomaque*, V, 15

3. Ricœur, P. « L'équitable est la figure que revêt l'idée du juste dans les situations d'incertitude et de conflit ou, pour tout dire, sous le régime ordinaire ou extraordinaire du tragique de l'action », *Le juste*, Paris, Ed. Esprit, 1995, p. 27.

rait neutraliser la mise en acte de la vengeance et permettre la « bonne distance » des protagonistes grâce à la médiation d'un tiers impartial, est rarement efficace entre les nations.

Et pour le devenir ne doit-elle pas de toute manière détenir à son tour la menace ou la réalité de la force armée ?

On ne se débarrassera pas de la question par l'invocation freudienne de la pulsion de mort, pas plus que nous ne pouvons croire en l'hypothétique future dictature de la raison exercée par des hommes chez qui les impératifs de la culture auraient remplacé les appétits pulsionnels primitifs ⁴...

Et si des « raisons organiques », comme le dit Freud, qui ne sont autre que l'autoconservation, nous poussent au pacifisme, on sait en revanche que les motifs identitaires qui conduisent à sacrifier sa vie et celle de son prochain ne font jamais défaut.

De fait, l'état de guerre, que nous nous félicitons en Europe et en Amérique du Nord de ne pas avoir connu sur le sol national depuis 60 ans, sauf sous la forme du terrorisme, est en réalité omniprésent et pas seulement ailleurs, au Liban, en Afghanistan ou en Afrique.

Plus généralement, il est là dès que le sentiment de l'injustice subie génère la violence, il gît au sein de l'injustice elle-même qui a besoin de la violence pour se perpétuer et l'engendre en réponse.

La liaison entre la question du Juste et celle de la guerre va donc beaucoup plus loin que de savoir s'il existe des critères qui permettraient de décréter que telle ou telle guerre est ou non juste tant dans ses *motifs* que dans la *manière* dont elle se mène ⁵. Il faut reprendre ici la distinction entre le « *jus in bello* », c'est-à-dire le droit relatif aux modalités du combat, qui fera dire d'une guerre qu'elle est « propre » ou « sale », et le « *jus per bellum* », c'est-à-dire la légitimité des motifs belliqueux. Cependant, si ces deux aspects peuvent être disjoints – une guerre dont les mobiles sont justes pouvant se mener avec des techniques injustes et l'inverse – ils sont néanmoins liés. Dans le premier cas, l'affrontement militaire, juste dans sa manière d'agir, le sera au sens de l'*ajustement exact* qui ne déborde pas en dommages « collatéraux ».

Mais, l'éthique est-elle alors vraiment concernée dans cette affaire ?

Si la question se déplace vers l'intentionnalité, le « *jus per bellum* », la psychanalyse, la philosophie et plus généralement les sciences de l'homme peuvent alors apporter leurs questionnements spécifiques.

Par exemple sur la place que tiennent dans la visée de la guerre les buts collectifs qui touchent à l'avidité, à la recherche compulsive du pouvoir, ou bien à l'identité voire à la vie elle-même.

4. J'ai développé les prolongements de cette discussion entre Freud et Einstein dans « À propos de la guerre juste », in Topique 99, *Psychanalyse, violence et société*, 2007.

5. Cf. Walzer. M., *Guerres justes et injustes*, (1977), tr. Fce. Paris, Folio Essais, 2006

Le psychanalyste anglais Donald Winnicott écrivait en 1940 un article ⁶ décapant au sujet des objectifs de la guerre.

Parlant de la guerre de 40, mais plus généralement de toute guerre, il note :
 « *La question de savoir qui est responsable de la guerre n'a pas d'intérêt puisque tout le monde partage cette responsabilité et que paix signifie impuissance tant qu'on ne l'a pas gagnée en combattant et en risquant personnellement la mort.* »

Un peu plus loin, il ajoute non sans ironie : « *Il semblerait que, quand on nous pousse à nous battre tous les vingt ou trente ans, nous prenions plaisir à pratiquer la démocratie et nous soyons capables de goûter notre liberté* »

Et il rappelle utilement que « *la paix comme phénomène naturel est très difficile à maintenir au-delà d'un certain nombre d'années* » et que les guerres menées à l'extérieur ont aussi pour fonction de soulager les tensions internes dans un pays, y compris dans une démocratie.

Nos valeurs démocratiques de liberté, d'égalité et de fraternité, ne peuvent en effet mériter le nom de « valeurs » c'est à dire d'idéaux, que dans la mesure où elles vont à contre courant du mouvement pulsionnel qui nous pousse à l'inverse de la liberté, à la jouissance de la passivité irresponsable, à l'inverse de l'égalité, à l'avidité infiniment insatiable, et à l'inverse de la fraternité, à la méfiance envers autrui et aux sentiments agressifs.

De ce fait, les arguments politico éthiques ou religieux au nom desquels la guerre est mise en acte sont-ils autre chose qu'une superstructure pour ne pas dire des instruments de propagande ?

Rappelons sans autrement le développer que, du point de vue de la psychanalyse, l'avidité est la forme primitive de l'amour, que la recherche compulsive du pouvoir vient le plus souvent de la peur du chaos et de l'incontrôlable. Et enfin qu'un peuple peut envier non seulement les richesses d'un pays mais les possibilités que ce dernier peut avoir de bien gouverner, de répandre des principes justes, voire de maîtriser les forces susceptibles de provoquer des troubles....

Beaucoup d'interrogations donc en perspective, voire beaucoup de paradoxes à affronter....

Sophie de MIJOLLA-MELLOR

26, rue du Commandant René Mouchotte
 75014 Paris

6. Winnicott, D. W., « À propos des objectifs de la guerre », (1940) in *Conversations ordinaires*, Paris, Gallimard, 1986.

Sophie de Mijolla-Mellor – *La guerre est-elle un phénomène naturel ?*

Résumé : La violence organisée, telle qu'elle se déploie dans la guerre, s'oppose t'elle à l'ordre sclérosé pour créer l'équilibre des contraires sur lequel se fonde l'harmonie ? Est-elle un phénomène « juste » selon l'ordre de la Nature ou bien une regrettable exception ? La liaison entre la question du Juste et celle de la guerre va bien au-delà de savoir s'il existe des critères qui permettraient de décréter que telle ou telle guerre est ou non juste tant dans ses motifs que dans la manière dont elle se mène.

Mots-clés : Justice – Volonté de puissance – Démocratie.

Sophie de Mijolla-Mellor – *Title*

Summary : Can the organised violence we observe in war be seen as a means of effacing the fossilised order of a given society to replace it with a balance between opposites from which harmony can then spring ? Is war a 'just' phenomenon within Nature's order or is it a regrettable exception ? The link between the notion of what is 'Just' and the notion of war goes far beyond our wondering whether we might establish a list of criteria for determining whether such or such a war is just or not, depending on what caused it and the way in which a war was carried out.

Key-words : Justice – Desire for Power – Democracy.

Existe-t-il une guerre juste ? Dédommagement, réparation, restitution : instruments de « vérité » ?

Thierry Sénéchal

À cette question il n'y a, bien sûr, pas de bonne réponse ou du moins de réponse évidente.

La recherche de « vérité » en temps de guerre est une entreprise hasardeuse, voire quelque fois impossible. Et puis, la guerre n'est-elle pas une cruauté absolue, la forme ultime de la violence pour laquelle il n'existe évidemment pas de justice réparatrice ? Ne voyons-nous pas que la guerre engendre inévitablement, non seulement la perte de l'innocence, mais aussi une tristesse et un deuil infini que toute indemnisation financière ne pourra effacer ? Dans un monde où la guerre peut paraître irrationnelle ou immorale, la notion de dédommagement de la peine mérite d'être analysée avec grande prudence. En effet, comment réparer l'ignominie de l'acte de prendre une vie humaine ou de déposséder une famille de sa terre natale à tout jamais ?

C'est ce paradoxe que nous nous proposons d'explorer dans cet article, à travers trois pistes de réflexion. Premièrement, l'existence d'une théorie de la conduite de la guerre qui laisse entrevoir une éthique concernant le traitement des victimes après l'affrontement. Il va sans dire que nous sommes conscients que cette notion d'équité soulève d'importants problèmes et dilemmes moraux indépendants de la question de la légitimité de la guerre. Deuxièmement, une montée en généralité de l'exigence financière qui appelle aujourd'hui à une plus grande réflexion sur les principes ainsi que sur les méthodes de l'acte de dédommagement, dans un souci de plus grande équité du traitement des victimes. Troisièmement, les préconisations qui peuvent favoriser l'émergence d'une justice universellement reconnue de la peine, et cela afin que réparation et restitution puissent jouer pleinement leur rôle d'instruments de vérité.

UN PRINCIPE UNIVERSEL, CELUI DE L'ÉQUITÉ DU TRAITEMENT DES VICTIMES DE GUERRE

La réparation du dommage de guerre est particulièrement ancrée dans une notion d'équité, tant la recherche du juste s'avère naturelle en ce domaine. En effet, toute justice visant à réparer des torts ou des violences suite à un conflit se doit de préserver le principe d'égalité entre les victimes. Lorsque nous nous trouvons en présence de réclamations en masse, nous parlerons aussi d'équité horizontale et d'équité verticale, la première cherchant à s'assurer que des victimes semblables sont traitées de manière comparable, la deuxième cherchant à éviter toute différence de traitement du fait même de la différence de situation. En d'autres mots, l'équité des victimes dans une procédure d'indemnisation de masse est intimement liée à l'égalité de traitement au sein des titulaires d'un même régime d'actions et l'égalité entre traitement des victimes d'un même préjudice.

Aujourd'hui, la notion d'équité est devenue importante tout simplement parce que « dédommagement », « réparation », « restitution », et « indemnisation » sont des terminologies plus courantes. De façon plus systématique, les victimes des conflits demandent à être indemnisées pour des torts subis jadis. Ainsi, il n'est pas rare de voir les anciens belligérants être impliqués aux travaux d'instances internationales, afin de dresser la liste des demandes de restitution et d'indemnisation des spoliations et dommages qui ont eu lieu lors du conflit. Le passé récent nous a montré que plusieurs interventions militaires dites « justes », afin de mettre fin au bain de sang dans les Balkans ou récupérer le territoire conquis par Saddam Hussein en 1990, ont fait place à des opérations d'indemnisation de grande envergure. Très récemment la presse a aussi abondamment parlé du dédommagement des victimes des attentats du 11 septembre. Dans ce cas précis, environ 7.300 dossiers ont été traités sur 33 mois de procédure, pour un dédommagement à hauteur de 7 milliards de dollars.

Le principe d'équité semble exercer une influence notable sur la ligne directrice du droit de la responsabilité du XX^e siècle selon laquelle tout dommage doit donner lieu à réparation et à la désignation d'un responsable ou d'un débiteur d'indemnisation. Aujourd'hui, réparation et restitution traduisent la nécessité pour un agresseur, dont le comportement est jugé injuste par le camp des vainqueurs, de dédommager à la fois collectivement et individuellement ses anciennes victimes. Définissons un peu plus les concepts¹. La réparation est une procédure mise en place suite à une guerre ou une oppression afin que l'institution politique reconnue responsable ou coupable puisse indemniser financièrement la partie lésée à hauteur de son dommage. Par exemple, un réfugié palestinien

1 Colonomos, Ariel (février 2002), « De la réparation à la restitution : Trajectoires philosophiques d'une histoire », *Raisons politiques* n° 5, Presses de la Fondation nationale des sciences politiques, p. 157-158.

de 1948 sera indemnisé de la valeur marchande de la terre agricole tombée entre les mains des Israéliens et non restituée. Un travailleur égyptien expulsé du Koweït sera indemnisé de la perte de salaire sur une période définie. La restitution, quant à elle, correspond à une exigence juridique, économique et morale formulée par des victimes et/ou leurs représentants après le conflit. La partie lésée demande à être restituée de son bien dans l'état dans lequel elle l'a laissé.

Pourtant, le concept d'équité ou d'égalité des victimes devant un préjudice de guerre reste relativement flou et toujours sujet à de multiples interprétations. Bien évidemment, l'impression qui prévaut aux yeux d'un observateur extérieur est qu'un cadre juridique international existe et s'applique à tout dommage de guerre. Est-ce bien le cas ?

Nous pouvons remonter dans le temps pour trouver les prémises de la notion de la réparation en temps de guerre. Force est de constater que la doctrine de la justice réparatrice ou de la justice reconstructrice est bel et bien ancrée dans l'éthique de la guerre juste. Depuis des siècles, la théorie de la guerre juste a suscité l'intérêt de presque toutes les grandes traditions et écoles religieuses et philosophiques, que ce soit le Christianisme, l'Islam, la pensée chinoise, ou le libéralisme contemporain. Aussi, des principes clairs ont été élaborés pour justifier de l'entrée en guerre mais aussi gérer les conséquences de celle-ci, notamment lorsqu'il s'agit de « réparer » les préjudices. Nous pouvons brièvement rappeler les trois grands sous-ensembles de l'éthique de la guerre juste : Le *jus ad bellum*, ou le droit d'entrer en guerre, le *jus in bello*, soit le droit propre à la conduite de la guerre, et le *jus post bellum* qui fixe l'étendue temporelle de la guerre et surtout les conditions de la paix². Et c'est effectivement ce dernier sous-ensemble qui nous préoccupe ici, le *jus post bellum* puisque celui-ci pose la base de la paix et le paiement éventuel de réparations.

Dans l'histoire, la pratique de la réparation après l'affrontement a ainsi fait son chemin. Par exemple, il est dit que le roi légendaire de la Rome Antique, Ancus Marcius, aurait introduit la procédure « *rerum repetitio* » (ou la réclamation des choses) pour codifier la demande de réparation de dommages causés à l'ensemble du peuple romain³. Nous pourrions évoquer les travaux d'un grand nombre de penseurs anciens ou philosophes sur le thème de la réparation et restitution. Ne serait-ce que Grotius, l'un des pères fondateurs de la justice réparatrice moderne qui se montre favorable à une indispensable justice matérielle marquant la résolution du conflit en apportant la preuve de la volonté coopérative de chacun des anciens belligérants. Selon Grotius, il faut « s'abstenir religieusement de ce qui appartient à autrui, lui restituer ce qui lui appartient, ou le profit que l'on en a tiré ; l'obligation de remplir ses promesses ; la réparation

2. Fabre, Cécile (2007), « Éthique de la guerre », in V. Bourdeau et R. Merrill (dir.), Dictionnaire de théorie politique.

3. Camous, Thierry (2004), « Le Roi et le fleuve. Ancus Marcius Rex aux origines de la puissance romaine », Collection Études anciennes, Les Belles-Lettres, Paris.

des dommages commis par sa faute ; le mérite d'être puni par les autres hommes (lorsqu'on a failli à ces obligations) ».⁴

Ainsi, l'acte de la guerre peut s'affirmer comme une procédure de réparation des torts ainsi qu'une action punitive ou de réparation de dommages préexistants. Pourtant, Grotius nous met en garde sur les dangers d'un tel processus qui consiste à décréter une guerre au nom d'une demande de restitution. Il nous semble évident que la pratique du dédommagement ne doit pas être celle de la rançon ou du tribut exigé par le plus fort sur le vaincu⁵. Nous voyons bien que la théorie et l'éthique de la guerre juste à une longue histoire qui peut nous aider à voir clair sur la justice qui décide de l'acte de réparation⁶. La théorie de la guerre se situe dans un cadre doctrinaire bien établi⁷, permettant de trouver une justification morale à certains types d'interventions et qui devrait permettre de mettre en avant certains principes concernant la nécessité et la façon de réparer.

DÉVELOPPEMENT DES PRATIQUES D'INDEMNISATION : QUELLE HISTOIRE RÉPARER ?

Dans un premier temps, il paraît nécessaire de s'interroger sur les conséquences du développement des pratiques d'indemnisation, et plus précisément sur la multiplication des régimes applicables et des acteurs du processus de réparation. Ce phénomène pourrait en effet produire l'effet inverse de celui auquel tend l'équité, par une différenciation excessive des situations et de leur traitement.

Il apparaît clairement que, depuis une quinzaine d'année, nous connaissons une recrudescence des opérations d'indemnisation et de restitution de biens suite

4. Grotius, Hugo, *De Jure Belli ac Paci* (XXV, 1625), Presses Universitaires de France, collection Léviathan, 1999.

5. Chemillier-Gendreau, Monique (Octobre 2003), « Du Vietnam à l'Irak, Dommages de guerre à géométrie variable ».

6. De nombreux auteurs ont traité de la théorie de la guerre juste. Nous pouvons mentionner Aristote, Saint Thomas Aquinas, Francisco de Vitoria, Suarez, Grotius ou Pufendorf. Nous citerons aussi l'ouvrage de Michael Walzer (1977) *Just and Unjust Wars*, BasicBooks. On trouvera aussi en langue française l'ouvrage de Guillaume Bacot (1989), *La doctrine de la guerre juste*, Economica, Paris.

7. Nous pouvons mentionner les principes suivants qui ont été largement débattus :

Ceux qui font la guerre doivent avoir des intentions « droites » (n'ayant aucun intérêt dans l'issue de la guerre autre que la paix). Vous me répondez que la « droiture » des intentions n'est pas toujours aussi simple à déceler. Toujours est-il que le « jus in bello » requiert que les intervenants dans la guerre soient responsables de leurs actes. Avant d'entrer en guerre, on doit avoir épuisé toutes les autres alternatives pacifiques de résolution du conflit (diplomatie). Il s'agit d'avoir une chance raisonnable de succès (guerre courte) pour éviter tout enlèvement. Le principe de discrimination doit s'appliquer pour séparer les combattants des non combattants (personnes innocentes, civils, femmes, enfants, prisonniers, etc.) Le principe de proportionnalité implique de minimiser les effets collatéraux de la violence comme la destruction de biens matériels ou de vies humaines (frappes militaires chirurgicales).

à une guerre ou un affrontement. Il faut remonter à la dernière guerre pour trouver les prémisses d'une justice réparatrice suite à conflit armé. Dans l'après-coup de la dernière guerre mondiale et de l'affrontement, les anciens belligérants ont réfléchi aux modalités d'une justice du dédommagement de la perte et de la peine. S'engagent ainsi des négociations qui portent sur les termes d'éventuelles réparations que l'agresseur devra proposer à l'agressé. Mais il faut attendre plusieurs décennies pour que la liste des demandes de réparation des spoliations soit dressée.

Un demi-siècle après Nuremberg, une ère nouvelle a vu le jour, à la faveur de nombreuses demandes de restitution et de compensations individuelles, pas seulement concernant les spoliations juives, mais aussi tout type de dommages à la suite de la guerre. Les instances d'examen de réclamations en nombre concernant l'Holocauste sont donc nombreuses aujourd'hui toutes, n'ayant pas encore terminé leurs travaux.

Nous pouvons mentionner l'existence des procédures et instances suivantes⁸ :

INSTANCES LIÉES À L'INDEMNISATION DES VICTIMES DE CONFLITS

Instances d'examen de réclamations en nombre en activité

- Tribunal des réclamations Iran/États-Unis
- Commission d'indemnisation des Nations unies (CINU)
- Commission des réclamations Érythrée/Éthiopie (EECC)
- Commission de règlement des réclamations étrangères des États-Unis
- Commission des réclamations en matière de logement et de droit de propriété (HPCC)
- Commission des réclamations immobilières du Kosovo (KPCC)
- Commission irakienne des réclamations en matière de droits de propriété
- Tribunal des réclamations en matière nucléaire des îles Marshall
- Fonds d'affectation spéciale de la Cour pénale internationale au profit des victimes
- Fonds internationaux d'indemnisation pour les dommages dus à la pollution par les hydrocarbures (FIPOL)

8. Le Comité d'organisation de la Cour Permanente d'Arbitrage de La Haye a réalisé un travail exhaustif sur les procédures internationales de réclamations en nombre. Ce comité, présidé par le juge Howard Holtzmann, a été créé pour répondre à la multiplication des systèmes d'examen des réclamations en nombre au cours des dernières années. Le Comité d'organisation a produit un ouvrage très complet, intitulé «International Mass Claims Processes: Legal and Practical Perspectives», édité par Howard Holtzmann et Edda Kristjánsdóttir et publié par Oxford University Press.

Instances d'examen de réclamations en nombre concernant l'Holocauste

Fonds général autrichien d'indemnisation

Fonds autrichien pour la réconciliation, la paix et la coopération

Commission de dédommagement de la Communauté juive de Belgique

Tribunal de règlement des réclamations (CRT II)

Commission française pour l'indemnisation des victimes des spoliations intervenues du fait des législations antisémites en vigueur pendant l'occupation (créée par décret du 25 mars 1997 et présidée par M. Jean Mattéoli, ancien président du Conseil économique et social)

Programme d'indemnisation des victimes du travail forcé en Allemagne (GFLCP), Travailleurs réduits en esclavage ; Travailleurs forcés au service d'une entreprise ou d'une autorité publique ; Travailleurs forcés dans l'agriculture ; Victimes de préjudices corporels et parents d'un enfant décédé ; Héritiers légitimes ; Les prisonniers de guerre et les détenus militaires italiens ne sont pas habilités à demander réparation

Fondation allemande « Mémoire, responsabilité et avenir »

Programme relatif aux avoirs des victimes de l'Holocauste (HVAP)

Commission internationale des réclamations en matière d'assurance concernant la période de l'Holocauste (ICHEIC)

Fondation néerlandaise pour les réclamations bancaires individuelles relatives à la Shoah

Fondation néerlandaise pour les réclamations individuelles en matière d'assurance relatives à l'Holocauste

Fondation néerlandaise pour les réclamations individuelles concernant les valeurs mobilières relatives à l'Holocauste

Conférence sur les réclamations matérielles juives contre l'Allemagne

Organismes œuvrant dans le domaine des restitutions et des indemnisations

Centre international du règlement des différends de l'American Arbitration Association

Centre international pour la justice transitoire

Organisation internationale pour les migrations

Redress : Demander réparation pour ceux qui ont survécu à la torture

Projet sur les cours et tribunaux internationaux

Instances d'examen dont les procédures sont closes

Commission des réclamations pour la propriété immobilière concernant la Bosnie-Herzégovine (CRPC)

Tribunal de règlement des réclamations (CRT I)

Rapport final du Directeur spécial du Fonds d'indemnisation des victimes
du 11 septembre créé en 2001

Nous pouvons citer un bon nombre de commissions internationales qui sont toujours en activité aujourd'hui : Tribunal des réclamations Iran/États-Unis ; Commission d'indemnisation des Nations unies⁹ (CINU) ; Commission des réclamations immobilières du Kosovo (personnes déplacées suite au conflit et indemnisation) ; et les Fonds internationaux d'indemnisation pour les dommages dus à la pollution par les hydrocarbures¹⁰ (FIPOL). Des travaux existent pour faire démarrer des commissions d'indemnisation pour gérer les conséquences d'affrontement ou de conflits, i.e. au Sierra Leone, en Colombie, au Soudan, en Palestine.

De façon permanente, plusieurs organismes internationaux œuvrent dans le domaine du dédommagement. Par exemple, la cour permanente d'arbitrage a été créée pour faciliter l'arbitrage et les autres formes de règlement des différends entre États, devenant ainsi une institution arbitrale moderne et diversifiée qui, aujourd'hui, est idéalement située à la croisée du droit international public et du droit international privé pour répondre aux besoins de la communauté internationale en matière de règlement des différends.

L'Organisation internationale pour les migrations (OIM) est aussi un des leaders dans le domaine des grands programmes de dédommagement¹¹. L'OIM a plusieurs programmes en faveur des anciens travailleurs forcés et/ou réduits en esclavage et des autres victimes du régime nazi, à savoir le Programme allemand de dédommagement du travail forcé (GFLCP), relevant de la loi portant création de la Fondation allemande, et le Programme relatif aux avoirs des victimes de l'Holocauste (HVAP), relevant du règlement avec les banques suisses. Dans le cadre de son Programme iraquien de dédommagement pour pertes de biens (IPCP), l'OIM continue à fournir des conseils, un soutien et une formation à la Commission de résolution des litiges portant sur des bien-fonds en Irak (CRRPD) (autrefois dénommée Commission en charge des dédommagements pour perte de biens en Irak), concernant différentes questions juridiques ou techniques. Depuis juin 2006, l'OIM

9. La CINU a terminé de traiter les dossiers de réclamations et son secrétariat a été considérablement réduit, une des activités restant le paiement des indemnisations aux gouvernements.

10. Les Fonds internationaux d'indemnisation pour les dommages dus à la pollution par les hydrocarbures (les FIPOL) font partie d'un régime international de responsabilité et d'indemnisation pour les dommages dus à la pollution par les hydrocarbures causés par des déversements d'hydrocarbures provenant de pétroliers. Il existe actuellement trois FIPOL : le Fonds de 1971, le Fonds de 1992 et le Fonds complémentaire. Ces trois organisations intergouvernementales n'ont pas été créées en même temps (1978, 1996 et 2005 respectivement). Les trois organisations ont un secrétariat commun, basé à Londres.

11. L'auteur a participé à une étude récente de l'OIM faite à la demande du Centre de recherches pour le développement international du Canada (CRDI). Cette étude visait à la conception et la mise en œuvre de mécanismes de restitution de biens et de dédommagement dans le contexte du dossier des réfugiés palestiniens.

apporte aussi son assistance technique au Ministère turc de l'Intérieur dans le cadre de l'application de la Loi 5233, qui établit un programme de dédommagement pour la population déplacée à l'intérieur de la Turquie. En 2006, l'OIM a fourni des conseils spécialisés et une formation à la Commission nationale de réparation et de réconciliation (NCRR) établie par la Loi de Justice et Paix (JPL) en Colombie.

JUSTICE DU DÉDOMMAGEMENT ET DE LA PEINE DANS LA PRATIQUE

Un cadre juridique international à deux vitesses

Aujourd'hui, il n'est pratiquement plus de situation où la victime d'un dommage ne dispose pas d'une possibilité d'indemnisation. Cela est largement vrai en matière de droit de la responsabilité civile. Qu'en est-il en matière de préjudices subis à la suite de guerre et d'affrontements ? Bien évidemment, dans un système idéal, la réparation à 100% est hautement désirable pour des raisons d'équité. Comme l'indique Christian Gollier, « Une réparation complète signifie que la personne ayant subi un dommage doit obtenir une compensation telle que son niveau de bien-être in fine est égal à celui qui aurait prévalu en l'absence de tout sinistre »¹².

Posons-nous la question de l'universalité du cadre juridique régissant la réparation de dommages de guerre et illustrons nos propos en citant deux exemples, celui de l'indemnisation de la guerre du Golfe et l'absence de réparation pour les réfugiés palestiniens de la guerre de 1948.

La Commission d'indemnisation des Nations unies (CINU) a été créée en 1991 en tant qu'organe du Conseil de Sécurité compétent pour examiner les demandes d'indemnisation des dommages consécutifs à la guerre du Golfe. La Commission, basée à Genève, est régie par la résolution 687 du Conseil. Depuis 1991, la Commission a reçu environ 2,7 millions de réclamations, présentées par le canal des gouvernements et de 13 agences des Nations unies, portant sur un montant total d'un peu plus de 350 milliards de dollars. La Commission a approuvé l'octroi de 52,5 Milliards de dollars (15 % des sommes demandées), dont plus de 40 pour le Koweït. Depuis 2003, 5 % du produit des ventes de pétrole par l'Irak (contre 30% puis 25 % auparavant) sont affectés à l'indemnisation des dommages. Un peu moins de 20 Milliards ont été payés à ce jour : si les petites indemnisations ont été pour la plupart réglées, les plus grosses n'ont fait l'objet que de paiements très partiels.

Cette commission est unique car elle a traité de tout type de réparation, de la perte de salaire ou des frais de rapatriement aux pertes d'exploitation des entreprises et des dommages à l'environnement. À titre d'exemple, plus de 100

12 Christian Gollier (2006), « Réparation du préjudice et équité », colloque de la Cour de Cassation, L'équité dans la réparation du préjudice ».

000 indiens vivant au Koweït au moment des faits ont été indemnisés. Les travailleurs égyptiens ont aussi reçu une indemnisation liée à leur perte de salaire. Le secteur bancaire du Koweït a quant à lui été complètement réinstauré et indemnisé après les événements de 1991. L'activité de la Commission est maintenant entrée dans sa phase finale¹³.

Venons-en au problème des réfugiés palestiniens de la guerre de 1948, tout aussi important que celui du sort des Koweïtiens de la guerre de 1991, et pourtant la notion de réparation y est appliquée de façon différente. La première guerre en 1948 peut être considérée comme une guerre de légitime défense des juifs attaqués par des arabes. Elle peut aussi être considérée comme une guerre « injuste » au sens où le territoire palestinien sous mandat britannique a été délaissé par la communauté internationale au moment de la partition de 1947 avec la certitude qu'une guerre était inévitable. Laissons de côté les causes et les conséquences de la guerre et posons le problème délicat du dédommagement.

Les réfugiés palestiniens attendent toujours que leur sort soit décidé et cela malgré un cadre juridique tout aussi clair que celui établi lors de l'invasion du Koweït par l'Irak. Dans le cadre de l'après guerre en Palestine, nous pouvons citer la résolution 194 du 11 décembre 1948 de l'Assemblée générale des Nations unies¹⁴. Cette résolution décide, à la suite du départ forcé de centaines de milliers de Palestiniens, « qu'il y a lieu de permettre aux réfugiés qui le désirent, de rentrer dans leurs foyers le plus tôt possible et de vivre en paix avec leurs voisins. Et que des indemnités doivent être payées à titre de compensation pour les biens de ceux qui décident de ne pas rentrer dans leurs foyers et pour tout bien perdu ou endommagé lorsque, en vertu des principes du droit international ou en équité, cette perte ou ce dommage doit être réparé par les gouvernements ou autorités responsables ». Une instance onusienne, la Commission des Nations unies pour la Conciliation en Palestine (ou CCP), dont la vocation est de trouver un accord quant à la restitution ou la réparation, voit le jour après la guerre de 1948 mais se solde par un échec pour trouver un accord sur la réintégration des réfugiés. Par contre, la Commission a été chargée de réunir les informations précieuses sur les biens meubles et immeubles des réfugiés palestiniens, ce travail servant aujourd'hui de base pour établir le dossier de demande de dédommagement dû par Israël aux réfugiés palestiniens¹⁵.

13. L'examen des réclamations est pratiquement achevé, la Commission ayant récemment décidé de ne pas donner suite aux demandes d'octroi d'intérêts et de compensations pour frais de dossier. Les comités de commissaires ont cessé leurs activités, et le secrétariat a drastiquement réduit ses effectifs.

14. Voir aussi le texte officiel de la résolution 194 sur le site ONU <http://daccessdds.un.org/doc/RESOLUTION/GEN/NR0/043/65/IMG/NR004365.pdf?OpenElement>

15. Nous pouvons citer deux ouvrages importants concernant cette commission : Michael R. Fischbach, « The Usefulness of the UNCCP Archives for Palestinian Refugee Compensation/Restitution Claims », 2003 et Michael R. Fischbach, *Records of Dispossession*, 2003.

Ainsi, malgré un cadre juridique clair et des travaux d'évaluation des pertes subies, les réfugiés de 1948 attendent depuis 60 ans qu'une solution soit trouvée. Le dossier des réfugiés est au centre du conflit des négociations sur le statut final. Il y a certes d'autres dossiers importants, tels le mur, Jérusalem, les ressources, les frontières, les colonies mais le dossier des réfugiés occupe une place symbolique. Ce dossier concerne 726 000 réfugiés de 1948 ou environ 4,5 millions de personnes aujourd'hui, descendants des réfugiés et vivant toujours dans des camps. Le montant estimé de réparation pour ces réfugiés est énorme : environ 3 milliards de dollars en valeur de 1948, soit en valeur actualisée environ 200 milliards de dollars, pour des dommages très variés : perte de travail, perte de biens personnels et collectifs, destruction des mosquées et des infrastructures publiques, pertes de standards de vie, pertes d'exploitation des entreprises, perte d'avoirs financiers, etc.

Qu'en est-il dès lors que l'on passe ces différents régimes au crible de l'équité ? Quand, à l'origine, il pouvait paraître inéquitable qu'une victime ait à porter la charge d'un risque qu'elle n'avait pas créé, l'iniquité, aujourd'hui, est manifeste pour le réfugié palestinien. On ne comprend pas pourquoi les victimes d'un fait de guerre puissent être traitées de manière si disparate ou soient indemnisées de manière si différente selon les cas ou les tribunaux¹⁶. Au travers des deux exemples ci-dessus, nous pouvons conclure que nous nous trouvons dans un cadre juridique international à deux vitesses. D'un côté, nous nous trouvons en présence d'opérations de réparation à grande échelle, déployées en peu de temps et capables de distribuer des indemnités importantes. De l'autre, nous voyons des instances internationales incapables de proposer et d'imposer des mesures de réparation et d'indemnisation, et cela malgré un cadre juridique international bien défini.

Justice réparatrice : la volonté du plus fort ?

Réparer et restituer ne sont donc plus des actes neutres, ils dépendent souvent du bras de fer entre vainqueur et vaincu, plus particulièrement du rapport entre la perte des vainqueurs et les gains du vaincu. À ceux qui trouvent cette perspective d'une naïveté certes sympathique mais peu réaliste, on ne peut que recommander de se référer aux exemples mentionnés ci-dessus concernant les guerres du Golfe en 1991 et de Palestine en 1948.

Nous pourrions aussi rappeler que les victimes de la guerre au Vietnam ou celles du génocide au Rwanda n'ont pas connu cette chance d'être dédomma-

16. Nous renvoyons le lecteur aux cycles organisés par la Cour de cassation et notamment ceux du 5 décembre 2006, « Cycle Risques, assurances, responsabilités 2006-2007 : L'équité dans la réparation du préjudice ».

gées des violations et préjudices subis au cours de conflits souvent violents. À l'inverse, les victimes des attentats du 11 septembre ont déjà été indemnisées à hauteur de 7 milliards de dollars¹⁷. Concernant la guerre du Kosovo en 1998-1999, la Commission des réclamations immobilières du Kosovo est aussi en train de mettre en place les procédures d'indemnisation et de restitution des biens. À l'évidence, la notion de préjudice et de responsabilité peut être interprétée de façon différente. Il n'existe pas aujourd'hui de normes universellement reconnues.

Il faut noter que le succès de bon nombre de commissions d'indemnisation et de restitution voit le jour grâce à l'agressivité juridique de certains pays. Un bon nombre de ces demandes sont adressées depuis la société américaine en raison du principe de juridiction universelle. L'individualisme des sociétés occidentales crée des conditions particulièrement favorables à l'écoute des doléances, à leur dissémination et à la récrimination au nom des corps souffrants. Prenons l'exemple récent arménien. Suite au génocide, les assurances n'ont pas honoré les dossiers d'assurance-vie souscrits dans la Turquie Ottomane. Malgré le passage du temps et les rachats successifs d'une compagnie d'assurance par une autre, des avocats américains ont retrouvé la trace de ces contrats. C'est pourquoi les avocats des ayants droits ont pu négocier un accord pour obtenir dédommagement, d'abord auprès de la compagnie d'assurance américaine New York Life, puis du groupe français AXA. Aujourd'hui, l'assureur recueille les demandes de réclamations. Voilà de quelle façon peut naître une commission d'indemnisation.

Toujours est-il que nous pensons important que les demandes de dédommagement ne puissent pas être uniquement conditionnées par un principe de réalité financière, la solvabilité du vaincu en tant que débiteur. De nouveau, la CINU peut indemniser car les moyens financiers sont déterminés. Les réfugiés palestiniens, quant à eux, attendrons que la communauté internationale trouve la solution financière. Est-ce équitable ?

Justice réparatrice : des principes clairement énoncés ?

Force est de constater que la fin du XX^e siècle voit l'avènement de l'ère de la restitution et du dédommagement sans pour autant apporter une harmonisation des principes et standards clairs en la matière. Dans bien des circonstances, il n'existe pas de critères standards pour « réparer » ou « restituer ». Comment dédommager les victimes d'une guerre qui ont été privées de leurs biens à la suite de déplacements, comprenant mais ne se limitant pas aux propriétés détruites et à celles placées

17. Voir le rapport final préparé par Kenneth Feinberg sur le site www.usdoj.gov/final_report.pdf.

sous la curatelle de l'occupant ? La réparation couvrira-t-elle la perte de biens ainsi que la perte d'usage et de bénéfices depuis la date de la dépossession ? Pour justifier du passage du temps sur l'argent et l'érosion monétaire, des intérêts peuvent-ils être demandés et sous quelles conditions ? Les souffrances morales et les pertes immatérielles endurées doivent-elles être considérées ?

Pratique et dilemmes des enveloppes globales

Avec les dommages de masse, s'ajoute un problème d'égalité entre victimes. La réparation de dommages de guerres implique des normes dans la définition des préjudices, donc des barèmes ou des forfaits. Toujours une logique de transaction. Une question d'ordre purement économique apparaît : comment répartir une somme globale que la société destine à la réparation d'un type de préjudice/infraction. De plus, comme le laisse supposer Guy Canivet, premier président de la Cour de cassation, la mise en place de barèmes forfaitaires pourrait simplement impliquer la « disparition de la réparation in concreto du préjudice » et donc de la prise en compte des situations individuelles dans l'évaluation du montant du dommage, alors même qu'elle semblerait favoriser l'égalité entre les victimes¹⁸.

La multiplicité et la grande complexité des modes de réparation et des méthodes

La réparation du dommage est aussi subordonnée à la mise au point de principes d'indemnisation et de méthodologies permettant d'évaluer les dommages d'une manière fiable¹⁹. Cet exercice peut s'avérer difficile alors même que les éléments qui composent le dommage sont des biens situés hors marché et dès lors inestimables. De plus, lorsque certaines pertes sont non monétaires, la restitution est rendue difficile par le caractère irréversible de la perte. À ce titre, nous pouvons mentionner les dommages à l'environnement ou à certains biens historiques ou culturels. Comment réparer les actes de vandalisme sur des objets archéologiques ou historiques ? Sur quelles bases monétaires proposer un dédommagement ?

Les économistes ont établi des méthodes théoriques permettant de conférer

18. Cour de Cassation, cycle Risques, Responsabilité, Assurances, 2006

19. Voir le document en anglais « Decision 7 of the governing Council of the United Nations Compensation Commission », 2 May 1991, S/AC.26/1991/7/Rev.1, 17 March 1992, p. 2. Document disponible sur le site Internet de la Commission. Voir la résolution N°3, IOPC Fund Resolution, Pollution damage, FUND/A/ES.1/13, Annex I, October 1980 : « The assessment of compensation is not to be made on the basis of an abstract quantification of damage calculated in accordance with theoretical methods ».

un prix aux biens non-marchands, comme les biens environnementaux, ce qui rend ainsi le dommage chiffrable et donc réparable. Mais ces méthodes économiques ne font pas l'unanimité parmi les régimes d'indemnisation. Le système international d'indemnisation exclut le recours aux méthodes théoriques d'évaluation du dommage pour ne retenir que les préjudices économiquement quantifiables selon des techniques concrètes éprouvées pour tous les types de dommages de pollution. Un exemple : Il circonscrit alors la réparation des atteintes causées à l'environnement aux coûts des mesures de remise en état du milieu marin contaminé.

Prenons un autre exemple, celui du dommage corporel ou de perte de la vie. Prenons un autre exemple, celui du dommage corporel ou de perte de la vie. Plusieurs mesures sont possibles, reflétant différentes conceptions de la valeur de la vie humaines et de la valeur « économique » qui s'y attache²⁰. L'indemnité doit-elle être proportionnelle aux revenus de la victime ? Doit-elle être progressive ou devons nous simplement tenir compte du revenu disponible, c'est-à-dire le revenu disponible après déduction des dépenses de la vie quotidienne. Le problème est ardu et les pratiques actuelles ne permettent pas de dégager un corpus méthodologique clair. Ainsi, au regard des différentes méthodes retenues, le coût de la vie pour un employé du World Trade Center et un employé d'une société au Koweït, est très différent en valeur monétaire et cela pour une personne d'un âge et état physique identique.

La question épineuse du délai

La question du délai entre le moment des spoliations et le temps des exigences de justice se révèle capitale. Il paraît évident que le délai temporel doit être raisonnable afin de préserver impérativement la crédibilité de la procédure. Et surtout, plus le temps passe, plus il est difficile de constituer le dossier et d'apporter les éléments de preuves. Ainsi, nous admettrons bien volontiers qu'il peut être difficile d'évaluer des dommages sur les sites religieux de la guerre de 1948 tandis que les vestiges des mosquées détruites par l'armée Iraquienne en 1990 sont toujours visibles.

Du point de vue pratique, les demandes de restitutions ne devraient s'étendre au-delà d'une certaine limite. Plus on recule dans le temps, plus il devient difficile d'alimenter la mémoire de la perte. Au fil du temps, la demande de restitution semble à la fois moins pertinente au regard de communauté internationale, voire des victimes elles-mêmes.

20. Voir l'excellente analyse de Pierre-Yves Geoffard sur le sujet du dommage corporel (2006), « L'équité dans le financement du système d'indemnisation du préjudice corporel », Cour de Cassation, cycle Risques, Responsabilité, Assurances.

Le retour de l'exigence de la morale

Il apparaît évident que le vainqueur d'un conflit doit être encouragé non par le droit, car c'est le droit qui lui permet de faire les demandes en vue de recouvrer ses biens, mais par la morale, une exigence d'humanité qui l'engage à trouver la bonne solution de réparation vis-à-vis de son ancien ennemi. Afin de permettre aux procédures d'indemnisation de jouer pleinement leur rôle de réparation et d'instrument de vérité, il faut bien entendu s'assurer de la bonne foi des parties à s'insérer dans la démarche. Ainsi, la demande d'une des parties ne saurait être excessive, elle ne doit pas avoir pour effet de déposséder l'autre partie. Il faut aussi établir une autre distinction tout à fait nette entre le droit privé, dont relèvent les questions de commerce de biens volés, et le droit public, où seule règne la souveraineté.

Il convient aussi de mettre en avant les dangers d'un processus qui est de plus en plus commun aujourd'hui. La multiplication des demandes et aussi la possibilité de décréter une guerre au nom du principe de restitution est une éventualité qu'il convient d'appréhender. Pour prévenir une telle tentation du recours aux armes, le droit doit avoir pour fonction de désamorcer l'agressivité des plaignants en instaurant des principes fiables et réguliers de réparation, à la faveur d'un dédommagement légitime des demandes de réparation et de restitution.

Notons, finalement, que les principes de l'éthique de la justice du dédommagement semblent peu adaptés, en l'état, aux formes de guerres qui semblent prévaloir dans le monde contemporain. Pour ne donner que deux exemples, les principes selon lequel la justice réparatrice s'applique à des conflits majeurs (Koweït, Balkans, 11 septembre, etc.) impliquant une ou des puissances mondiales, ne prend pas en compte le phénomène des guerres civiles ou conflits mineurs, qui opposent des groupes d'individus à leur propre État. Les conflits localisés dans des zones peu stratégiques risquent de ne jamais connaître d'opération de réparation et échappent au principe de la justice de la peine. Cela est moralement inadmissible.

Dans cet article, nous n'avons pas eu la prétention d'aborder toutes les facettes de ce sujet de la justice du dédommagement et de la peine qui demeure complexe. Plus simplement, nous avons souhaité resituer quelques traits marquants du phénomène récent qui consiste à vouloir « réparer » ou « indemniser ». Nous avons affirmé que la fin du XX^e siècle voit l'avènement de l'ère de la réparation et du dédommagement. Là où la théorie de la guerre juste concerne avant tout d'une réflexion morale sur les buts et les moyens de la guerre à partir d'une vision éthique des interactions humaines, la notion de dédommagement renvoie à la nécessité pour un agresseur de dédommager à la fois collectivement et individuellement les victimes de l'agression selon une logique financière prédéterminée.

L'analyse qui précède s'est aussi attachée à souligner les raisons qui font que, même avec les meilleures intentions du monde, la notion de réparation et de restitution reste source de nombreuses interprétations possibles. En nous posant la question fondamentale de l'équité d'une justice réparatrice de la perte humaine dans toute sa singularité, nous voyons que c'est plutôt l'inégalité de traitement des victimes d'un conflit à un autre qui l'emporte. Pourquoi ? Nous avons identifié plusieurs causes possibles en passant par, d'une part, la complexité des réglementations et des procédures internationales de réparation des torts commis en temps de guerre, et, d'autre part, la multiplicité des principes d'indemnisation applicables selon l'origine des dommages. Nous avons aussi mentionné que la notion de réparation est trop souvent ancrée dans le rapport de force entre le vainqueur et le vaincu, laissant à la marge certains types de conflits pour lesquels aucune réparation ou restitution ne serait être envisagée.

Une dernière remarque pour finir. Aujourd'hui, un terrain propice existe pour faire émerger une véritable justice de la peine et du dédommagement, avec ses principes et méthodes harmonisées. En effet, jamais les opérations d'indemnisation n'ont été aussi nombreuses, les souverains belliqueux étant plus régulièrement amenés à réparer ou restituer. De plus, le marché et, notamment les entreprises, emboîtent le pas et deviennent tout à fait sensibles à cette évolution, d'où l'essor des procédures internationales d'arbitrage, ou le recours plus systématique à la médiation, dans un seul but, apporter un dédommagement approprié aux personnes lésées par les voies les moins coûteuses.

En conclusion, nous indiquerons qu'il est important que la conception de réparation et de restitution puisse concilier humanité et raison. Elle doit privilégier une délimitation des demandes acceptables de réparation et de restitution qui engage les parties et les États dans un processus équitable. Il importe avant tout de définir une logique commune pouvant harmoniser les procédures en vue d'une plus grande recherche d'équité. Cette montée en généralité de l'exigence financière doit permettre une réflexion sur les principes ainsi que sur les motivations de l'acte de dédommagement²¹.

Thierry SÉNÉCHAL
22 bis, rue Schnapper
78100 Saint Germain en Laye

21. Colonos, Ariel (février 2002), « De la réparation à la restitution : Trajectoires philosophiques d'une histoire », *Raisons politiques* n° 5, Presses de la Fondation nationale des sciences politiques, p. 157-169.

BIOGRAPHIE DE L'AUTEUR

Thierry Sénéchal est Conseiller technique pour deux dossiers des négociations sur le statut permanent entre Israël et Palestine (Réfugiés de la guerre de 1948 et occupation de 1967). Il est ancien fonctionnaire du Conseil de sécurité des Nations unies pour lequel il a notamment suivi la mise en place des programmes de dédommagement et de restitution de la guerre du Golfe. Il a aussi conseillé le Bureau de la Coordination de la Prévention des Risques de l'ONU sur des questions de désarmement, notamment en Afrique centrale. Récemment, il est intervenu dans plusieurs procédures arbitrales internationales pour des litiges liés aux dommages de guerre civiles, notamment celles du Congo, Nigeria, Angola, Liberia, et République Centre Africaine. Il est diplômé des universités de Harvard, de Londres, et de Columbia (Phi Beta Kappa). Il est ancien Sloan Fellow du Massachusetts Institute of Technology (MIT) au sein duquel il a travaillé avec Geoffrey E. Forden, ancien directeur de la Commission de contrôle, de vérification et d'inspection des Nations unies. Thierry Sénéchal est Professeur associé à l'Institut des études politiques de Paris (Master in Public Affairs).

L'auteur précise que le contenu de l'article n'engage que lui-même. L'auteur peut être joint à thierry.senechal@post.harvard.edu.

Thierry Sénéchal – *Existe-t-il une guerre juste ? Dédommagement, réparation, restitution : instruments de « vérité » ?*

Résumé : Le souci de réparer les torts commis en temps de guerre est devenu une réalité incontournable, l'exigence de compensation se faisant entendre à l'échelle planétaire. Pourtant, selon la nature des conflits, la notion de préjudice et de responsabilité peut être interprétée de façon différente, laissant la porte ouverte à certaines inégalités de traitement des victimes. Le manque de normes universellement reconnues pour réparer et restituer, la profusion d'instances d'indemnisation et la multiplicité des méthodes d'évaluation des dommages ne favorisent pas l'émergence d'un dessein d'ensemble. De plus, trop souvent encore, réparer et restituer ne sont pas des actes neutres et dépendent souvent du bras de fer entre vainqueur et vaincu, plus particulièrement du rapport entre la perte des vainqueurs et les gains du vaincu.

Mots-clés : Guerre juste – Justice de la peine – Indemnisation – Réparation – Restitution.

Thierry Sénéchal – *****?

Summary : The desire to repair the wrongs committed in war is an unavoidable reality today, and demands for compensation are being voiced the world over. Yet, according to the nature of the conflict, the notion of injury and responsibility can be seen in greatly differing lights, leaving the door wide open to vast inequality of treatment between vic-

tims. The absence of a universally recognised set of norms in the matter of amendment and restitution, the rapidly mounting instances of compensation and the manifold methods for evaluating injury do little to help us establish an overview. Moreover, the act of amendment and restitution is far from neutral in intention and is often the stakes of a power struggle between victorious and vanquished parties, more particularly in relation to what is seen to have been lost by the victor and gained by the conquered.

Key-words : Just War – Just Sentencing – Compensation – Amendment – Restitution.

Génocide et ethnocide : exterminer pour survivre

Mounir Chamoun

*«Heureux ceux qui sont morts dans une juste guerre
Heureux les épis mûrs et les blés moissonnés ».*

Charles Péguy

*« Toutes les guerres sont civiles,
parce que c'est toujours l'homme qui tue l'homme ».*

Buffon

Parler de génocide et d'ethnocide dans un colloque consacré à la guerre juste peut paraître insolite, tant ils constituent l'envers de la guerre et plus encore de la guerre juste. Le processus génocidaire est ce que le genre humain a inventé de plus cruel et de plus pervers : le mal y est érigé en bien, absolutisé et justifié pour la sauvegarde de la race ou la pureté de la nation. Le vingtième siècle en a connu plusieurs et ne cesse d'en connaître ou d'en produire, le vingt et unième lui emboîte le pas, en enregistrant ça et là des massacres de populations dans la pire tradition tribale ou totalitaire. Tuer, supprimer, exterminer l'autre est une constante de l'Histoire et les polémologues ont toujours mis l'accent sur la permanence du phénomène guerre dans le parcours du genre humain (G.Bouthoul). La Bible en est une illustration éclatante. Et dans l'Histoire en général, depuis l'aube de l'humanité, le temps de guerre dépasse de loin le temps de paix.

Ainsi les guerres et les génocides du XX^e siècle se sont soldés par quelque deux cents millions de morts. Elie Wiesel, répète dans ses interventions télévisées comme dans ses écrits, qu'il y a en permanence sur notre planète près de

35 points chauds d'affrontement et que malgré les progrès de la civilisation dans la majorité des pays constitutifs des Nations unies et les traités de coopération, la conflictualité et l'agressivité meurtrière n'ont pas diminué d'intensité ni de cruauté.

Si j'attache une importance particulière au processus génocidaire, c'est parce, sous-tendu par des tendances racistes, il se maintient partout où des conflits éclatent : c'est bien le cas actuellement du Darfour, de l'Irak, de l'Afghanistan, du Sri Lanka, et de temps à autre, de l'Inde ou d'autres pays à composition pluriethnique. Un tel processus est toujours accompagné de l'idée d'épuration ethnique, concept totalement opposé au respect de la nature humaine dans sa diversité tel que défini dans la convention des droits de l'Homme, bafouée un peu partout et même dans les démocraties les plus avancées. Le propre de la réponse au génocide, sauf dans la situation exceptionnelle de la Shoah, c'est de transformer les attaqués en citoyens qui se définissent un droit de réponse et qui s'établissent ainsi dans une guerre défensive qui devient alors juste à leurs yeux. Nous avons connu, au Liban, durant les longues périodes de guerre, quelques relents de la menace génocidaire, sous forme d'extermination de l'autre pour des raisons liées à l'appartenance confessionnelle, couvrant ainsi le champ particulier du racisme religieux, forme moderne des pratiques de l'intolérance et de l'extermination sur fond de justification légitimée par la croyance en Dieu comme cela peut bien être le cas pour le judaïsme, le christianisme ou l'islam, pour ne parler que des religions monothéistes ou religions du Livre.

1. L'EXPÉRIENCE PERSONNELLE DE LA GUERRE ET DE L'INSTABILITÉ POLITIQUE QUI EN DÉCOULE

Permettez-moi, avant d'aller plus loin dans mon analyse, de vous faire part de mon expérience personnelle de la guerre et de ce qu'elle a pu laisser comme traces en moi, devenues avec le temps, dans le sens précisé par Samir Stifanos, des traumatismes cumulatifs, facilement réveillés par un après-coup approprié à un moment du déroulement de la vie psychique. À la fin du mandat français sur le Liban (en 1943) j'ai connu, enfant, sur le territoire libanais la guerre fratricide française entre gaullistes appuyés sur les Britanniques et les Français appelés vichistes. Adolescent je fus témoin dans le cadre de la vie quotidienne, des premiers assassinats politiques qui ébranlèrent l'indépendance encore très fragile du pays et de la formule démocratique héritée de la troisième république française. Jeune adulte, j'ai connu les affres de la première guerre civile au Liban en 1958, qui devint vite une guerre confessionnelle après avoir été un conflit entre nassériens unionistes et Libanais souverainistes (déjà !). Puis ce fut la guerre libano-palestinienne de 1973 durant laquelle être libanais devenait un danger réel dans certaines régions dominées par les Palestiniens. Beaucoup

de personnes furent assassinées, de part et d'autre, pour leur appartenance ethnique ou nationale. Le plus dur et le plus durable à la fois fut l'explosion du pays durant les longues années 1975-1991. Guerres des autres sur le sol libanais, d'abord palestino-libanaise puis syro-libanaise, pour se transformer enfin en guerre libano-libanaise, islamo-chrétienne, intra musulmane et intra chrétienne, cette période a produit plus de cent mille tués, plus de trois cent mille blessés dont une majorité de handicapés à vie. C'est pendant cette période que j'ai perdu huit membres de ma famille directe, mon appartement et mon cabinet atteints et incendiés deux fois, moi-même blessé à deux reprises en portant secours à des blessés ou à des brûlés dans les rues, en les transportant dans les hôpitaux. Puis vint l'été dernier, en juillet-août 2006, ces trente et uns jours de guerre israélo-libanaise (Tsayah-Hezbollah) qui détruisit une très grande partie de l'infrastructure en ponts et chaussées, logements très nombreux détruits, régions entières rayées de la carte, entreprises, dépôts de carburants, pistes de l'aéroport, centrales électriques, amplifiant le déficit du budget de l'État de plus de neuf milliards de dollars. Durant toute cette période de grand danger, le sujet expérimente autant la fragilité de l'existence personnelle que l'impunité, doublée du sentiment d'abandon par la communauté internationale qui laisse un pays faible, sans capacité de défense et sans aviation, subir les assauts d'une armée suréquipée et aveuglée par son orgueil d'omnipotence. La déception profonde à laquelle fait allusion Freud, dans ses écrits sur la guerre, fut mienne tout au long de cette période, avec l'interrogation lancinante : qu'est-ce que la guerre, pourquoi la guerre ? Me vinrent alors à l'esprit des séquelles d'informations relatives aux fonctions économiques de la guerre, de ses effets de régulation démographique en liaison avec les propos de Malthus, ou mieux, la conception hégélienne de la guerre, confirmant une nation dans son identité et consolidant sa structure et sa solidarité face à l'ennemi. C'est là pour Hegel, l'essence de sa fonction historique. Toute cette argumentation ne console pas de la tristesse et du désarroi du moment. Freud est évidemment plus convaincant dans « Considérations sur la guerre et sur la mort » (1915), lui qui avait assisté au désastre de la première guerre mondiale qui l'avait privé de certains membres de sa famille directe. Dans cet écrit, il ne fait pas de tout allusion au génocide arménien perpétré par les Turcs. Il n'en a pas eu connaissance, visiblement, disent les historiens.

Dans sa réponse en 1932 à la question d'Albert Einstein : « Pourquoi la guerre ? », on retrouve le même Freud aussi profondément heurté par les désordres produits par la haine dans des pays civilisés, le même Freud naïf qui souhaiterait résoudre les problèmes de l'humanité déchirée par les atrocités des guerres, par la bonté retrouvée, par le triomphe des pulsions de vie, de l'Eros, face aux ravages de la pulsion de mort. Freud aurait certainement perdu cette naïveté première, que je lui attribue, s'il avait suffisamment vécu pour être témoin de la Shoah et de toutes les atrocités commises par l'Allemagne nazie. L'idée

constante dans l'œuvre de Freud fait allusion à la régression grave ans les acquis de l'humanité et à la désillusion qui en découle en référence à l'homme blanc, occidental et civilisé comparé à l'homme des origines. Il nous engage également à méditer sur le « tu ne tueras point » de la Bible, en précisant qu'on n'aurait pas interdit ce qui n'est pas consubstantiel à la nature humaine. Et c'est plus tard qu'il fera appel aux pulsions de mort, dans la configuration complexe de l'être humain, pour expliquer les aptitudes meurtrières de l'homme.

2. LE GÉNOCIDE ET LE PROBLÈME DES DIFFÉRENCES

Freud voit dans l'origine de la guerre entre les peuples la perception des différences et considère que tant que ces différences persisteront, il y aura toujours des guerres. Et pourtant certains régimes politiques, appuyés sur des idéologies aussi perverses que puissantes, ont essayé de réduire les différences ou de les enrayer (le cas du bolchevisme soviétique). D'autres régimes ont procédé à la conversion des natifs d'un pays pour faire dépasser les antinomies religieuses et introduire ainsi une plus grande chance de paix civile. Mais, est-il possible, dans la réalité, de réduire les différences ou de les éradiquer ? Est-il possible de faire dépasser la permanente tentation de l'épuration ethnique qui surgit de temps en temps dans certains pays rongés par la guerre civile ?

Qu'elle soit appuyée sur la race, la couleur de la peau, la langue ou la religion, la différence, petite ou grande, gêne sur le plan identificatoire parce qu'elle introduit une brèche dans l'harmonie supposée d'une nation ou porte atteinte au sentiment d'appartenance collective. Elle gêne certes, mais elle inquiète également parce que si elle permet un regroupement antagoniste des autres en groupe distinct, elle pourrait alors entraîner rivalité et hostilité parfois dangereuses. C'est bien ce thème qu'aborde Tzvetan Todorov dans son livre intitulé « Nous et les autres ». C'est là aussi que prend racine le désir d'exterminer l'autre pour survivre dans la mesure où la gêne et l'inquiétude peuvent se muer en menaces, instaurant du coup une sorte d'inimitié permanente.

La différence finit également par induire une compétition ou une rivalité exacerbées sur les plans du savoir comme celui de l'avoir entre les diverses communautés constitutives d'une nation ou d'un pays qui creuse les oppositions et diminue les chances de l'entente et de la coopération. C'est aussi le départ de l'instauration des comparaisons infériorisantes dont le destin est de susciter une conscience de classe et des conduites de rejet amplifiant les antagonismes. Au Liban, par exemple, les Chrétiens se considèrent comme appartenant à une culture plus élevée que les musulmans, les musulmans sunnites déconsidèrent les chi'ites, relégués au rang de parents pauvres de l'Islam. Ce sentiment de classe provoque chez une partie de la population la perception de l'autre comme un obstacle au progrès de la communauté et finit par justi-

fier des intentions meurtrières et un désir d'extermination de l'exogène. L'autre doit être classé comme un ennemi à tous égards, pour légitimer massacres, bombardements, mutilations et prise d'otages en toute impunité. Ce fut bien le cas du Liban durant les années noires de la guerre civile de 1975 à 1991, périodes où tous les massacres au nom de la religion ou de l'harmonie confessionnelle furent justifiés. Durant plus de seize ans, la population libanaise aura vécu sous la hantise de l'extermination réciproque, ajoutant à la déchirure nationale un lot important de traumatismes dont nous continuons à subir les effets psychopathologiques, pour nous-mêmes comme pour nos patients, jusqu'à ce jour.

En réalité, tous ces sentiments prennent appui sur un atavisme ancestral qui n'a d'autre nom que le racisme, toujours alimenté par la conscience de la différence. Nous le constatons quand nous examinons attentivement la situation d'un grand nombre de pays à composition démographique plurale ou multiconfessionnelle comme le Liban, Chypre, l'Irak, l'Irlande, le Canada, l'Inde et beaucoup d'autres pays, comme l'ensemble des pays constitutifs de l'ex-Yougoslavie : la Serbie, la Croatie, le Kosovo, la Bosnie, et aujourd'hui la Belgique aux prises avec les différences d'appartenance linguistique et culturelle. Permettez-moi de vous donner quelques exemples anecdotiques relevés çà et là et qui en disent long sur ce problème des différences meurtrières. Au Liban, un devoir de rédaction donné à des jeunes élèves d'un collège maronite à Byblos, au plus fort des luttes entre Chrétiens et Musulmans, en 1976-77 était ainsi : « Montrez en quoi une jeune fille chrétienne est différente d'une jeune fille musulmane ». En Argentine les immigrés d'origine libanaise ou syrienne, étaient appelés « Turcos de mierda » ; les Polonais, « Polakos pata sucia ». Les Québécois nomment « minorités visibles » les néo-canadiens de races noires ou asiatiques. Tout cela pour dire que qui dit différence dit résistance à l'acceptation de l'autre et exclut de ce fait la tolérance, vertu en soi négative, mais qui permet la cohabitation dans la paix d'ethnies différentes ou de communautés aux intérêts antithétiques. Le problème grave dans l'attitude génocidaire est que les massacres sont souvent commis en toute bonne conscience. Il a fallu ces dernières années et peut-être depuis Nuremberg et aujourd'hui le tribunal pénal international de La Haye pour qu'il ait été possible de mettre fin à l'impunité. Mais nous savons tous que dans ce domaine, il reste encore beaucoup à faire, l'impunité de certains chefs d'État dans des régimes totalitaires demeurant pratiquement totale.

Sur d'autres plans, l'erreur du génocidaire, épris d'épuration ethnique et d'harmonie sociale par éradication des différences, réside dans son ignorance de la dynamique du surgissement de ces dernières. Aucune harmonie sociale n'est éternelle ; les différences se recréent, au fil du temps, dans le climat social le plus apparemment homogène. C'est pourquoi nous préconisons qu'au lieu de vouloir supprimer les différences, mieux vaut œuvrer pour réduire les résistances.

3. LE PROBLÈME DE L'ETHNOCIDE DANS LES SOCIÉTÉS DE CERTAINS ÉTATS CONTEMPORAINS ET PLUS PARTICULIÈREMENT DANS LES EMPIRES TOTALITAIRES

Il s'agit essentiellement de problèmes en liaison avec les cultures identifiantes d'un pays, d'une nation ou d'une société donnée, représentée par la langue et la religion (Renan aurait ajouté la race et la volonté de vie commune). Ces problèmes sont peu abordés par les penseurs contemporains, sauf peut-être par les sociologues et les anthropologues intéressés par les séquelles des empires coloniaux, au cours de la deuxième moitié du XX^e siècle.

Depuis les invasions les plus reculées dans l'histoire de l'humanité, tout occupant a voulu imposer aux populations vaincues, ses lois, sa langue, son mode de vie, sa vision du monde, ses normes de pensée et ses valeurs morales. La colonisation française portait en elle une vision civilisatrice, alors que les socio-économistes ont toujours attribué à la colonisation britannique une intention commerciale. Le point de départ se situe dans une perception de soi comme tenant de la vérité universelle et de ce fait investi d'une mission de conversion des peuples conquis, à la parole bienfaisante et à la culture sous-jacente. Cela impliquait, par voie de conséquence, une lutte, pour ne pas dire une guerre, contre toutes les valeurs autochtones, touchant surtout la langue, la religion, l'histoire et les traits fondamentaux de la culture originaire. On peut considérer que c'est souvent le prix à payer pour l'instauration d'un ordre nouveau ou pour la création d'un ensemble national. On peut penser volontiers à l'œuvre d'un Louis XIV, d'un Garibaldi, d'un José de San Martin et tant d'autres. Mais comment justifier cette lutte contre les cultures d'origine ? Pourquoi ai-je appris durant les premières années de ma scolarité à Beyrouth, dans les manuels qui m'étaient imposés parce que j'étais dans un établissement français, que mes ancêtres étaient gaulois ? J'avais appris plus tard, par des collègues africains, que leurs ancêtres étaient aussi gaulois, parce qu'ils avaient étudié dans les mêmes manuels d'histoire que moi, leur pays comme le mien ayant été colonisé pratiquement à la même époque. Pourquoi la langue bretonne fut-elle interdite, quelque temps, dans le Nord-Ouest de la France ? Pourquoi avoir obligé les pays de la Baltique à parler russe jusqu'à en oublier leur langue originaire ? Pourquoi les Kurdes en Turquie sont sans papiers, sans école, sans langue, alors que dispersés dans quatre pays différents, eux qui forment un peuple homogène de plus de trente millions d'âmes ont conservé leurs coutumes et leur histoire, malgré toutes les persécutions directes subies à travers les générations ? Certes l'ethnocide n'est jamais accompli d'une manière brutale ou sanguinaire. Il est le fruit d'une lente progression dans la contrainte dont l'objectif est de tuer l'identité des personnes et des collectivités pour leur faire adopter une identité nouvelle.

Ce qui est vrai pour la culture en général l'est aussi pour les religions. Je fais allusion ici à toutes les conversions forcées obtenues *manu militari* dans les

premiers temps des conquêtes coloniales. On pourrait facilement illustrer ce propos en rappelant aussi bien les péripéties de la *Pax romana* que l'extension de l'empire soviétique jusqu'à son effondrement en 1989. La Russie soviétique avait en effet entrepris une paganisation des pays chrétiens par une série de mesures visant à remplacer la foi, la pratique religieuse ou même l'expression du besoin de croire par les impératifs du matérialisme historique propre à la pensée de Karl Marx et de ses interprètes. C'est dans ce sens qu'il faut aussi comprendre les persécutions religieuses ayant eu lieu en Chine populaire pendant des décennies. Ou l'éradication des coutumes locales dans les pays d'Amérique latine, pour les remplacer par un folklore importé et imposé au nom de l'harmonie de la nation future à créer. Nous touchons ici du doigt le problème des cultures dominantes qui finissent par absorber les cultures locales ou particulières, enlevant par là au citoyen-sujet qui nous intéresse, les assises mêmes de sa personnalité et de sa vie psychique intime. Pour moi, l'ethnocide est une guerre pernicieuse, aussi meurtrière, sinon davantage, que les guerres armées, destructrices des vies et des biens ; c'est bien de destruction psychique dont il est question, justifiée par l'impératif de la domination culturelle, question qui nous intéresse en tant que psychanalyste dans une perspective d'ethnopsychanalyse.

4. LES GUERRES SAINTES : CROISADES ET JIHAD ISLAMIQUE

Évoquer le problème des guerres saintes, aussi bien les Croisades que le jihad islamique, revient à réfléchir sur la justification, par le recours à Dieu et à sa volonté, de conflits multiples depuis l'aube de l'Histoire, à mi-chemin entre les génocides et les ethnocides. Récupérer une Terre sainte ou chasser l'infidèle de la terre conquise, forcer l'incroyant, l'arme au poing, à apostasier ou à se convertir, toutes ces récupérations ou ces conquêtes ont été accomplies dans le sang, créant ainsi, dans toutes les religions, victimes et martyrs. Il a fallu attendre longtemps pour que la liberté religieuse, de croyance et de pratique, soit reconnue et respectée et qu'elle fasse enfin partie des Droits de l'homme inclus dans les chartes de quelques rares pays démocratiques. Le drame actuel du Darfour est la preuve patente qu'un tel esprit règne toujours et qu'il est très difficile de le faire disparaître, malgré les efforts déployés par les Nations unies. Durant la guerre fratricide, du Liban, entre 1975 et 1991, Ma' ammar Kadhafi avait suggéré comme solution à la crise meurtrière et à l'ensemble du problème libanais, la conversion des Chrétiens à l'islam, pour éviter les effusions de sang. « Poursuis l'infidèle, tue-le, jusqu'à ce qu'il se convertisse » préconise le texte coranique. Et ne sont pas en reste, les actes forcés de conversion, comme les massacres, dans la chrétienté historique.

D'où peut donc procéder une telle conviction ? Ramener tout humain vers

la religion révélée par le Dieu unique et fondre dans la même foi la diversité humaine, pour le salut de l'âme de chacun, c'est la définition même de l'œuvre messianique, conforme à la volonté divine, du moins telle qu'interprétée par les hommes. Évangéliser, convertir, harmoniser, anéantir les différences pour satisfaire le Créateur en étendant son règne, jusqu'aux confins de la terre, c'est justement ici que s'opère le glissement du théologique au politique. La question qui se pose au psychanalyste est de savoir comment des êtres humains peuvent adhérer à de telles perspectives destructrices, comment s'opère ce mécanisme de soumission des esprits pour que des actes de mise à mort deviennent possibles, sans aucun recul et sans dimension critique, sans retour à sa conscience d'homme, devant respecter la vie des autres hommes ? On pourrait expliquer la chose dans la perspective freudienne de *Psychologie des masses et analyse du moi*, héritée en partie de la théorisation de Gustave Le Bon, le sujet étant fasciné par un leader au point d'en perdre tout discernement personnel. Ce dont il s'agit ici c'est une fusion dans la volonté divine, explicite ou supposée, qui motive, en toute bonne conscience, la conduite du sujet, même quand il s'agit de tuer ou de massacrer massivement certaines populations, pour se conformer à cette volonté et accomplir le dessein de Dieu. Si dans certains pays au régime théocratique ou, tout aussi bien totalitaire, la psychanalyse est tant refusée ou persécutée, c'est parce qu'elle introduit la sédition, la subversion et la révolte dans les cœurs et les esprits et qu'elle risque de miner l'idée même de pouvoir absolu. C'est d'ailleurs l'une des raisons, comme nous l'avons montré dans d'autres écrits, du retard de la pénétration de la psychanalyse en pays d'islam. Il en fut de même pour la pensée chrétienne médiévale qui avait cours au moment où furent décidées et mises en place les Croisades. D'ailleurs l'accueil réticent de l'Église catholique pour les idées freudiennes, dès leur publication, n'avait pas d'autre justification. L'idéal religieux est-il aujourd'hui partout libéré de cette contrainte ? Il est fort difficile de le confirmer quand on est témoin de tout ce qui s'accomplit toujours au nom de Dieu, comme nous l'avons signalé plus haut, alors que les religions monothéistes continuent à affirmer que leur message essentiel est fait d'amour, de don et d'acceptation. Il faut avouer que l'implication du religieux, dans la vie de beaucoup de nos patients est telle, que le travail analytique s'en trouve hypothéqué et lesté.

Je voudrais conclure ces propos en réfléchissant avec vous sur la guerre et son rapport avec le sujet, face à la mort donnée, qu'il s'agisse d'une guerre provoquée et voulue, ou d'une guerre défensive subie. La décision de guerre n'est jamais, en réalité, le fait de la personne elle-même ; au mieux c'est l'État qui en décide. Mais accepter le fait de tuer ou d'être tué est une démarche qui ne s'accomplit que si un travail de deuil sur soi-même est effectué. Je l'appelle plus volontiers, un travail de deuil partiel et anticipé. C'est le travail qu'effectue toute personne au déclin de sa vie quand par exemple des pertes sensorielles font décliner ses potentialités. Mais dans le cas de la guerre, la mort est plus

présente, plus imminente et ne peut y aller que celui qui a consenti à mourir pour une juste cause, du moins à ses yeux.

Mounir CHAMOUN
11, rue Emile Dubois
75014 Paris

Rectorat de l'Université Saint-Joseph
Rue de Damas
B.P.17-5208 Mar Mihaël, Beyrouth 1104
2020 Liban

Mounir Chamoun – *Génocide et ethnocide : exterminer pour survivre*

Résumé : Génocide et ethnocide se situent dans les plus grandes injustices que l'humanité a connues et constituent l'envers de la guerre juste dont il est question dans ce colloque. Les évoquer c'est permettre de réfléchir sur les dimensions de la haine destructrice et sur ce qui peut pousser collectivement des hommes à vouloir exterminer des peuples entiers, sous le couvert des différences et de tout ce qu'elles recèlent comme potentialité de menaces ou de désordres sociaux. Si parfois l'argument fallacieux de la race peut les justifier, le plus dangereux, aujourd'hui c'est que c'est la religion et l'appui sur la volonté divine, servent d'appui pour entraîner, impunément, des nations entières à entreprendre des massacres collectifs, tant sur les personnes physiques dans le génocide, que sur les cultures identitaires dans les ethnocides.

Mots-clés : Génocide – Ethnocide – Épuration ethnique – Différences – Menaces existentielles – Soumission – Volonté divine – Guerres saintes – Extermination – Survie – Harmonie culturelle.

Mounir Chamoun – G*****

Summary : Genocide and ethnocide figure among the greatest injustices humanity can experienced and are the hidden face of the just wars this symposium is examining. Yet studying genocide and ethnic cleansing allows us to consider the full dimensions of hatred in its most destructive guise and see what drives men collectively to seek to exterminate entire populations, in the name of their differences or the potential threat or social disorder those populations embody. Sometimes, such crimes hide behind the deceptive mask of racial hatred. Today, more dangerous still is religious belief and the conviction that crime is committed in accordance with Divine will. This can lead whole nations to embark on collective massacres in all impunity, slaughtering not only people physically in genocide, but also wiping out their cultural identity in ethnocide.

Key-words : Genocide – Ethnic Cleansing – Differences – Threat to Existence – Submission – Divine Will – Holy War – Extermination – Survival – Cultural Harmony.

Fortifier la justice ou justifier la force ?

Jacques Vigneault

« Sans doute, l'égalité des biens est juste ; mais ne pouvant faire qu'il soit force d'obéir à la justice, on a fait qu'il soit juste d'obéir à la force ; ne pouvant fortifier la justice on a justifié la force, afin que le juste et le fort fussent ensemble, et que la paix fût, qui est le souverain bien. »

Pensées, Pascal, [299-81], p. 137.

En conjonction avec l'intitulé de cette table ronde établissant une liaison entre *droit* et *violence*, j'ai choisi ce titre et cette pensée de Pascal dans la perspective d'un prolongement anticipé de ce que Freud théoriserait à son tour dans « Actuelles sur la guerre et la mort » (1915) et « Pourquoi la guerre ? » (1933) quant au *droit* reposant sur la *violence* au lieu de l'antinomie que ces deux termes devraient évoquer au regard de l'esprit épris d'idéal. Ainsi nous trouvons-nous d'emblée plongés au cœur d'une problématique pour laquelle nous ne disposons d'aucune solution spéculative qui nous permette de surmonter le paradoxe de l'enracinement de la justice dans la violence, la vengeance et la guerre. Lorsque seule la force peut assurer le droit du plus faible, il importerait alors d'assurer la force du droit. Ce serait là le problème insurmontable du rapport entre la force et le droit qui ne connaîtrait que des solutions au coup par coup et qu'ont – malgré l'échec assuré de toute théorisation à ce sujet – tenté de systématiser les penseurs de la doctrine de la guerre juste et injuste.

Il y a longtemps que la guerre est un fait de société dont l'origine a été conçue de façons diverses, voire contradictoires. Depuis le début du XX^e, jamais l'humanité n'aura vécu, en si peu de temps et dans autant de régions, autant

d'affrontements armés considérés comme les plus meurtriers de l'histoire. Si la guerre est un mal, la guerre à outrance avec l'inégalité des forces en présence auraient rendu ce mal absolu, donnant ainsi à l'action terroriste toute sa légitimité. Tant et si bien que la doctrine classique de la guerre juste serait désormais devenue pour d'aucuns complètement obsolète. Pour autant, le pacifisme et l'idéologie humanitaire ne sont pas parvenus à domestiquer le monde qui se révèle de plus en plus dangereux ; loin de disparaître la guerre se transforme. En témoigne le fait qu'aucune puissance mondiale ne peut plus aujourd'hui assurer seule sa sécurité. À l'heure du terrorisme planétaire et des grandes refontes idéologiques, la réflexion psychanalytique sur la violence et la guerre conserve-t-elle une certaine pertinence ? Si oui, qu'auraient encore à nous dire sur l'origine de la violence humaine les deux écrits de Freud : « Actuelles sur la guerre et la mort » (1915) et « Pourquoi la guerre ? » (1933) ?

ORIGINE DE LA VIOLENCE HUMAINE DANS LA TRADITION CORANIQUE, UNE VARIANTE DE *TOTEM ET TABOU*

Dans *La psychanalyse à l'épreuve de l'Islam*¹, Fethi Benslama, mentionne que le Coran et la tradition islamique font du meurtre fraternel d'Abel par Caïn le meurtre fondateur de la violence humaine. Ce qui en ferait le *meurtre original* par excellence, serait que, contrairement à la tradition chrétienne qui fait d'Abel la figure du juste et de la cause juste, le non-violent, le généreux, celui dont l'offrande a plu à Dieu, celui qui est du côté de la loi et qui est essentiellement bon et de Caïn, la figure de l'injuste et de la cause injuste, le violent, l'envieux, l'avare, celui dont l'offrande n'a pas été agréée par Dieu, qui agit dans l'illégalité et est essentiellement mauvais, la tradition coranique nous propose – et ce serait là tout son intérêt – une version non-manichéenne du conflit entre les deux frères. Au lieu de nous présenter d'un côté la haine de Caïn et de l'autre l'innocence d'Abel, elle nous met en présence de deux haines étroitement enchevêtrées, l'une appelant l'autre et aucune n'étant plus *juste* ou plus *injuste* que l'autre. Caïn, bien sûr, a tué Abel, mais ce dernier a délibérément appelé sur lui ce meurtre. Une des raisons pour lesquelles ce fratricide serait prototypique autant que fondateur de toute violence à venir c'est que de quelque côté qu'on la considère, il n'y aurait aucune issue juste à cette confrontation : tous deux victimes, tous deux coupables. Comme dans tous les conflits qui se construisent sur la dialectique du maître et de l'esclave tel que l'évoquait Sophie de Mijolla-Mellor dans sa communication de Montréal, en janvier 2006, intitulée « Pour « quoi » la guerre ? » et ainsi que l'écrivait le phi-

¹ Benslama, Fethi, *La psychanalyse à l'épreuve de l'Islam*, Aubier, La psychanalyse prise au mot, Paris, 2002.

losophe Alain : « Les passions ont cela de redoutable qu'elles sont toujours justifiées par les faits ; si je crois que j'ai un ennemi et si l'ennemi supposé le sait, nous voilà ennemis [...] On voit que de telles guerres n'ont d'autres causes qu'elles-mêmes. »

« Il n'y a donc pas, écrit Benslama, d'un côté la haine de Caïn et de l'autre l'innocence d'Abel ; il y a chez Abel aussi une volonté effrayante de pousser Caïn vers l'extrémité de l'acte. Elle [cette volonté] soutient le meurtre, va même au-devant de lui, afin que Caïn reçoive le châtement suprême de l'enfer. Abel dit en quelque sorte : tu veux me tuer, alors me voici déjà mort et de ce point où je suis supposé mort, je te dis que je me laisserai tuer pour que tu ailles en enfer.² » Dans une telle perspective, de quel côté situer la haine ?

Où est la responsabilité, demande Benslama ? Où est le juste et où est l'injuste, serais-je, quant à moi, tenté de demander ? Chez celui qui est prêt à tuer, ou chez celui qui s'offre sans combattre et de façon provocante à la réalisation du meurtre afin que l'autre soit éternellement damné ? Pour que l'un soit décrété meurtrier, coupable et injuste et soit justement châtié, l'autre est prêt à sacrifier, sans aucun souci de soi, sa propre vie. On rencontrerait, dans la posture d'Abel, la figure originelle du terroriste qui n'accorde à la sauvegarde de sa vie aucune valeur en regard du triomphe de ses convictions. Comme le note Benslama : « le mal n'est pas seulement du côté de celui qui refuse la loi de l'échange, mais aussi du côté de celui dont la parole, en collant à la loi, soutient le désir de Caïn de tuer [...] pour faire triompher, à travers sa propre mort, cette loi.³ » Quel meurtre doit-on alors considérer comme le plus *injuste* : la suppression physique d'Abel par Caïn ou « le meurtre d'âme » de Caïn par Abel ?

Pour plus d'intelligence de ce récit mythique du premier meurtre fondateur de la violence humaine selon le Coran, nous ne pouvons faire l'économie des motifs et des enjeux du conflit tel que relaté par la tradition coranique.

Dans le récit coranique, Ève accouchait invariablement de jumeaux dont l'un était un garçon et l'autre une fille. Abel et Caïn seraient les deux premiers garçons du premier couple, nés chacun avec une sœur jumelle. Adam aurait décidé « de donner en mariage à Abel la sœur de Caïn, et à Caïn la sœur d'Abel.⁴ » « Il s'agit, indique Benslama, d'un principe minimal d'exogamie, d'un interdit élémentaire de l'inceste, fondé sur la séparation de l'unité androgyne.⁵ » Alors que Caïn a refusé cet échange, voulant conserver sa sœur représentant sa partie féminine, Abel aurait tenu à faire respecter la loi paternelle. Quant à Adam, il ne semble pas avoir tenu au respect de sa loi car au lieu de réitérer à Caïn l'in-

2. Ibid., p. 285.

3. Ibid., p. 285.

4. Ibid., p. 284.

5. Ce récit coranique rappellerait « le couple original imaginé par Platon dans *Le Banquet*, que l'on retrouverait également dans de nombreux mythes, sur toute la planète ; par exemple chez les Dogons. » Ibid., p. 284.

jonction de sa loi, il proposa plutôt à ses deux fils une compétition par un don fait à Dieu. Abel a présenté un agneau dont l'offrande a été acceptée et Caïn des fruits dont l'offrande a été refusée.

Benslama nous apprend que dans le récit coranique Abel et Caïn ne sont jamais prénommés, ils sont toujours désignés anonymement. « Il [Caïn] dit : je te tuerai. Il [Abel] lui répondit : « Dieu n'accepte que les offrandes des pieux. Assurément si tu portes la main sur moi pour me tuer, je ne porterai pas la main sur toi pour te tuer ; je crains Dieu le Seigneur des mondes.⁶ » Puis Abel parle à Caïn comme s'il était déjà mort : « Je veux que tu confesses (que tu avoues) ton crime contre moi, que tu supportes mon péché et le tien, que tu sois parmi les hôtes du feu.⁷ » Entendons par là : 1- que tu te charges également de ma faute et 2- que tu brûles en enfer. Benslama relève le désir d'Abel « de faire endosser à Caïn quelque chose qui n'appartient pas à Caïn.⁸ » Je proposerais, quant à moi, que le raisonnement d'Abel est exemplaire de ce qu'on retrouve autant dans les conflits entre individus que dans les conflits collectifs. Puisque tu dois être châtié pour avoir voulu rester uni à ta sœur jumelle, « soit nier la coupure originelle de la différence des sexes et de l'altérité⁹ » et pour m'avoir tué, aussi bien me laver du même coup de mes propres fautes, les prenant à ton compte, les expiant à ma place, semble-t-il lui dire. Ainsi, la visée d'Abel est qu'à travers son propre meurtre il se retrouve purifié de ses fautes. Par le recours au bouc émissaire et à l'opération de délestage sur son frère meurtrier de ses crimes, Abel s'assurait de devenir totalement pur et innocent. Benslama fait observer que l'*altercation* atteint à ce moment-là chez Abel un point de haine plus mortifère encore que le désir meurtrier de Caïn à l'égard de son frère. Caïn tuera donc Abel et repensant à son acte, s'en reconnaîtra coupable. Et le récit de ce meurtre fondateur s'achèvera sur ce commentaire :

« C'est à cause de ce crime que nous décrétoâmes, pour les fils d'Israël, que quiconque tuerait une personne sans que celle-ci ait tué, c'est comme s'il avait tué les hommes en totalité...¹⁰ » Ce qui fait dire à Benslama que dans le Coran la condition morale et éthique de l'humanité est *martyrologique* depuis ce premier crime.

À la différence du mythe freudien de la horde primitive où le premier meurtre fondateur de la violence est exercé par la coalition des fils contre le père tout-puissant, dans la version coranique du mythe de Caïn et d'Abel, le meurtre du père se trouve déplacé sur le fils qui a pris la place du père défaillant ayant cédé à la revendication narcissique de Caïn (Moi Idéal). Adam, en effet, ne soutient pas la loi qu'il a érigé s'en remettant tout simplement à son propre

6. Ibid., p. 284.

7. Ibid., p. 284.

8. Ibid., p. 289.

9. Ibid., p. 285.

10. Ibid., p. 286.

père, en l'occurrence à Dieu, pour départager les deux fils. Il est loin d'incarner la figure du père tout-puissant de *Totem et Tabou*.

Si dans le récit coranique du meurtre fondateur de la violence humaine Abel est un substitut du père défaillant, on comprend mieux dans ces conditions qu'il ait été tué à sa place. « Abel se serait sacrifié pour tenir la place d'un père qui a abandonné ses fils [...] munis d'une interprétation défaillante de sa propre loi. » Dans cette perspective, avec un surmoi aussi lacunaire, faut-il s'étonner que les deux frères se retrouvent aux prises avec une problématique de l'idéalité et du narcissisme ? À Caïn qui refuse l'altérité et cherche la complétude narcissique dans la possession de l'autre spéculaire, s'oppose Abel s'identifiant au père idéal manquant jusqu'à désirer le martyr pour devenir l'Autre pur de la loi.

Nous retrouverions alors, intact, mais déplacé sur la personne d'Abel qui soutient la loi du Père défaillant, le même schéma classique du parricide à l'origine de la civilisation et des religions monothéistes chrétienne, juive et islamique : « un jour les frères se coalisèrent, tuèrent et mangèrent le père mettant ainsi fin à la horde paternelle. » L'expérience freudienne passe, en effet, pour donner à la violence faite au père la primauté sur celle faite au frère, pour subordonner autrement dit la fraternité à la parentalité¹¹. Cette hypothèse du meurtre du père que l'on retrouve avec ses différentes variantes dans le monothéisme chrétien, islamique et juif permet d'inscrire dans l'organisation sociale l'histoire de la relation consubstantielle du droit et de la violence. Ainsi, ce que viendrait nous rappeler le récit coranique du meurtre d'Abel par Caïn, serait que c'est toujours sur la violence originelle du meurtre du Père ou de son substitut que la loi et le droit se constituent, le droit apparaissant seulement dans un deuxième temps, après le premier temps de la violence.

Pour autant, dans la tradition coranique comme dans la tradition juive, la faute originelle transmise à tous les descendants d'Adam et d'Ève n'existe pas. C'est pourquoi l'idée présente dans *Totem et tabou* de la culpabilité du meurtre du père transmise héréditairement au reste de l'humanité prendrait plutôt sa source dans la notion de péché originel propre au christianisme. *Totem et tabou* en constituerait, à cet égard, la version laïque.

LA GUERRE, UNE VIOLENCE PRESCRITE, LÉGALISÉE ET HONORÉE

Ainsi, depuis les débuts de l'humanité, la violence est un fait de société. Elle peut revêtir plusieurs formes allant du conflit entre individus au conflit entre collectivités, du simple conflit au génocide en passant par la guerre.

11. Assoun, P.-L., *Frères et sœurs*, Tome I, Le lien inconscient, Anthropos, Paris, 1998. « Il y a bien pourtant un statut inconscient du fraternel, et la psychanalyse ne saurait en méconnaître la portée. » p. 6

De toutes les définitions de la guerre que les dictionnaires nous proposent, celle de Furetière (1690) me semble s'accorder particulièrement au thème *Droit et violence* de la table ronde de cette matinée. « Différent entre des Estats ou des Princes souverains qui ne se peut terminer par la justice et qu'on ne vuide que par la force ». Au XIX^e siècle, le dictionnaire Larousse en modifiera sensiblement la définition : « Lutte à main armée entre deux partis considérables de gens qui cherchent chacun à faire prévaloir leurs prétentions ou à se défendre contre les prétentions des autres. » (1872). Nettement plus expéditif, Émile Littré la définit comme : « La voie des armes employée de peuple à peuple, de prince à prince pour régler un différend » (1880). Dans cette dernière définition, l'échec de la voie de la justice, le recours à la force, les souverains et les États ont été gommés. De ces trois définitions, il ressort que l'état de guerre est caractérisé par : 1. un différend ou une querelle, 2. l'abandon du recours à la justice ou à la voie du droit, 3. le recours à la force, 4. au moyen des armes, 5. le caractère collectif de la guerre.

Des différentes définitions philosophiques, politiques, sociologiques, etc. qui ont été données de la guerre, la plus connue, celle de Clausewitz exprime le mieux les liens unissant la guerre et la politique. « La guerre est un acte de violence dont le but est de forcer l'adversaire à exécuter notre volonté ; la guerre est la poursuite de la politique par d'autres moyens. »

On ne saurait non plus passer sous silence la définition qu'en donne Gaston Bouthoul, car elle est d'une franchise imparable, pas de guerre sans sang versé : « La guerre est une forme de violence qui a pour caractéristique d'être méthodique et organisée quant aux groupes qui la font et à la manière dont ils la mènent. [...] Sa dernière caractéristique est d'être sanglante, car lorsqu'elle ne comporte pas de destructions de vie humaines, elle n'est qu'un conflit ou qu'un échange de menaces. La 'guerre froide' n'est pas la guerre¹². »

Enfin, pour définir la guerre, René Caillois se situe, quant à lui, dans une vaste perspective ouverte par la philosophie, la psychanalyse et les sciences humaines :

« Violence avouée, violence prescrite, violence honorée, la guerre donne satisfaction aux instincts primaires de l'être humain, que la civilisation s'applique à discipliner non sans peine et d'une façon combien précaire. Destruction organisée, elle apporte pour un temps aux problèmes posés par l'excédent de productivité sociale une solution radicale et simple. Elle constitue une explosion périodique au cours de laquelle l'individu et la société ont l'impression de s'accomplir, c'est-à-dire de parvenir à la vérité et d'accéder à un paroxysme d'existence. C'est pourquoi elle remplit dans la société mécanisée la même fonction que la fête dans la société primitive...¹³»

12. Bouthoul, Gaston, *La guerre*, Que Sais-je, 1969, p. 34.

13. Caillois, René, *Bellone ou la pente de la guerre*, Bruxelles, La Renaissance du livre, s.d., p. 195.

VIOLENCE ET DROIT MORAL

Pas de guerre sans recours à la violence avec ses conséquences : sang versé, mutilations, morts, servitude, exodes, etc. Car bien que la guerre ait pour finalité la victoire, le meurtre n'en demeure pas moins sa conséquence, sinon sa condition. Comme elle est toujours sanglante, juste ou injuste la guerre est un crime. C'est pourquoi l'utilisation de la violence réfléchie qu'est la guerre oblige celui qui l'initie à justifier son recours à la violence en rejetant sur l'ennemi la responsabilité du conflit et en prétendant, même quand il est l'attaquant, à la légitime défense. N'étant possible qu'au moyen d'institutions qui permettent à une force militaire de transformer des êtres humains en soldats entraînés et armés qui lui donnent le droit, voire l'obligent à utiliser cette force, la guerre ne peut être qu'un fait de société. C'est pourquoi elle reçoit des règles afin d'exciter la violence des soldats et la canaliser pour maintenir la discipline indispensable à la cohésion du groupe. Même si le succès de la guerre exige un certain contrôle de la violence, il n'en reste pas moins que la guerre a toujours autorisé des transgressions inadmissibles en temps de paix, du moment qu'elles sont dirigées vers l'ennemi : massacres, vols, déchaînement de la sexualité, sadismes, pillages, etc. Voilà pourquoi René Caillois la rapproche de la fête et Freud la qualifie de retour à la barbarie.

Afin de rendre la cause juste, la guerre peut procéder d'obligations morales imposées aux combattants. Mais, en donnant à la guerre des motifs qui transcendent l'agressivité, la religion a pour effet paradoxal avec le droit et la morale d'appivoiser, voire de légitimer la guerre. Le Coran dit aux guerriers : « Le paradis est devant vous, derrière vous se tiennent le diable et le feu de l'enfer¹⁴. » La notion de guerre sainte n'est pas propre à l'Islam et au christianisme, mais c'est là qu'elle trouve sa définition la plus complète avec la promesse de récompense dans la vie éternelle dans l'islamisme par la mort au combat et dans le christianisme après confessions et absolutions collectives avant le combat. La fin du XX^e montre suffisamment que l'idéologie n'a pas supprimé la religion comme source d'affrontement.

Enfin, devant la supériorité militaire de l'adversaire, bien que condamné au niveau moral et juridique, le terrorisme est de plus en plus utilisé soit pour rendre caduque la victoire de l'ennemi ou pour détruire le moral des populations. Dans *L'esprit du terrorisme* sans pour autant le justifier, Jean Baudrillard l'explique par le fait que c'est le système lui-même qui a créé les conditions objectives de cette rétorsion brutale : terreur contre terreur, écrivait-il. « Quand la situation est ainsi monopolisée par la puissance mondiale, quand on a affaire à cette formidable condensation de toutes les fonctions par la machinerie technocratique et la pensée unique, quelle autre voie y a-t-il qu'un transfert terroriste de situation ?¹⁵ »

14. Bouthoul, G., Carrère, R., Annequin, J.-L., *Le défi de la guerre 1740-1974*, Puf, 1976.
15 Baudrillard, Jean, *L'esprit du terrorisme*, Galilée, 2002, p. 15.

JUSTIFICATION ET CONDAMNATION DE LA GUERRE

La justification et la condamnation de la guerre sont à l'origine des classifications en guerres justes et injustes. S'appuyant sur son caractère inéluctable ou sur la nécessité de survivre, la guerre a toujours eu ses défenseurs. Il revient à Machiavel d'en avoir donné les arguments les plus pragmatiques. Pour lui, une guerre est nécessairement juste dès qu'elle devient nécessaire. Convaincu que c'est toujours à l'avantage de l'ennemi qu'on la diffère, il est partisan de la guerre préventive. Admirateur de Napoléon, Hegel défend le caractère civilisateur de la violence et croit que la guerre est un mal nécessaire jusqu'à l'avènement de l'esprit Absolu. Allant plus loin encore, Joseph de Maistre estime que la guerre serait divine puisque c'est une loi du monde : « Lorsque l'âme humaine perd son ressort par la mollesse, la crédulité, les vices gangreneux qui suivent l'excès de civilisation, elle ne peut plus être retrempée dans le sang...¹⁶ » Il y a ceux qui voient dans la guerre le dépassement de soi et l'esprit du sacrifice ou une lutte entre la force et la vertu. Selon eux, sans la guerre, le monde s'enliserait dans le matérialisme. Ainsi la paix perpétuelle serait un mauvais rêve, car dans la guerre se déploieraient les plus nobles vertus : le courage, le renoncement, la fidélité au devoir et l'abnégation qui ne recule pas devant le sacrifice de sa propre vie.

Quant à la condamnation de la guerre, sans remonter jusqu'à l'Antiquité, on en observe des signes dès l'engagement des mercenaires qui s'écartent des règles de chevalerie, puis avec les guerres de religion et la guerre de Trente ans. Au XVI^e siècle, de nombreux humanistes dont Érasme, Montaigne et Rabelais, désacralisent la guerre. Au XVII^e siècle, Pascal¹⁷, soutiendra que la guerre n'obéit à aucune véritable notion de justice : « 309-61. – Comme la mode fait l'agrément, aussi fait-elle la justice¹⁸, » « 293-51. – Pourquoi me tuez-vous ? – Eh quoi ! Ne demeurez-vous pas de l'autre côté de l'eau ? Mon ami, si vous ne demeurez de ce côté, je serais un assassin et cela serait injuste de vous tuer de la sorte ; mais puisque vous demeurez de l'autre côté, je suis un brave, et cela est juste.¹⁹ » « Se peut-il rien de plus plaisant, qu'un homme ait droit de me tuer [...] parce que son prince a querelle contre le mien quoique je n'en aie aucune avec lui ?²⁰ » Au XVIII^e siècle, à l'exception de Rousseau, les philosophes vont dans le même sens. Ainsi, Voltaire décrira la guerre comme une entreprise risible et absurde : « À l'heure où je vous parle, il y a 100 000 fous de votre espèce, couverts de chapeaux qui tuent 100 000 autres animaux couverts de turbans, pour quelque

16. Dictionnaire philosophique, article « guerre ».

17. Pascal, B., *Pensées*, GF, Flammarion, Paris 1997, p. 139

18. *Ibid.*, p. 139.

19. *Ibid.*, p. 135.

20. *Ibid.*, p. 136.

tas de boue... Il ne s'agit que de savoir s'ils appartiendront à un certain homme qu'on nomme sultan ou à un autre qu'on nomme, je ne sais pourquoi César, puisqu'aucun de ces animaux n'a jamais vu l'animal pour lequel ils s'égorgent²¹»

LA DOCTRINE DE LA GUERRE JUSTE

Depuis Cicéron, Saint Augustin, Thomas d'Aquain, Montaigne, Grotius jusqu'à Aron, Walzer – et cette énumération est loin d'être exhaustive –, les philosophes, moralistes, juristes et politicologues s'interrogent sur la moralité de la guerre. Eu égard à la justice, il y aurait trois façons de considérer la guerre : l'approche pacifiste qui tient toutes les guerres pour injustes ; l'approche réaliste qui est profondément sceptique sur l'application des principes de justice aux questions de politique étrangère, car seuls le pouvoir et la sécurité nationale motiveraient les États en temps de guerre ; et l'approche de la doctrine de la guerre juste qui cherche à délimiter un usage éthique de la violence dont Michael Walzer²² est un des représentants contemporains les plus connus. Selon cette doctrine, pour être réputée juste (*jus ad bellum*), une guerre doit répondre à six conditions : 1- servir une « cause juste », 2- répondre à une « intention juste », 3- être déclarée par une « autorité compétente », 4- offrir un « espoir raisonnable de succès » et 5- constituer « le dernier recours ». Mais cela ne suffit pas, encore faut-il qu'une fois déclarée, la guerre soit conduite moralement (*jus in bello*), ce qui requiert deux autres conditions : 1- la discrimination consistant à distinguer les combattants des non-combattants et l'interdiction d'attaques directes contre des objectifs civils, 2- la proportionnalité qui crée une obligation d'utiliser des moyens « proportionnés » aux fins, la destruction sans limites étant inacceptable. C'est ce principe de proportionnalité qui est souvent évoqué pour soutenir que les guerres seraient toutes injustes parce que les coûts humains autant qu'économiques sont toujours supérieurs aux profits.

Nous ne pourrions analyser, ici, chacune des conditions de la guerre juste, ni des différences entre la doctrine classique et la doctrine libertarienne de la guerre juste, ni des critiques adressées à cette doctrine. La dénonciation faite par Walzer de la guerre d'agression et du caractère criminel de la guerre nous servirons par contre d'entrée en matière pour aborder ce que la psychanalyse nous révèle sur nous-mêmes à partir de ce déchaînement de violence que la guerre constitue.

Dans le chapitre de *Guerres justes et injustes* ayant pour titre : « La guerre est un crime », Walzer explique pourquoi il est si condamnable de commencer

21. Dictionnaire philosophique, article « guerre ».

22. Walzer, Michael, *Guerres justes et injustes*, Folio, essais, no 473, Gallimard, Paris, 2006. Ibid., p. 79.

une guerre. « [...] la meilleure façon de décrire le crime de guerre, écrit-il, est peut-être simplement de dire qu'il n'y a plus de limites en cas de conflit armé : on tue avec toute la brutalité imaginable, et en outre, une masse de gens, sans distinction d'âge, de sexe ou de condition morale, est anéantie²³. » Il fait alors référence à Clausewitz²⁴ qui, bien qu'on ne sache pas s'il considérait la guerre comme un crime, caractérisait la guerre comme un acte de violence ne connaissant théoriquement aucune limite tant en ce qui concerne les armes utilisées, les tactiques adoptées que les personnes attaquées. Plus la bataille serait extrême, plus la violence serait générale et intense de par et d'autre, plus on s'approcherait du concept de la guerre absolue. Car écrit Clausewitz : « La guerre tend vers un emploi extrême des forces en présence. » Ce qui appellerait une cruauté croissante parce que : « celui qui use sans pitié de cette force et ne recule devant aucune effusion de sang prendra l'avantage sur son adversaire si celui-ci n'agit pas de même ». ²⁵

Ce qui autorise Walzer à dire que l'agresseur est par conséquent responsable de toutes les conséquences du combat qu'il aura initié. Mais ce qui, selon Walzer, fait considérer la guerre comme un enfer et l'engagement dans la guerre comme un acte criminel c'est l'utilisation des êtres humains comme une multitude de pions que l'on force à mener une guerre de gladiateurs. La guerre devient alors un « cirque de massacres » « où ceux qui meurent périssent sans jamais avoir eu le chance de vivre d'une autre façon²⁶», dénonce Walzer qui ajoute : « L'enfer est bien le mot juste pour les risques qu'ils n'ont jamais choisis, pour la souffrance et la mort qu'ils subissent ; et les hommes qui sont responsables de cette souffrance peuvent, à bon droit, être qualifiés de criminels²⁷. » Walzer observe que c'est aux victimes des combats qu'il songe en qualifiant la guerre d'enfer, mais, nuance-t-il, en principe ceux qui se retrouvent en enfer en seraient d'une certaine façon responsables tandis que l'immense majorité de ceux qui se retrouvent dans l'enfer de la guerre n'a fait aucun choix comparable. Il qualifie ensuite la guerre de tyrannie en raison de l'intérêt proprement effrayant « que portent les organisations militaires à un individu qui préférerait se retrouver ailleurs, occupé à faire autre chose²⁸. » En dernier lieu, l'ultime tyrannie de la guerre résiderait dans le fait que ceux qui résistent à une agression se trouvent contraints d'imiter, entraînés dans une logique infernale, voire de surpasser la brutalité de ceux qui agressent.

Même s'il ne remonte pas aux causes de ces déchaînements sans limites de

23. Clausewitz, *De la guerre*, traduction Denise Naville, Éditions de Minuit, Paris, 1955.

24. Ibid., p. 53.

25. Walzer, Ibid., p. 87.

26. Ibid., p. 87.

27. Ibid., p. 91.

28. Freud, « Actuelles sur la guerre et la mort », *Œuvres complètes*, no XIII, 1914-1915, puf, 29 Paris, 1988, p. 146.

????
est-ce la
note 29 qui
manquait qui
se trouve
enchaînée à
la note 28
là ya un
truc!

violence que Freud attribue en 1915 à la haine et à l'ascendance de meurtriers dont nous sommes issus et en 1933 aux manifestations de la pulsion de mort, on croit parfois repérer dans le contenu et le ton des condamnations de Walzer sur la guerre certains accents des « Actuelles sur la guerre et la mort » (1915) et de « Pourquoi la guerre ? » (1933)

LES DEUX GRANDS TEXTES DE FREUD SUR LA GUERRE

Dans « La désillusion causée par la guerre », le premier des deux textes d'« Actuelles sur la guerre et la mort », forcé de constater que les peuples de la culture se retournent l'un contre l'autre plein de haine et de répulsion se livrant une guerre encore plus sanglante que les guerres antérieures, Freud soutient que la désillusion éprouvée ne reposerait que sur l'illusion à laquelle nous nous serions laissés prendre. En réalité, ces peuples ne seraient pas tombés aussi bas pour la bonne raison qu'ils ne se seraient jamais élevés aussi haut que nous l'avions cru. La guerre ayant favorisé l'annulation des développements ultérieurs plus élevés, à la faveur de cette régression, les états primitifs auraient été réinstaurés. Il n'est pas certain, nous dit Freud, que notre moralité ne puisse être à nouveau réinstaurée une fois la guerre terminée. Pourquoi les peuples se tiennent-ils en si piètre estime, se haïssent-ils, même en temps de paix, demande alors Freud ? Sa réponse : c'est une énigme, je ne saurais le dire ! Et sans donner de plus amples explications, il conclut en expliquant ce qu'il observe par le facteur régressif de l'individu mêlé à la foule : « [...] tout se passe comme si toutes les acquisitions morales des individus s'effaçaient dès lors qu'on réunit une pluralité, voire même des millions d'individus, et qu'il ne restât plus que les attitudes animiques les plus primitives, les plus anciennes et les plus grossières. » On voit donc poindre ici, six ans plus tôt la problématique que Freud développera pleinement dans *Psychologie des masses et analyse du moi* (1921). On constate également que la haine et la destructivité sont expliquées par la régression aux stades primitifs de l'humanité demeurés bien présents en dépit des stades ultérieurs de développement. Il faudra attendre le texte de 1933 « Pourquoi la guerre » pour que soit conféré à la pulsion de mort un rôle central dans l'explication des sources inconscientes de la violence chez les humains.

« Notre rapport à la mort », deuxième texte d'« Actuelles sur la guerre et la mort » nous permettra, à partir de considérations sur la mort, de renouer avec le thème du droit et de la violence. Au départ, ce texte vient dénoncer une deuxième illusion que nous entretenions à notre insu : avec la guerre, la mort ne se laisse plus dénier, on est forcé de croire en elle. Pour en savoir davantage sur notre rapport à la mort, Freud se propose d'investiguer la relation de l'homme originaire à la mort et celle que nous entretenons dans notre inconscient avec elle.

L'homme des premiers temps aurait eu à ce sujet une attitude très singulière : d'une part il a reconnu la mort et d'autre part, il l'a déniée. D'une part il pratiquait le meurtre comme allant de soi, « ainsi l'histoire originaire de l'humanité est-elle remplie par le meurtre.²⁹ » Mais s'agissant de lui, il se comportait à l'égard de la mort comme nous le faisons tous dans notre inconscient, il la déniait. Freud est alors conduit à expliquer le sentiment de culpabilité des individus depuis les temps originaires « et qui dans maintes religions s'est condensé en l'hypothèse d'une culpabilité originaire, d'un péché héréditaire³⁰ » par l'expression d'une culpabilité « de sang dont s'est chargée l'humanité des temps originaires³¹. » Celle-ci, selon *Totem et Tabou* (1913) ne pouvait être autre chose que la mise à mort du père originaire de la horde primitive, transformé plus tard en divinité, ce à quoi la doctrine chrétienne nous donne accès. Puis, avec la mort d'êtres chers, le primitif qui « ne voulait pourtant pas l'admettre parce qu'il ne pouvait se représenter lui-même mort.³² », s'engagea dans des compromis. Il consentit à ce que la mort fut aussi pour lui, mais il s'opposa en même temps à ce qu'elle fut irrémédiable. Plus tard les religions prétendirent que cette existence après la mort était la plus précieuse. Ainsi auprès du cadavre de la personne aimée seraient nés non seulement la doctrine de l'âme, la croyance à l'immortalité, la conscience de la culpabilité, « mais les premiers commandements éthiques.³³ » Le premier et le plus important : « Tu ne tueras point. » avait été acquis, auprès du mort aimé, en réaction contre la satisfaction de haine dissimulée derrière le deuil, et il s'étendit progressivement à l'étranger non aimé et finalement aussi à l'ennemi.³⁴ » Mais, nous dira Freud, un interdit aussi puissant ne peut qu'être le contre-investissement du désir contraire, car nul besoin d'interdire ce que personne ne désire. C'est donc précisément l'accent mis sur le commandement qui nous prouve, constate Freud, que nous descendons bien « d'une lignée infiniment longue de meurtriers qui avaient dans le sang le plaisir au meurtre, comme peut-être nous-mêmes encore.³⁵ » Cette hypothèse nous démontrerait une fois de plus que le droit appartient bien à l'après-coup, qu'il se construit toujours sur le temps premier de la violence.

Si l'on se tourne maintenant vers le rapport que notre inconscient entretient avec la mort, nous sommes amenés à devoir reconnaître que l'homme contemporain se comporterait toujours dans son inconscient comme l'homme originaire. « [...] nous reconnaissons l'existence de la mort pour les étrangers et les ennemis et nous les y condamnons avec autant d'empressement et aussi

29 Paris, 1988, p. 146.?????

30. Ibid., p. 146.

31. Ibid. p. 146.

32. Ibid., p. 148.

33. Ibid., p. 149.

34. Ibid., p. 150.

35. Ibid., p. 150.

peu de scrupules que l'homme originaire.³⁶ » À la différence près que notre inconscient se contente de la désirer mais ne l'exécute pas. Ainsi dans notre vie psychique inconsciente, en tout temps, nous éliminons ceux qui nous sont indésirables. « Nous sommes donc nous-mêmes [...], relève Freud, comme les hommes originaires, une bande de meurtriers.³⁷ » Si l'on résume ce que nous continuons à partager dans notre inconscient avec l'homme primitif, nous sommes forcés de constater que nous avons en nous toutes les dispositions dont la guerre a besoin pour désirer faire la guerre (wish for war). 1- Comme notre inconscient est inaccessible à la représentation de la mort propre, nous possédons toutes les prédispositions requises pour nous lancer dans des actes d'héroïsme ; 2- notre inconscient prend plaisir au meurtre des étrangers et de plus, même à l'égard des personnes aimées il est au mieux plein d'ambivalence. Comment la guerre s'y prend-elle maintenant pour nous transformer en soldats ? Elle n'a plus qu'à nous enlever les minces couches récentes de culture pour faire surgir en nous l'homme originaire, nous amenant alors à nous comporter en héros qui ne croient aucunement en leur mort propre, elle nous présente les étrangers comme des ennemis à tuer et elle nous conseille de ne pas nous soucier de la mort des personnes que nous aimons. Bref, en nous dépouillant des acquisitions de la civilisation, la guerre met à nu l'homme originaire qui est en nous. Mais, faut-il le souligner, avec la guerre, il ne s'agit plus de violence ou de meurtre se situant au niveau de la réalité psychique, comme dans les fantasmes, ils ont lieu réellement dans la réalité matérielle concrète, confondant ainsi réalité psychique et réalité matérielle. Avec un pareil tableau, Freud se demande si nous ne devrions pas plutôt nous incliner et nous adapter à la guerre en reconnaissant tout simplement que nous avons vécu au-dessus de nos moyens culturels ? Tout cela annonce déjà les réflexions de Freud dans « Pourquoi la guerre » sur le rapport entre droit et violence.

Le deuxième texte de Freud consacré à la guerre est un échange épistolaire qui eut lieu en 1932 entre Freud et Einstein. La question d'Einstein posée à Freud « que peut-on faire pour détourner des hommes la fatalité de la guerre ? » a deux niveaux. Le premier concerne les conditions d'existence d'un pouvoir au-dessus des états qui assurerait la sécurité à un niveau international, le deuxième a trait à la recherche de moyens psychologiques qui empêcheraient de reproduire la haine et la violence. Écartant d'emblée toute proposition concrète qui irait dans ce sens, Freud choisit d'y répondre d'un point de vue psychologique et indirectement en refaisant l'histoire du droit et du pouvoir qui s'est toujours établi à partir d'une violence exercée par d'aucuns sur leurs vis-à-vis.

Alors qu'aujourd'hui droit et pouvoir semblent antinomiques, « il est facile de démontrer, selon Freud, que l'un s'est développé à partir de l'autre ». Au mot

36. Ibid., p. 152.

37. Ibid., p. 152.

pouvoir, il dit préférer le mot violence tant les conflits entre les hommes ont toujours été tranchés par la violence. Ce qui aurait conduit de la violence au droit n'est rien d'autre que l'union de plusieurs faiblesses contre un fort, laquelle a permis que soit substituée à la violence d'un seul celle de la communauté. Encore a-t-il fallu que cette réunion de plusieurs devienne stable et durable. « Par là, dit Freud, l'essentiel est déjà posé : la victoire remportée sur la violence par le transfert du pouvoir à une plus vaste unité dont la cohésion est maintenue par les liens affectifs entre ses membres. Tout le reste n'est que développements et répétitions.³⁸ » Tant que la communauté reste constituée d'individus de force égales, les choses restent simples, mais s'introduisent tôt ou tard des inégalités et le « droit de la communauté devient alors l'expression des rapports de forces inégales³⁹ », les lois devenant celles des gouvernants qui laissent peu de droits aux sujets. Dès lors le conflit s'installe dans la communauté : aux tentatives des maîtres de s'élever au-dessus de la communauté, « donc pour revenir du règne du droit à celui de la violence⁴⁰ », vont répondre celles « des opprimés pour se procurer plus de pouvoir [...] et voir ces modifications reconnues par la loi⁴¹ ». Par où l'on voit que la communauté n'a pas pu éviter la liquidation violente des conflits d'intérêts. Ainsi, l'histoire de l'humanité est riche de conflits qui n'ont été tranchés que par la guerre. Freud distingue alors les guerres qui n'ont amené que des calamités des guerres qui ont contribué à transformer la violence en droit « en établissant d'assez vastes unités au sein desquelles la possibilité de recourir à la violence avait cessé et où un nouvel ordre juridique arbitrait les conflits.⁴² » Freud évoque alors l'hypothèse d'une guerre pour mettre fin à la guerre. Il fait observer que toutes les guerres de conquêtes n'ont pu réaliser que des unions partielles qui ne faisaient que provoquer la décision par la violence et que le seul résultat de toutes ces guerres a permis à l'humanité d'échanger des petites guerres innombrables et sans fin contre des grandes guerres plus rares mais encore plus dévastatrices. Ne resterait pour mettre fin aux guerres que la possibilité de mettre en place un pouvoir central auquel serait transféré « le droit de jurisprudence pour tous les conflits d'intérêts.⁴³ » Ce qui nécessiterait deux conditions indispensables : qu'un tel pouvoir puisse être créé et que les états lui confèrent le pouvoir nécessaire. Freud ne se faisait aucune illusion à ce sujet car manquerait à ce pouvoir supra étatique une des conditions indispensables pour assurer la cohésion d'une communauté : elle disposerait bien sûr de la contrainte de la violence, mais les liens affectifs entre

38. Freud, « Pourquoi la guerre ? », *Résultats, idées, problèmes II*, puf, Petite bibliothèque Payot, Paris, 1985, p. 206

39. Ibid., p. 206.

40. Ibid., p. 206.

41. Ibid., p. 206.

42. Ibid., p. 207.

43. Ibid., p. 208.

ses membres lui feraient défaut. Ainsi, toute tentative de substituer le pouvoir des idées au pouvoir reposant sur la force, la violence et la contrainte lui semble vouée à l'échec tant c'est une grave erreur de calcul d'oublier que « le droit n'était à l'origine que violence brute et qu'il ne peut de nos jours non plus se passer du soutien de la violence.⁴⁴ »

Freud en vient alors, comme explication ultime de la violence qui déchire sans cesse l'humanité— et dont on aurait tort d'oublier que c'est sur elle que le pouvoir et le droit se sont construits— à la question de la pulsion de mort. Et c'est en reprenant habilement une remarque d'Einstein qu'il l'introduit. « Vous vous étonnez qu'il soit si facile de susciter chez les hommes l'enthousiasme guerrier, et vous présumez que quelque chose agit en eux, une pulsion de haine et d'extermination, qui répond à une telle folie prédatrice. À nouveau je ne puis que vous donner raison sans restriction, écrit-il.⁴⁵ » Il entreprend alors d'exposer sa nouvelle théorie des pulsions à laquelle il est parvenue depuis *Au-delà du principe de plaisir* (1920) après, dit-il, « maint tâtonnement et atermoiement », ce qui lui permet de penser autrement qu'il l'avait fait dans « Actuelles sur la guerre et sur la mort » la violence et la guerre et de décrire les voies qui s'offrent à l'humanité non pas tant pour les vaincre — car elles seront toujours omniprésentes— mais pour travailler à les endiguer et à faire en sorte que celles-ci ne triomphent. Comment faire ? Si la guerre est, partiellement, l'expression de la pulsion de destruction retournée vers l'extérieur⁴⁶, tout ce qui parviendra à créer entre les hommes des liens affectifs permettra d'exercer sur eux un effet contraire à la guerre. Il envisage également, ce qui peut sembler un idéal utopique qui ne pourrait appartenir qu'à peu d'individus la dictature de la raison sur la vie pulsionnelle. Mais l'empire — on pourrait aussi dire l'emprise— des États et l'interdit de penser des Églises rendraient cette voie purement utopique. Reste la voie du pacifisme. « Pourquoi, lance alors Freud à Einstein, nous révoltions-nous tant contre la guerre, vous, moi et tant d'autres, pourquoi ne l'acceptons-nous pas comme telle autre des nombreuses nécessités pénibles de la vie ? Elle semble pourtant bien conforme à la nature, biologiquement bien fondée, pratiquement inévitable.⁴⁷ » En prenant soin de ne pas condamner au même

44. Ibid., p. 209.

45. Ibid., p. 209.

46. « J'aimerais cependant m'attarder encore un instant sur notre pulsion de destruction [...] nous sommes en effet parvenus à concevoir que cette pulsion est à l'œuvre en tout être vivant et tend donc à provoquer sa décomposition et à ramener la vie à l'état de la matière inerte. Elle méritait en toute rigueur le nom de pulsion de mort, tandis que les pulsions érotiques représentent les aspirations à la vie. La pulsion de mort devient pulsion de destruction en se tournant, au moyen d'organes spécifiques, vers l'extérieur, contre les objets. L'être vivant préserve pour ainsi dire sa propre vie en détruisant celle d'autrui. Mais une partie de la pulsion de mort reste active à l'intérieur de l'être vivant, et nous avons tenté de déduire toute une série de phénomènes normaux et pathologiques de cette intériorisation de la pulsion de destruction. » Ibid., p. 211.

47. Ibid., p. 213.

titre toutes les guerres, il pense certainement aux guerres défensives, Freud donne d'abord l'argument convenu pour lequel nous devons être contre la guerre : « tout homme a un droit sur sa propre vie, que la guerre anéantit des vies humaines prometteuses et place l'individu dans des situations qui l'avilissent, qu'elle le contraint à en tuer d'autres, à son corps défendant, qu'elle détruit de précieuses valeurs matérielles [...] »⁴⁸, etc. Mais la principale raison, selon Freud, « qui motive notre révolte contre la guerre est que nous ne pouvons pas faire autrement. Nous sommes des pacifistes parce qu'il nous faut l'être pour des raisons *organiques*.⁴⁹ » Il nous faut l'être, explique Freud, parce que la violence et la guerre viennent apporter au processus de l'évolution de la culture qui se déploie sur l'Humanité depuis des temps immémoriaux « un démenti des plus criants.⁵⁰ » Voilà pourquoi « nous devons nous révolter contre elle, nous ne la tolérons tout simplement plus, ce n'est pas, surenchérit Freud, un refus intellectuel et affectif, c'est chez nous autres pacifistes une intolérance constitutive, une idiosyncrasie amplifiée pour ainsi dire à l'extrême.⁵¹ »

Il importe finalement de souligner que Freud n'a jamais cru que la guerre n'était qu'une manifestation pure et simple de la pulsion de mort. Bien souvent, dit-il, les motifs nobles ou idéaux n'ont servi que de prétexte à la pulsion de destruction ; nous n'avons qu'à penser aux Croisades ou à la Sainte Inquisition. À ce propos, il fait remarquer :

« Quand les hommes sont poussés à la guerre, toute une série de motifs peuvent en eux y répondre favorablement, nobles et triviaux [...] Le plaisir pris à l'agression –[exprimerait bien l'idée que la guerre est érotisée. À ce moment-là, la pulsion de mort n'agirait pas seule, elle se trouverait intriquée avec Éros]– et à la destruction compte certainement parmi eux ; d'innombrables cruautés de l'histoire et de la vie quotidienne en corroborent l'existence et la force. L'amalgame de ces tendances destructrices avec *d'autres, érotiques et idéales, facilite naturellement* [nous soulignons] leur satisfaction.⁵² »

Les arguments voulant que la guerre soit un phénomène de société exigeant tout à la fois un large consensus, une vaste planification, une discipline nécessitant la répression de toute violence spontanée et non réfléchie des combattants, etc. invalident-ils les hypothèses freudiennes voulant qu'inconsciemment l'individu rechercherait la guerre ? Je ne le crois pas. Tous ces détours et aménagements dont on nous parle – qui constituent autant de façons de différer la violence et de la légitimer – ne pourrait-on pas les considérer, au contraire, comme une façon d'avaliser la pulsion de mort en lui donnant les moyens de

48 Ibid., p. 213-214.

49 Ibid., p. 214.

50 Ibid., p. 215.

51 Ibid., p. 215.

52 Ibid., p. 210-211.

s'exprimer et en lui fournissant la rationalité à partir de laquelle elle pourra s'exercer impunément, comme une façon d'ouvrir la porte à la barbarie au sein même de la civilisation, allusion ici au « pacte de la civilisation avec la barbarie » dans *L'Homme Moïse et la religion monothéiste* ? Car, il ne faut pas perdre de vue que l'homme est un être pulsionnel et qu'à ce titre, à côté de l'amour, il est porteur d'une haine qui utilise le fait d'être en groupe pour trouver des motifs lui permettant d'exprimer ses pulsions destructrices. Dans cette perspective, s'il n'y a de guerre proprement dite qu'entre états et non entre individus, ce serait quand même la pulsion de mort, présente chez tout individu, qui trouverait à se satisfaire, la « civilisation » se contentant d'apporter de nouveaux motifs qui réveilleraient ces pulsions destructrices.

Dans *Le freudisme*, Paul-Laurent Assoun souligne « qu'il est remarquable que Freud présente son pacifisme moins comme un choix philosophique que comme une attitude « organique⁵³ », ou dit autrement constitutionnelle. Le pacifisme de Freud se démarquerait ainsi « des formes idéalistes du pacifisme⁵⁴ », il se manifesterait comme une nécessité qui découle de l'appartenance de l'humanité au processus culturel qui la traverse. Ce n'est pas autrement qu'il faut entendre la dernière phrase de son texte : « tout ce qui promeut la développement culturel œuvre du même coup contre la guerre.⁵⁵ » Dans ce deuxième texte sur la guerre, Freud marquerait une différence notable avec le pessimisme qui caractérisait la fin d'« Actuelles sur la guerre et la mort ».

Freud disait qu'il y a des choses qu'il faut dire plus d'une fois avant qu'on finisse par les saisir. C'est d'une part dans cette perspective que j'ai voulu présenter à nouveau le contenu de ces deux grands textes de Freud sur la guerre, mais aussi parce qu'il m'a semblé qu'une discussion sur le droit et la violence ne pouvait faire l'économie de l'argumentation freudienne qui demeure encore, selon moi, d'une grande actualité dans la mesure où demeurent toujours actuelles les vérités que le temps non seulement n'a pas périmé, mais auxquelles il a donné encore plus de force et de pertinence.

Jacques VIGNEAULT

50 Avenue Willowdale, appt 207

Outremont, H3T 1G1

(Québec)

Canada

53.

Assoun, P.-L., *Le freudisme*, puf, Quadrige, Paris, 2001, p. 162.

54. Ibid., p. 162.

55. Freud, « Pourquoi la guerre ? », p. 215.

BIBLIOGRAPHIE

- ANONYME, *Les 36 Stratagèmes*, Manuel secret de l'art de la guerre, Rivage poche / Petite Bibliothèque, Paris, 2007.
- ARENDRT, Hannah, « Sur la violence », dans *Dumensonge à la violence*, (traduction de *Crises of the Republic*, (1969), Calmann-Lévy, coll. Agora, no 37, [1972], 1994.
- ARON, Raymond, *Paix et guerre entre les nations*, Calmann-Lévy, [1962], 1984.
- ARON, Raymond, *Mémoires, 50 ans de réflexion politique*, Julliard, Paris, 1983.
- ASSOUN, Paul-Laurent, Frères et sœurs, 2 tomes, Anthropos, Paris, 1998.
- ASSOUN, Paul-Laurent, *Le freudisme*, Puf, Quadrige, Paris, 2001.
- BAUDRILLARD, Jean, *L'esprit du terrorisme*, Galilée, Paris, 2002.
- BENHAÏM, David, « Freud et la question de la guerre », *Topique*, no 99, *Psychanalyse, violence et société*, L'Esprit du Temps, août 2007, p. 177-181.
- BENSLAMA, Fethi, *La psychanalyse à l'épreuve de l'Islam*, Aubier, collection La psychanalyse prise au mot, Paris, 2002.
- CHAUTARD, Sophie, *Guerres et conflits du XX^e siècle*, Librio, collection Mémo, Paris, 2006.
- CLAUSEWITZ, Carl von, *De la guerre*, Perrin, Temps, no 127, Paris, 2006.
- CORVISIER, André, en coll. avec Hervé Coutau-Bégarie, *La guerre, essais historiques*, Perrin, Pour l'histoire, Paris, 2005.
- DEFRASNE, Jean, *Le pacifisme*, Que sais-je, no 2092, puf, Paris, 1983
- DE MIJOLLA-MELLOR, Sophie, « Femmes, fauves et grands criminels », in *La cruauté au féminin*, (collectif sous sa direction), Puf, 2004, p. 23-54.
- DE MIJOLLA-MELLOR, Sophie, « À propos de la guerre juste », *Topique*, no 99, *Psychanalyse, violence et société*, L'Esprit du Temps, août 2007, p. 199-209.
- ENGELS, Friedrich, *Le rôle de la violence dans l'histoire*, Éditions sociales, Paris, 1969.
- FREUD, Sigmund, « La désillusion causée par la guerre » et « Notre rapport à la mort », dans *Actuelles sur la guerre et la mort*, Œuvres complètes, no XIII, 1914-1915, puf, Paris, 1988.
- FREUD, Sigmund, « Pourquoi la guerre ? », Lettre à Einstein, septembre 1932, in Résultats, idées, problèmes, II, Puf, Petite bibliothèque Payot, Paris, 1985, p. 203-215.
- FREUD, Sigmund, *Conférences d'introduction à la psychanalyse*, Connaissance de l'inconscient, NRF, éditions Gallimard, Paris, 1999.
- GAUTIER, Louis, *Face à la guerre*, La Table Ronde, Paris, 2006.
- JONES, Ernest, « Guerre et psychologie individuelle », pages 45 à 61, « Guerre et sublimation », pages 62 à 70, dans *Essais de psychanalyse appliquée*, Collection Science de l'Homme, Payot, Paris, 1973.
- GLUCKSMANN, André, *Le discours de la guerre*, Grasset, Paris, 1979.
- KIPMAN, Simon-Daniel, « La guerre c'est la vie », *Topique*, no 81, Guerre, mort et terreur, décembre 2002.
- LASVERGNAS, Isabelle, « Lorsque l'homme est une abstraction pour l'homme », *Topique*, no 99, *Psychanalyse, violence et société*, L'Esprit du Temps, août 2007, p. 185-197.
- MANN, Thomas, *Appels aux Allemands*, 1940-1945, Balland/Martin Flinter, 1985,
- PASCAL, *Pensées*, GF, no 266, Flammarion, Paris, 1976.
- PORTE M. (Bompard-), *Des millions de cadavres dans les placards*, *Topique*, décembre 2002, no 81, Guerre, mort et terreur.
- PORTE M. (Bompard-), *De la cruauté collective et individuelle*, L'Harmattan, Paris, 2002.

- RAWLS, John, *Théorie de la justice*, Points, no 354, essais, Seuil, Paris, 1987.
- RAWLS, John, *Leçons sur l'histoire de la philosophie morale*, (traduction de *Lectures on the History of Moral Philosophy*, Harvard University Press, 2000), La Découverte & Syros, Paris, 2002.
- RICŒUR, Paul, *Justes 1*,
- RICŒUR, Paul, *Justes 2*,
- ROSENBERG, Benno, *Le moi et son angoisse, entre pulsion de vie et pulsion de mort*, Monographies de la Revue française de psychanalyse, Vol. 1, Paris, 1997.
- SCARFONE, Dominique, *Les pulsions*, Que Sais-je, no 3691, Puf, Paris, 2004.
- VIGNEAULT, Jacques, « Pour « quoi » la guerre », *Topique*, no 99, Psychanalyse, violence et société, L'Esprit du Temps, août 2007, p. 177-176.
- WALZER, Michael, *Guerres justes et injustes*, (traduction de *Just and Injust Wars*, Basic Books, 1977), Gallimard, coll. Folio Essais, no 473, 2006, [1999].
- WINNICOTT, Donald W., *Les enfants de la guerre*, Petite bibliothèque Payot, no 490, Paris, 2004.
- ZALTZMAN, Nathalie, *De la guérison psychanalytique*, Puf, Paris, 1998.

Mounir Chamoun – Génocide et ethnocide : exterminer pour survivre

Résumé : Lorsque seule la force peut assurer le droit du plus faible, il importerait alors d'assurer la force du droit. Ce serait là le problème insurmontable du rapport entre la force et le droit qui ne connaîtrait que des solutions au coup par coup et qu'ont – malgré l'échec assuré de toute théorisation à ce sujet – tenté de systématiser les penseurs de la doctrine de la guerre juste et injuste. À partir de l'analyse de la version coranique du meurtre d'Abel par Caïn – récit mythique destiné à expliquer la genèse de la violence humaine – en conjonction avec ce que Freud théorisa à son tour sur la violence et la guerre dans « Actuelles sur la guerre et la mort » (1915) et « Pourquoi la guerre ? » (1933), en passant par une recension des principaux aspects de la théorie de la guerre juste et injuste, nous nous trouvons plongés au cœur d'une problématique pour laquelle nous ne disposons d'aucune solution spéculative qui nous permette de surmonter le paradoxe de l'enracinement de la justice dans la violence, la vengeance et la guerre.

Mots-clés : Droit – Violence – Meurtre – Doctrine de la guerre juste et injuste – Pulsions de mort.

Mounir Chamoun – *****

Summary : When brute force alone can guarantee the rights of the weak, the strength of the law should be brought into play. The conflicting relationship between brute force and the law seems only to find solutions that are specific to individual situations, but which beyond that are impossible to generalise, despite the efforts made by those who defend the doctrine of just and unjust war to establish a theory of their ideas. In this article we will analyse the Koran's reading of the murder of Abel by Cain, myth which encapsulates the genesis of human violence, and examine it in the light of Freud's theories on

violence and war as set out in ‘Thoughts for the Times on War and Death’ (1915) and ‘Why War’ (1933). We will go on to list the main notions of the theories on just and unjust war in an attempt to reach the core of a problem for which we have no speculative solution allowing for us to escape the paradox that justice is deeply rooted in violence, vengeance and war.

Key-words: Law – Violence – Murder – Doctrine of Just and Unjust War – Death Drive.

L'agonie pour la justice

Fethi Benslama

Ce titre : « L'agonie pour la justice » est une expression que j'ai empruntée à un article d'Ernest H. Kantorowicz, paru en 1951, intitulé « Mourir pour la patrie »¹ (*Pro Patria Mori*). Il s'agit d'une citation qui vient vers la fin du texte, lorsque l'auteur évoque le moment où s'opère en Occident, vers le XIII^e siècle, une mutation dans le rapport à la guerre et à la mort, mutation par laquelle le monde occidental chrétien passe de la guerre sainte datant des croisades, vers une sécularisation qui touche ce point essentiel qu'indique la préposition « pour » dans « Mourir pour la patrie ». « Pour » condense en effet, le *pourquoi* et le *pour qui*, la cause et les fins ; bref, tout cet ordre qui appelle à fournir la raison de la guerre, à la justifier, pour la faire apparaître comme juste. Notons que le mot « juste » en français cumule au moins deux orientations du sens : celui qui réfère à la justice, et celui qui se rapporte à la conformité à une règle ou/et à la réalité. Dans le premier cas, le contraire de « juste » est l'injuste ; dans le second, ce qui est faux ou erroné. Ce n'est qu'à l'époque contemporaine que ces deux significations se sont rapprochées, lorsque la justice en est venue à désigner la conformité à la règle positive du droit. Il y a des langues, comme la langue arabe, où ces deux cours de signification sont désignés par des mots différents : « 'adl » ou « insâf » pour la justice comme valeur morale, et « çahîh » ou « haq » pour la conformité à la règle, à la réalité, ou à la vérité.

Je me suis intéressé à cet article d'Ernest H. Kantorowicz, car je cherchais depuis plusieurs années à comprendre la mutation récente qu'a connue le monde musulman dans son rapport à la guerre et à la mort, mutation qui a rendu possible, et à une grande échelle, ce qu'on appelle « les attentats-suicide »,

1. E. H. Kantorowicz, *Mourir pour la patrie* (1951), trad. L. Mayali, Paris, Fayard, 2004.

sous-tendue par une « martyrologie » de masse, selon l'expression de Farhad Khosrokhavar². Plus exactement, je cherchais à identifier les mécanismes dans l'ordre du discours, qui ont autorisé qu'à un certain moment se développe ce type d'acte désigné par l'expression « attentat-suicide ». Soulignons que cette expression est assez problématique dans la mesure où, d'une part, il ne s'agit pas de personnes qui se tuent pour mettre fin seulement à leur propre vie, mais pour en emporter d'autres dans un acte de guerre. L'« autocide » a pour visée un « hétéroicide ». D'autre part, ils sont convaincus qu'ils ne meurent pas, mais demeurent vivants au-delà de la mort physique et apparente. Peut-être qu'une appellation telle que « auto-hétéro-mise-à-mort » serait plus exacte, bien que compliquée. Par « mise à mort » est signifiée ici la volonté de mettre en scène une destruction tournée vers soi et vers l'autre simultanément.

J'en suis venu à cette recherche car, bien que les causes souvent invoquées pour expliquer le recours aux « attentats-suicide » – à savoir les situations d'oppression et d'humiliation extrêmes – ne soient pas fausses, elles me paraissaient insuffisantes, ne serait-ce qu'au regard de situations historiques comparables. Par exemple, le régime colonial en Algérie a pratiqué une répression féroce qui a occasionné des dizaines de milliers de morts, qui a instauré l'humiliation des autochtones sur une longue période, et utilisé la torture de façon systématique au cours de la fin de son règne. Pourtant, malgré la disproportion des forces, la branche armée du FLN n'a jamais eu recours aux dits « attentats-suicide », même si de nombreux attentats aveugles ont été commis à son instigation. Il en est de même lorsqu'on invoque l'islam comme corpus théologique autorisant ces actes. La lutte de libération algérienne a été menée aussi au nom de l'islam, mais ce nom n'a pas permis « les attentats-suicide ». C'est un fait, que d'une manière générale, les mouvements de libération dans le monde musulman, au cours de la première moitié du XX^e siècle, n'ont pas pratiqué de tels attentats. Même si le corpus théologique de l'islam comporte des séquences qui permettent de justifier le recours aux « attentats-suicide », il faut se demander pourquoi ce n'est que depuis une vingtaine d'années environ qu'ils sont devenus possibles et fréquents au-delà des zones de conflits ouverts. Progressivement, j'ai été donc conduit à faire l'hypothèse d'*un changement historique* dans le rapport à la mort et à la guerre dans cette civilisation, et à essayer d'en saisir la configuration nouvelle dans l'élément du discours, où nous trouvons souvent la trace et la trame de tels changements.

L'intérêt de l'article d'Ernest H. Kantorowicz est qu'il emprunte une voie semblable dans un autre contexte, et nous montre les opérations langagières à l'œuvre lors d'un changement historique, opérations dont le pivot est précisément la question du « juste ».

L'article commence par évoquer la lettre pastorale que le Cardinal Mercier,

2. F. Khosrokhavar, *Les nouveaux Martyrs d'Allah*, Paris, Flammarion, 2002.

primat de Belgique, a adressée à ses ouailles en Noël 1914, alors que la Belgique était occupée par les armées allemandes. La lettre portait le titre « Patriotisme et endurance », et établit des rapports entre « patrie » et « religion », rapports qui ont paru inacceptables pour certains de ses confrères du Sacré Collège, tel le Cardinal Billot en France, lequel est tout aussi patriote que le Cardinal Mercier. Dans sa lettre, celui-ci entreprend de répondre à la question qui lui fut posée de savoir, si le soldat tombé au service d'une « juste cause » était un martyr ? Il répond d'abord, que le soldat mort en combat n'est pas un martyr, puisqu'il meurt les armes à la main, alors que le martyr se livre aux bourreaux sans résistance. Il rappelait ce faisant, le strict point de vue de la théologie chrétienne concernant le statut du martyr. Notons ici, que telle n'est pas la conception de la théologie islamique, conforme en cela avec le texte coranique même : le soldat tombé en combattant est un martyr, désigné par le terme « chahîd ».

Cependant, une fois rappelé ce point doctrinal, le Cardinal Mercier introduit un « mais ». Il écrit : *« Mais si vous me demandez ce que je pense du salut éternel d'un homme courageux, qui donne volontairement sa vie pour défendre l'honneur de son pays et pour venger la Justice bafouée, je n'hésite pas à répondre qu'il ne fait aucun doute que le Christ couronne la valeur militaire, et que la mort chrétiennement acceptée assure au soldat le salut de son âme... Le soldat qui meurt pour sauver ses frères, pour protéger les foyers et les autels de son pays, réalise la haute forme d'amour... Nous sommes en droit d'espérer pour lui la couronne immortelle qui ceint le front des élus. Car la vertu d'un acte d'amour parfait est telle que, d'elle-même, elle efface une vie entière de culpabilité. D'un pécheur, elle fait instantanément un saint. »*³

Voici l'objection que formule le Cardinal Billot, quelques mois après : *« Dire que le seul fait de mourir volontairement pour la juste cause de la patrie « suffit pour assurer le salut » signifie que l'on substitue la Patrie à Dieu..., que l'on oublie ce qu'est Dieu, ce qu'est le péché, ce qu'est le pardon divin. »*⁴

En lisant cette entrée en matière de l'article d'Ernest H. Kantorowicz, j'ai été frappé par le fait que cette divergence entre deux cardinaux au début du siècle dernier, rappelle par certains aspects, le débat qui a lieu aujourd'hui encore entre les théologiens musulmans, sur le problème de savoir si ceux qui accomplissent « les attentats-suicide » pouvaient être considérés ou non comme « chahîd ». Inutile d'épiloguer sur l'importance de cette *disputatio*, puisqu'il s'agit sur le plan général de la justification théolégale et morale de « l'auto-hétéromise-à-mort » comme acte de guerre juste, et de sa conséquence sur le plan individuel : soit le paradis, soit l'enfer pour le candidat.

Dans le cas des cardinaux Mercier et Billot, le débat recèle tout le mouvement qui va se produire en Occident, qu'Ernest H. Kantorowicz va déplier,

3. Op.cit, p. 129.

4. Op.cit, p. 131.

aboutissant au passage de la guerre sainte, vers sa sécularisation. En effet, la position du Cardinal Mercier consiste à passer de l'église à la patrie, et à conférer au soldat mort pour l'une, la même valeur, le même statut, que pour l'autre, c'est-à-dire le statut de martyr avec rémission des pécheurs, impliquant le salut et la sainteté. Pour le Cardinal Billot, bien que la patrie soit « *une juste cause* », ça ne suffit pas à faire le salut du soldat mort pour elle, et dénonce cette substitution de la patrie à Dieu.

Mais à vrai dire, cette substitution n'est pas le seul élément significatif du processus de sécularisation. Car, le Cardinal Mercier introduit un signifiant qui n'existait pas dans le langage théologique avant la mutation, lorsqu'il écrit : «...[*le soldat*] qui donne volontairement sa vie pour défendre l'honneur de son propre pays et pour venger la Justice bafouée...» Ce signifiant est celui de « Justice », capitalisé dans le texte, qui va bouleverser ce qu'on entend par mourir « pour » et par juste. En effet, dans la théologie du christianisme, le soldat qui part à la guerre chrétienne, et ce fut le cas pour les croisades, s'en va-t-en-guerre « pour l'amour de Dieu et de ses frères », amour qui a la valeur de *Caritas*. C'est la charité qui justifie et sanctifie la guerre et la mort, et non la justice. « Je pars mourir par amour pour mon Dieu et pour mon frère », voilà ce qui serait le mot d'ordre intérieur du soldat chrétien, selon l'Église.

De fait, ce que montre Ernest H. Kantorowicz dans ce texte, c'est que le passage de l'Église à l'État fait passer l'humanité occidentale du juste comme sainteté, au juste comme justice. Ce passage commence lorsque le roi devient lui-même le saint, porteur de justice. Dès lors, « l'agonie pour la justice » de ses sujets est l'agonie pour le souverain et son royaume. Au royaume du ciel s'est donc substitué le royaume de la terre, c'est-à-dire le territoire. Et Kantorowicz de noter que dans le cri de Jeanne d'Arc : « *Ceux qui déclarent la guerre au saint royaume de France déclarent la guerre au Roi Jésus* », nous avons déjà le passage de l'Église à la patrie. Mais il y a un élément plus important encore, c'est qu'en même temps que le déplacement de Dieu à la patrie, et de la sainteté à la justice, s'opère « un transfert » (c'est le mot de l'auteur) des mêmes valeurs émotionnelles et des mêmes « émotions morales ». Cette expression « émotions morales » m'a longuement arrêté.

À quoi tiennent ces « émotions morales » ? Elles résident, selon l'auteur, dans ce qu'il appelle « le corporatisme »— et l'on s'approche ici des thèses du livre magistral d'Ernest H. Kantorowicz « *Les deux corps du Roi*⁵ », publié quelques années plus tard— à savoir que ce qui est transféré, c'est le corps. On passe de l'église comme corps mystique du Christ, corps supplicié, sacrifié, qui a connu l'agonie, au corps d'État, en passant par le corps du souverain. Il montre par tant d'exemples, comment l'État devient en effet, *un corps politique*, où si l'on

5. Ernest H. Kantorowicz, *Les deux corps du Roi* (1957), trad. J.-Ph. Genet et N. Genet, Paris, Gallimard, 1989.

veut, comment le corps d'État n'est que le *Corpus Christi* laïcisé. Je cite : « *La mort pour la patrie est maintenant vue dans une perspective véritablement religieuse ; elle apparaît comme un sacrifice pour le corpus mysticum de l'État, lequel n'est pas moins réel que le corpus mysticum de l'Église...* » Et il ajoute un peu plus loin : « *L'Humanisme a produit ses effets, mais les aspects quasi religieux de la mort pour la patrie dérivent nettement de la foi chrétienne, dont les forces furent alors engagées au service du corpus mysticum séculier de l'État* ⁶. »

En d'autres termes, ce qui n'a pas changé dans ce changement de la sainteté à la justice, c'est qu'il faut toujours du corps supplicé, du corps sacrifié de quelques-uns (ou d'Un), le corps des morts *pour...*, pour faire le corps de la communauté humaine. C'est là que résiderait donc le transfert des émotions morales. Le juste peut passer de la sainteté à la justice, il reste néanmoins ancré dans la mort, ou plus exactement dans le « mourir pour » (pro...mori). « Je meurs pour nous », « Je meurs pour toi », « Je meurs pour l'autre », « L'autre est mort pour moi », voilà, par-delà toutes les déclinaisons possibles, la formule de l'émotion morale qui serait à la source de la communauté et de son partage. Or, nous sommes là devant une traversée de l'impossible, car la mort est la limite absolue au partage. Il est impossible que la mort de quelqu'un se substitue à la mort d'un autre. L'autre en mourant pour moi, ne peut tout au plus que différer ma mort, ou l'inverse. Le propre, le mien, la mienneté d'une manière générale, consistent bien dans cette limite. C'est du reste, le point de vue freudien : la pulsion de mort est appropriante et pas seulement destructrice. On se souvient du vers populaire d'Uhland cité par Freud dans *Actuelles sur la guerre et la mort* : « *J'avais un camarade (...) une balle vole sur nous, est-elle pour moi ou est-elle pour toi ?* ⁷ » « Toi » ou « Moi », voilà le coup de dé de la mort, son réel séparateur, alors que « Moi pour toi », « Toi pour moi », c'est l'amour, le sacrifice et la communauté du « Nous », soit le fantasme d'une amplification libidinale du moi. L'hyperparadoxe de la communauté serait ceci : que la mort comme limite absolue du partage devienne le lieu du partage. L'émotion morale serait que nous partagions l'impartageable. Qu'est-ce que cela veut dire du point de vue de la psychanalyse ? Disons-le brièvement : nous mettons au cœur de nos vies un mort. Cela s'appelle dans le mythe freudien « le père mort », ressort des identifications symboliques.

Les conséquences que je tire de la lecture de ce texte éblouissant d'Ernest H. Kantorowicz m'ont beaucoup aidé à avancer sur la question difficile de « l'auto-hétéro-mise-à-mort » comme acte de guerre « juste » pour ceux qui le font et pour ceux qui les soutiennent. Si je résume succinctement les précédents développements, je dirais que le changement historique qui s'opère en Occident

6. Op.cit, p. 157.

7. S. Freud, « Actuelles sur la guerre et la mort » (1915), OC, Paris, PUF, 1988, p. 145.

correspond à une double modification quant à ce qui est « juste » dans le langage et dans l'institution gardienne de la communauté : la patrie pour l'Église et la justice pour la sainteté, avec un transfert de la même émotion morale corporatiste. Autrement dit, le même signifiant renvoie à de nouveaux signifiés, tout en charriant le même affect religieux d'un corps pour tous. Nous savons ce qu'un tel changement a coûté à l'Europe de la première et de la deuxième guerre mondiale.

En examinant des testaments de candidats à « l'auto-hétéro-mise-à-mort » dans le monde musulman, j'ai été d'abord frappé de trouver dans leurs discours une justification de leur acte qui mêle la patrie et la religion, la sainteté et la justice ; justification que leurs familles reprenaient d'ailleurs dans les mêmes termes, après l'acte. En soi, ce mélange bouleverse ce qu'on entendait dans la tradition théologique par guerre sainte, désignée à travers le vocable de « jihād », mais le changement le plus décisif est encore ailleurs.

Jusqu'aux années quatre-vingts, le lexique du *jihād* comportait deux termes princes : celui de « mujâhid » de la même racine que « jihād », qui désigne le combattant, et celui de « chahîd » qui correspond à « martyr ». Je rappelle schématiquement que la langue arabe, langue du Coran et de la liturgie, est une langue fondée sur des racines consonantiques que l'on décline par des voyelles pour générer des mots. Avec six voyelles et trois consonnes, on dispose de centaines de combinaisons potentielles, qui ne sont pas toutes exploitées, car l'usage de la langue et les formes syntaxiques fixent à un moment donné ce qui est admis ou pas. Par exemple, avec le radical « j.h.d », on peut générer « juh » : l'effort, « jhâd » : la guerre sainte, ou bien encore « mujâhid » : le combattant (*mu* : est le préfixe qui désigne l'actant), parmi d'autres mots possibles. L'image que l'on donne en général du fonctionnement de la langue est celle d'un corps formé par des consonnes que les voyelles animent. Ces considérations sont importantes pour comprendre la suite de cette analyse, notamment sur le point important qui est l'émergence d'un signifiant nouveau qui bouleverse le discours sur la guerre et la mort, dans ce contexte.

Si le « mujâhid » est un combattant, dans le registre du guerrier, du soldat au service de la sainte cause, le « chahîd » dont la traduction exacte est le « martyr », relève d'un autre registre. Il provient de la racine « ch.h.d » qui désigne le fait d'observer, d'être présent à, et d'être témoin de. Elle a donné « châhid » : le témoin ; « machhad » : la scène, le spectacle ; « muchâhid » : le spectateur ; « chahâda » : le témoignage, l'attestation, ainsi que « chahîd » : le martyr. Il se passe donc comme si le fait testimonial pouvait emprunter la voie de la parole ou celle du sacrifice. Mais cette potentialité sacrificielle de l'attestation de la vérité ne rend pas à elle seule intelligible le recours actuel aux dits « attentats-suicides ». On retrouve le même lien dans le contexte gréco-latin, puisque « martyr » qui est emprunté au latin ecclésiastique provient du grec « marturos » qui signifie le témoin. D'où, chez les auteurs chrétiens : [le martyr est] « *celui*

*qui témoigne de la vérité par son sacrifice*⁸. » Il n'y a pas donc de spécificité islamique sur ce plan.

Dans le texte coranique le « chahîd » désigne le musulman tombé dans le champ de bataille, ce qui lui confère un statut exorbitant, mentionné dans plusieurs sourates, dont la plus explicite est celle-ci : « *Ne croyez pas que ceux qui sont tués en combattant dans la voie de Dieu sont morts ; au contraire, ils vivent et sont nourris auprès de leur seigneur* » (III,136). Autrement dit, le « chahîd » n'est mort qu'en apparence, il est survivant, recevant une nourriture au même titre que la nourriture terrestre, mais de nature paradisiaque. Il y a un passage coranique étrange où il est dit ceci : « *Ne dites pas de ceux qui sont tués dans le chemin de Dieu : « Ils sont morts ! » Non, ils sont vivants, mais vous n'en avez pas conscience* ». (II, 154). En quelque sorte, le martyr serait le lieu de l'absence de représentation de la mort dans l'inconscient. Il désignerait l'immortel en chacun. Il faudrait ajouter alors, l'enfant qui ne meurt jamais.

Dans le discours islamique, jusqu'aux années quatre-vingts, il est clair que les deux termes de « mujâhid » et de « chahîd » ne se recouvrent pas. Le « mujâhid » n'est pas forcément un martyr, et le martyr (chahîd) n'est pas nécessairement un combattant (mujâhid). Le « mujâhid », en allant au combat, est certes prêt au sacrifice (fidâ'), il peut devenir « chahîd » s'il est tué, mais le devenir martyr n'est pas intentionnellement visé, il veut se battre et survivre. D'ailleurs, le verbe « ch.h.d » ne peut se conjuguer que sous la forme passive, rapporté à l'inconnu ('ustushhida). Il n'y a pas d'acte volontaire qui corresponde au « chahîd », c'est accidentel et imprévisible. C'est pourquoi, l'usage du terme de « chahîd » peut être employé pour quelqu'un qui meurt d'une manière accidentelle, hors combat, notamment lorsqu'il est jeune, et surtout lorsqu'il s'agit d'un enfant. Bref, si le sujet « mujâhid » est actif, le sujet « chahîd » est passif.

Or, un événement important va se produire vers le milieu des années quatre-vingts ; un événement dans l'ordre du discours en langue arabe, auquel ni la sociologie politique ni les analyses habituelles n'ont accordé d'attention – et là, je dirais qu'il faut glisser une oreille analytique pour le détecter– c'est l'invention d'un nouveau terme qui n'existait pas, qui n'a jamais eu cours durant les quatorze siècle de l'histoire de l'islam. Il s'agit de la création d'un mot, certes à partir des potentialités de la langue arabe que j'indiquais plus avant, mais ce mot est inconnu dans l'usage de la langue, jusqu'ici. En effet, à partir de la racine « ch.h.d » va être forgé le terme de «*istichhâd*», terme construit selon la forme qui correspond dans les canons de la langue à ce qu'on appelle « la demande pressante d'une chose ». Il s'agit du substantif par lequel va être désigné celui qui effectue « l'attentat-suicide ». Autrement dit, on invente à travers ce nom : « le demandeur de martyr ». Il y a là un virage historique qui fait passer l'uni-

8. *Le Robert, Dictionnaire historique de la langue française*, sous dir. Alain Rey, Paris, Dictionnaire Le Robert, 1995, t 2, p. 1198.

vers de signification du « chahîd » de l'ordre du sujet passif, subissant son sort accidentellement, à celui d'un actant, en quête de la mort, sous le mode du vouloir tuer et être tué simultanément.

On comprend pourquoi les experts du terrorisme ne peuvent prendre en considération une telle invention, ou bien en la mentionnant en passant comme un fait très secondaire. Le concept de « demande » n'a pas la portée que nous lui conférons en psychanalyse, à savoir que par la demande se constitue la prise de l'Autre sur le sujet. En rendant possible dans l'univers du discours et dans la langue arabe, la demande pressante de martyr, s'ouvre « une niche » d'adresse mortifère vers laquelle certains sujets vont s'orienter. Mais par qui « cette niche » fut-elle ouverte, comment devient-elle effectivement attirante ? Des mots tels que « kamikaze », ou « attentats-suicide », avec toute l'horreur qu'ils recèlent, ont dérobé cet événement dans la langue à travers lequel s'énonce le désir de l'Autre comme désir de voir le sujet se tuer en tuant d'autres. C'est ce qui explique, à mon sens, qu'à un moment donné, puisse se répandre comme la peste, la demande de martyr, et qu'apparaissent des demandeurs de martyrs partout, même là où il n'y a ni front, ni guerre, ni situation d'oppression.

Nous savons que c'est chez le Hezbollah, en 1983, pendant l'occupation israélienne du sud Liban, qu'apparaît le premier attentat appelé « kamikaze », revendiqué au nom de l'islam. Le mot « kamikaze » est intervenu en référence au massacre de l'Aéroport Lod de Tel-Aviv, exécuté par un groupe de l'Armée rouge japonaise, le 30 mai 1972. Deux des trois terroristes se sont tués eux-mêmes avec leurs grenades. On a pu penser que cet acte a inspiré le Hezbollah ; cependant, le mot et le geste autodestructif-destructif ont dérobé le fait le plus important, sans lequel nous ne comprendrions pas l'extension du phénomène, à savoir que le Hezbollah n'était pas seulement un laboratoire où étaient confectionnées de redoutables bombes humaines, selon une technique qui va se répandre dans tout le Moyen-Orient, mais aussi un laboratoire idéologique où fut inventée la machine discursive infernale que je suis en train de décrire.

Pour saisir les ressorts de cette invention, il faut donner maintenant quelques éléments historiques à propos de la création du Hezbollah. Le Hezbollah – en arabe « parti de Dieu » – a été fondé en juin 1982, c'est un mouvement politique et religieux chiite libanais disposant d'une branche armée qui est à son origine. Elle fut créée en réaction à l'invasion israélienne du Liban. Le chiisme est une branche minoritaire de l'islam, mais elle regroupe tout de même 15% à 20% des musulmans, par rapport à ce qu'on appelle les sunnites qui représentent la majorité orthodoxe.

Ce conflit correspond à un fait historique majeur au début de l'islam, il résulte d'une guerre civile sanglante, autour de la succession de son fondateur. En effet, après la mort de Mahomet, une partie des musulmans considérait que la souveraineté et le pouvoir devaient rester à l'intérieur de la famille de ce dernier. Le premier qui devait en hériter, c'était le cousin du prophète, Ali, qui était en même

temps son gendre, mari de sa fille. Une autre partie des musulmans considérait qu'en l'absence d'indication testamentaire dans ce sens, la succession devait se faire par la consultation des musulmans, et pas nécessairement à l'intérieur de la filiation du prophète. Ce différend donna lieu à une guerre civile, marquée par l'assassinat d'Ali, et surtout le supplice de son fils, qui s'appelle Hussein. Quand je dis supplice cela veut dire qu'il y eut une mise en pièces du corps d'Hussein, petit-fils du prophète. Il me semble que cette mise en pièces du corps d'Hussein, compte tenu de la place qu'elle va occuper dans l'histoire du chiisme, n'est pas étrangère à l'explosion des corps des dits « kamikazes » eux-mêmes. Le corps d'Hussein sera en effet, disloqué et dispersé par ses ennemis.

Le supplice d'Hussein constitue la scène originale sacrificielle, fondatrice du chiisme. Elle a donné lieu à des récits dans toute la tradition de l'islam et à des rites de commémoration impressionnants dans le chiisme, au cours desquels les croyants s'infligent des actes d'auto-flagellation en souvenirs de ce supplice, et en signe de repentance, ce qui témoigne de l'intense sentiment de culpabilité dont les adeptes ont hérité.

Le récit qui mène au supplice et celui du supplice lui-même étaient d'une très grande stabilité interprétative dans le chiisme, jusqu'à la révolution iranienne. Jusqu'à 1979, c'est-à-dire pendant quatorze siècles, ce récit est presque toujours le même. En voici schématiquement les séquences principales : Hussein, dans son combat pour récupérer la souveraineté, qui est sensé revenir dans la filiation du prophète, reçoit des habitants d'une ville importante à l'époque, qui s'appelle Koufa, à 170 km de Bagdad, l'assurance qu'ils seront ses alliés. Lorsqu'il part vers eux, avec peu de partisans, il rencontre sur son chemin ses ennemis, beaucoup plus nombreux, ce qui donne lieu à une bataille féroce et inégale. Les habitants de cette ville ne viennent pas au secours de Hussein comme ils l'ont promis. Il se fait massacrer. Le noyau symbolique du chiisme se constitue à partir de ce supplice et du lâchage coupable des habitants de Koufa, dont les Chiites, jusqu'à aujourd'hui, se considèrent comme les descendants, descendants héritiers du crime. Ils ne l'ont pas tué directement, mais par leur défection, ils ont contribué à son meurtre.

Après le massacre d'Hussein, les habitants de Koufa vont réagir et mener ce qu'on appellera « des guerres de repentance » qui, comme l'indique l'expression, furent des guerres de vengeance et d'expiation. On retrouve tout cela dans la commémoration de la bataille de Karbala, dans la ritualité du chiisme et dans sa spiritualité. D'où cette foi marquée par un dolorisme qui ressemble à certains égards à ce qu'on trouve dans le christianisme, et pour cause, puisqu'il s'agit du meurtre du fils, dont le père avait été également tué. Il y a ainsi au cœur du chiisme toute une généalogie de martyrs, qui va se poursuivre du reste, car beaucoup de descendants d'Hussein vont connaître un destin tragique. Mais c'est Hussein qui aura la place prépondérante dans l'institution martyrologique, puisqu'il sera surnommé « le prince des martyrs ». Son sacrifice va occulter

celui de son père, et ce point me paraît très important dans la suite des développements.

Jusqu'à la révolution iranienne, le récit sacrificiel d'Hussein s'organise autour du schéma classique, tel que je viens de l'indiquer : Hussein est un combattant (mujâhid) qui est tué à Karbala par ses ennemis et devient un martyr (chahîd). Les fidèles communient autour du souvenir de son supplice, en tant que communauté coupable. Son martyre est considéré comme inimitable. Avec la révolution iranienne, émerge une nouvelle figure du Chiite révolutionnaire, et avec elle, une nouvelle lecture de la scène du supplice d'Hussein. Cette lecture va provoquer une mutation décisive dont l'une des conséquences est d'ouvrir la « niche » discursive des « attentas-suicide ». Elle se fonde sur une interprétation proposée par un intellectuel iranien, proche de Khomeiny, qui s'appelle Ali Shariatî (1933-1977). Il s'agit d'un penseur qui a joué un rôle très important (traducteur de F. Fanon, Docteur en sociologie de la Sorbonne, il eut une influence telle, que les services secrets du Shah l'ont assassiné), en théorisant la rencontre entre l'islam et le marxisme. Il fut l'inventeur de ce qu'il a appelé lui-même « le chiïsme rouge » (rouge comme le sang des martyrs, rouge comme l'emblème de la révolution prolétarienne) ⁹. L'interprétation nouvelle qu'il va proposer de la scène sacrificielle d'Hussein porte sur les points suivants :

1- Hussein n'est pas seulement un combattant « mujâhid » qui a rencontré la mort, alors qu'il ne la voulait pas, mais a choisi d'y aller en connaissance de cause. Il savait qu'il allait mourir, il y a été dans une volonté de dépassement de soi pour la cause. Il n'est pas donc seulement un « combattant-martyr », mais un « martyr-martyr ». C'est en ce sens qu'il était « demandeur de martyr » (« istish-hâdî »).

2- Les Chiites ne sont pas seulement coupables collectivement, en tant que communauté héritière de celle de Koufa, d'avoir abandonné Hussein à la mort, comme le dit l'interprétation traditionnelle, ils sont individuellement et subjectivement coupables. On assiste ici, à quelque chose comme *une privatisation* de la névrose collective sacrificielle, comparable à celle que Freud relève pour la névrose obsessionnelle, par rapport à la religion.

3- Cette individualisation ou privatisation implique que le sujet chiite révolutionnaire n'est plus seulement celui qui communique dans la culpabilité avec les autres, mais doit s'identifier totalement à Hussein, en imitant sa demande de martyre. Il n'est plus simplement un communiant, se souvenant de l'événement, mais une conscience actualisante de cet événement. Autrement dit, il ne s'agit plus de commémoration du sacrifice d'Hussein, mais de sa reproduction. On ne se remémore pas, on répète. Le sujet doit répéter pour lui-même, comme s'il était Hussein.

9. Voir sur ce point, mais aussi pour l'ensemble de la question des martyrs révolutionnaires en islam, le livre de Farhad Khosrokhavar, *Les nouveaux martyrs d'Allah*, Op. cit.

Le Hezbollah a fait fonds sur cette nouvelle interprétation de la scène sacrificielle par Ali Sharîfatî. Il ne s'agit pas donc seulement d'une organisation qui a inventé *la pratique* des « attentats-suicide » – et qui conditionne certains de ses membres à « auto-hétéro-mise à mort », ce qui est possible –, mais aussi et surtout un laboratoire dans lequel a été mis en œuvre un nouvel agencement signifiant qui a rouvert la trappe de la scène sacrificielle originaire. Qui ne voit à quel point ce remaniement est considérable, car il modifie le rapport du sujet chiite à Hussein comme idéal. D'inaccessible, l'idéal est désormais ce qu'il faut être. Hussein devient le lieu d'une incitation à venir à lui dans la mort volontaire. L'idéal appelle les Moi à s'absorber en Lui, et c'est ce qui mène à l'autosacrifice. Chaque candidat aux attentats fait advenir le corps déchiqueté de Hussein à même son corps, mais pas seulement comme martyr de la foi, mais aussi comme révolutionnaire. L'émotion morale du corps supplicié circule désormais entre Dieu et la révolution, et le candidat à l'attentat incarne la circulation du *corpus msyticum* de l'un à l'autre.

L'hypothèse que je propose ici est la suivante : à travers le nouveau signifiant « istchhâdî », Hussein n'assume plus dans la culture la fonction de gardien du Père mort, en prenant sur lui le sacrifice absolu qui fait la communauté. Ou bien encore, il ne fait plus médiation (faire médiation, c'est rendre la chose non-médiate), ne « barre plus l'Autre » selon l'idiome lacanien, ce qui ouvre la confrontation au Père idéal. Je rappelle qu'en psychanalyse, le Père mort est un point de l'origine inaccessible, point d'ancrage du symbolique qui tempère les exigences du Père idéal, lequel est une figure menaçante, cruelle, persécutrice, qui demande le sacrifice. On serait donc ici, devant un remaniement de ce que Freud a appelé « le Surmoi de la culture », notion restée insuffisamment élaborée, qui mériterait d'être reprise pour penser, notamment, ces périodes de mutation au cours desquelles l'obligation de donner son corps à la communauté se fait si pressente, que le sacrifiant et le sacrifié se confondent dans d'interminables hécatombes, comme si le coup d'arrêt donnée par la substitution symbolique, au moment de la violence fondatrice, n'est plus efficient.

Ce qui irait dans ce sens, c'est le rôle dit d'*intercesseur* (châfi') qui est conféré au « demandeur de martyr » dans ce nouvel agencement signifiant. Nous rencontrons cette appellation dans les testaments de ceux qui accomplissent les attentats, et qui s'adressent à leur mère (prioritairement), à leur père, à leurs frères, en leur disant : « Je pars intercéder pour vous ». Dans le discours des familles également, on attribue à ces fils le titre d'intercesseurs. Plus encore, les autorités du Hezbollah en font un critère pour autoriser un candidat à devenir martyr. Voici ce que dit Sayed Hussein Nasrallah, le chef du Hezbollah (dont l'un des fils a accompli l'autosacrifice), de sa rencontre avec un candidat : « *Je lui ai demandé une seule chose, et c'est en fait la seule condition que j'impose pour faciliter formellement l'arrivée du demandeur de martyr sur le terrain, obtenir, avec les autres, son intercession.* »

Qu'est-ce donc cette intercession ? Ce terme (châfi') provient d'une racine en arabe qui signifie « l'amnistie » et « le pardon ». Le titre d'intercesseur est accordé à quelqu'un qui peut s'entremettre pour obtenir le pardon pour un autre, auprès d'un souverain, ou auprès de Dieu, quand l'intercesseur est un saint homme. C'est donc une fonction de tiers qui allège la dette et la culpabilité d'un sujet, lui évite la sanction. On ne saurait faire du « demandeur de martyr » un tel intercesseur, si celui auprès duquel il s'en va n'était une figure menaçante, capable de représailles, et si ces jeunes hommes n'étaient pas des fils qui s'en-voient dans la mort circonvier la terreur du Père idéal.

Ainsi, dans la situation actuelle de l'islam, comme naguère en Occident, la mutation historique du rapport à la guerre et à la mort est corrélative d'un remaniement des idéaux, lequel n'est pas saisissable sans de nouveaux agencements signifiants qui se produisent dans l'univers du discours. Le glissement d'un vocable à un autre, le surgissement d'un mot dans un montage millénaire accompagne de nouvelles formes de mise à mort. Mourir *pour* la patrie, *pour* Dieu, *pour* la révolution : on ne meurt sans doute pas que pour des mots, mais non sans eux, c'est-à-dire sans ce qui vient « devant » la cause que représente précisément la préposition « pour » en français, ou « pro » en latin. Ce qui vient devant la cause veut orienter le mourir, lui tracer un trajet de sens, lui donner un site, une destination, un lieu, bref référer la mort, ce qui revient à lui donner un nom. Or, pour ce nom, on tue, on se tue, on s'entretue, comme si le pire était que la mort soit pour rien.

Fethi BENSLAMA

7, rue Pinel
93200 St Denis

Fethi Benslama – *L'agonie pour la justice*

Résumé : Ce qu'on appelle les « attentats-suicide » sont apparus au début des années quatre-vingts au Moyen-Orient, en même temps qu'une transformation du discours sur la guerre et la mort en islam, en corrélation avec des remaniements dans les idéaux culturels. C'est ce que cet article tente d'approcher.

Mots-clés : Islam – Sacrifice – Martyr – Justice – Surmoi – Témoin – Mourir.

Fethi Benslama – *Title*

Summary : What we call today 'suicide attacks' began in the 1980s in the Middle East along with a profound evolution in the terms used to qualify war and death in the Islamic world parallel to changes in the presentation of cultural ideals. This article will take a closer look at such developments.

Key-words : Islam – Sacrifice – Martyr – Justice – Superego – Witness – Die.

De la tragédie à l’histoire, ou la métamorphose du barbare

Antoine Courban

Au livre premier de *La Politique*, Aristote, affirme : «... si l’homme est parfait et le meilleur des animaux, il est aussi le pire quand il vit sans loi ni justice. Ce qu’il y a de plus mauvais c’est l’injustice qui utilise les armes¹ ».

« Trahir la guerre pour être citoyen », tel est le titre de cette table ronde mais c’est aussi l’objet même de la constitution de la Cité qui, pour Aristote du moins, est antérieure à la famille et à chacun, tant «un homme par nature est en même temps avide de guerre² ». D’où, son examen attentif des constitutions que reprend de façon élargie Jacqueline de Romilly dans «*La Grèce antique à la découverte de la liberté*³ ». D’où encore, chez Thucydide, le débat magistral qu’il met en scène entre Lacédémoniens et Athéniens dans la guerre du Péloponnèse, quand la Cité est débordée et que l’hégémonie l’emporte ; mais d’où, aussi et surtout, la conversion conflictuelle pour Sophocle quand le Bien conduit la lumineuse Antigone à trahir les lois de la Cité quitte à subir l’opprobre de la condamnation.

URBANITÉ CITADINE

Le pays d’où je viens s’appelle le Liban. La plupart d’entre vous doivent penser qu’il s’agit d’un pays paradoxal, hors de toute norme, qui serait à la fois paradis et enfer. Paradis de la douceur de vivre mais également l’enfer de tou-

1. Aristote, *La Politique*, 1996, Hermann Editeur des Arts et des Lettres, Paris, Livre I, p. 1-27.

2. Aristote, *op. cit.*

3. De Romilly Jacqueline, *La Grèce antique à la découverte de la liberté*, Livre de Poche, Coll. Biblio Essais, Paris, p. 141.

tes les violences de ce Proche Orient où toute violence, tout conflit armé, toute guerre peuvent être qualifiés de justes parce que leur présupposé principal est une confusion, de nature religieuse, entre le *bien commun* ou *public* et le *bien moral*. Cet amalgame, entre divers registres, mène nécessairement à comprendre « LE » politique non comme le régulateur des conflits mais comme l'exercice possible d'une hégémonie.

Ma ville natale s'appelle Beyrouth, métropole urbaine sept fois détruite par les guerres ou les calamités naturelles mais chaque fois reconstruite. À cette moderne héritière de l'antique cité de Tyr s'appliquent les paroles du prophète Ezéchiel qui disait : « Tyr (Beyrouth), tu disais : je suis un navire d'une beauté parfaite. Au milieu de la mer est ton domaine (27 :4) [...] Tes sages, Tyr (Beyrouth) te servaient de pilotes... Tous les vaisseaux de la mer, avec leur matelots, venaient chez toi pour faire du trafic (27 : 9) ».

Beyrouth n'est qu'un vulgaire cap rocheux, devenu au fil des siècles une avancée urbaine au milieu des flots. Beyrouth, la ville-navire est une ville-monde comme le furent jadis Alexandrie, Antioche, Constantinople ou Venise. Du milieu des flots, Beyrouth séduit et nargue tous les tyrans du continent. Les adversaires de l'urbanité citadine et de la civilité patricienne apprécient fort peu la brise du large qui caresse la capitale libanaise de la fraîcheur de la liberté. Ils lui préfèrent la rudesse du vent des steppes, la gangue boueuse des sols et la rigidité inflexible des territoires « identitaires ». Mais Beyrouth est aussi la ville-mère, celle de l'École de Droit où fut colligé le Code Justinien, et que le poète byzantin du V^e siècle, Nonnos de Pannopolis, immortalise en disant :

« La discorde qui défait les États ne cessera de compromettre la paix que lorsque Béryte, garante de l'ordre, sera juge de la terre et des mers, lorsqu'elle fortifiera les villes du rempart de ses lois⁴ ».

URBANITÉ POLITIQUE

En effet, l'ordre politique n'est pas celui d'une chefferie tribale. De même, le lien civil n'est pas identique au lien social et encore moins au lien naturel du lignage. L'ordre politique est d'abord un ordre urbain, celui de toute Cité, de toute patrie, régie par la règle du droit et gouvernée selon la loi. C'est ce présupposé qui permet de définir le paramètre de l'identité ainsi que celui du rempart de défense de l'urbanité et de la citoyenneté. On comprend dès lors pourquoi la « production du lien civil et sa projection dans l'espace public relèvent de ce que Henri Mauss appelait l'économie du don⁵ ».

4. Nonnos de Pannopolis, *Géographies Dynonisiaques*, cité par Jacques Beauchard dans, *Beyrouth, la ville, la mort*, 2006, Editions de l'Aube, Paris, p. 9

5. Beauchard Jacques, *Génie du territoire et identité politique*, 2003, Editions de l'Harmattan, Paris, p. 68.

L'École de Droit de l'ancienne Béryte n'est plus. Ma ville natale, Beyrouth qu'on appelait jadis la « cité mère des lois⁶ », est aujourd'hui disloquée par les revendications identitaires et hégémoniques. Depuis la chute du bloc soviétique, le mur de Berlin semble s'être déplacé vers l'Orient pour traverser aujourd'hui la capitale libanaise. Depuis ma naissance, j'ai l'impression de voir fuir sous mes yeux la construction d'une patrie où l'homme libre est honoré par une citoyenneté fondée sur la loi et non sur l'identité.

À cet égard, ce qui se joue actuellement dans mon pays, le Liban, semble préfigurer ce qui pourrait se passer demain ailleurs. La rupture de civilisation que nous connaissons est porteuse du fléau identitaire qui pourrait, tôt ou tard, nous entraîner non vers une *re-tribalisation* de l'humanité mais vers un *ré-ensauvagement* de l'homme lui-même, selon la formule de François Thual⁷.

LES NOUVELLES GUERRES GNOSTIQUES

Depuis le siècle des Lumières, nous avons assisté à la gigantomachie entre foi et raison. Nous avons pris position pour l'une contre l'autre et vice-versa. Nous avons parfois essayé d'être équidistants entre l'une et l'autre. Nous avons proclamé l'achèvement de la sécularisation du christianisme, du moins en Occident, et la libération de l'homme de tout lien religieux. Ces longs siècles de polémiques sont maintenant derrière nous. Il n'est cependant pas impossible de voir se retrouver dans le même camp de demain, les belligérants d'hier. En effet, en cet étrange XXI^e siècle, les scientifiques positivistes et les théologiens scolastiques de jadis ont cédé la place aux enfants de tous les prédicateurs de l'apocalypse : les fondamentalistes *new-born christians*; les doctrinaires de l'ultra-sionisme ou *new-born jews*, les déchaînés froids et sanguinaires du « salafisme » ou *new-born sunnites*, et les exaltés du « faqihisme séfévide⁸ » (*Wilayat al Faqih*) qu'on peut appeler *new-born chiites*.

Il serait sans doute plus opportun d'inclure dans cette sinistre galerie une bonne part de la communauté dite scientifique si tant est que le scientisme contem-

6 *Berytus Nutrix Legum* était la devise de la ville de Phénicie Maritime qui aujourd'hui est la capitale de la République Libanaise.

7. Thual François, *Les conflits identitaires*, 1995, Editions Ellipses, Paris, p. 191.

8. L'Iran, traditionnellement sunnite, a adopté sous la dynastie des Séfévides (XVI^e siècle) le chiisme duodécimain et ce, afin de ne pas subir l'hégémonie des sultans-califes ottomans qui venaient de mettre fin à l'Empire Romain d'Orient (Byzantin) après la prise de Constantinople en 1453. Les Séfévides, en guerre permanente contre les Ottomans, imposèrent le chiisme, parfois par la force. De plus, les clercs chiites iraniens donnèrent une nouvelle interprétation à la théologie chiite en approfondissant la notion de « vicariat du juriste-théologien » ou *Wilayat al Faqih*. C'est l'Ayatollah Khomeiny qui formalisera la doctrine en faisant du *faqih* suprême un vicaire de l'Imam caché, cette entité cosmique à qui on reconnaît l'infailibilité et l'impeccabilité ainsi que le pouvoir suprême en matière politique, militaire, religieuse et morale. Tel est le noyau de la « révolution islamique » selon l'interprétation iranienne.

porain et l'illuminisme néopositiviste qui nous entourent ont quelque ressemblance avec l'Epistémè, ou Science.

Tous ces mouvements, radicaux et violents, ont un air de famille, une sorte de dénominateur commun qui autorise de les placer sur le même registre épistémologique. En effet, tout se passe comme s'ils se proposaient, comme le pense Eric Voegelin⁹, de réécrire l'histoire en réinterprétant politiquement la religion traditionnelle, ou l'idéologie classique, dont ils sont issus. Ils font ainsi de la « *théopolitique* », expression forgée par Carl Schmitt et que reprend Théodore Paléologue dans son essai « *Sous l'œil du Grand Inquisiteur* ». En *théopolitique* toute guerre est forcément juste. Malheureusement, quand la *théopolitique* prend le pas sur la *géopolitique*, ceci signifie que Dieu est en train de digérer sa propre création et de mettre fin à l'histoire.

LES VIOLENCES MÉTAPHYSIQUES

Eric Voegelin, dont l'œuvre était admirée par Hannah Arendt¹⁰, pense que ces courants procèdent, comme les sectes gnostiques de jadis, à une re-divinisation de la société. Ils reposeraient tous, non sur le réel du monde, mais sur un monde « rêvé » dont les prosélytes ou les activistes hâtent la venue par le recours à la violence.

Cette violence n'a, malheureusement, d'autre justification qu'elle-même et ne peut être régulée par aucun cadre juridique. Tout se passe comme si cette même violence était un attribut divin, lointain écho du vocable latin « *omnipotens* » par lequel on traduit, maladroitement, l'original grec « *pantokrator* » pour parler de Dieu. Penser que ce dernier peut vouloir la violence, c'est forcément admettre que celle-ci peut être justifiée dans un cadre non légal. Envisager la mort du monde comme objectif divin traduit un univers pulsionnel d'une exceptionnelle agressivité.

Que m'importent le Droit et la Loi puisque ce que je dis est vrai ? Nous entrons, ainsi, de plein pied, dans les couches les plus profondes de l'imaginaire du bras armé de « Dieu-Vérité-Bien-Certitude », qu'il soit un djihadiste salafiste, un hezbollahi exalté, un kamikaze-terroriste, un sioniste arrogant, un cow-boy puritain, un Dr. Mengele, etc. Un tel justicier de l'apocalypse met sa puissance intellectuelle et la force de ses muscles non au service du Droit mais comme substitut de la Loi et ce, au nom de sa bonne conscience et, probablement, de son élection divine. C'est, je crois, dans cette donnée qu'il faut trouver l'explication de la violence inouïe que font déferler sur le monde les rêves métaphysiques.

9. Voegelin Eric, *Les religions politiques*, 1994, Editions du Cerf, Paris - Idem, *La nouvelle science du politique*, 2000, Editions du Seuil, Paris

10. Voegelin fut le premier à critiquer la modernité en la rattachant aux mouvements gnostiques.

C'est ce même danger que constate Alain de Libera, dans *Raison et Foi*, et lui fait dénoncer l'absurdité de la formule attribuée à Malraux : «*Le XXI^e siècle sera religieux ou ne sera pas*». Loin de le rassurer, une telle perspective lui fait craindre le pire, à savoir que ce siècle «*n'aïlle pas à son terme ou, plutôt, qu'il marche, somnambule, vers une censure pire que toutes celles du Moyen Âge¹¹*».

Si la théopolitique traduit quoi que ce soit porteur de sens, ce serait une pulsion de mort qui traverserait actuellement le monde. Au jeu d'enfants que fut la bataille intellectuelle entre foi et raison succéderait la guerre juste par excellence, celle du choc de tous les communautarismes. Qu'on se rassure donc, nous n'allons pas vers le choc des civilisations mais peut être vers l'affrontement de toutes les identités dont le but inavoué serait l'extermination de toute altérité.

URBI ET ORBI

Il est plus que légitime, comme le fait Jean-Luc Nancy, de poser la question : la situation actuelle de la mondialisation est-elle un processus de création ou de mort du monde ? Sommes-nous face à un progrès souhaitable, ou serions-nous entraînés dans un processus inexorable, parce qu'eschatologique, de fin d'un monde ?

Aujourd'hui la ville se démultiplie et s'étend, elle recouvre la planète tout entière et devient village. Elle perd donc ses propriétés de « cité ». Dans un village il n'y a pas de citoyens parce qu'il y a des familles, des clans et des notables qui perpétuent un ordre immuable, celui d'un univers sans devenir car prisonnier de la fatalité. Ce village planétaire se serait plus qu'une agglomération au sens de répétition inlassable d'un mode d'entassement.

Ce qui s'étend ainsi ne serait donc plus urbain. «*Le monde aurait-il perdu sa capacité de faire monde ? Il semble avoir tout simplement gagné celle de multiplier à la puissance de ses moyens ce qui n'est pas lui-même¹²*».

Qu'on me permette de citer les vers que composa le Gaulois Rutilius Namatianus après le sac de Rome par Alaric, un autre gaulois, en 410. Le poète chante la ville :

«*De peuples divers tu fis une seule patrie ...
Le sans loi a trouvé refuge à ta domination...
Car en partageant ton droit juste avec les vaincus,
Tu as fait une Ville de ce qui était jadis le Monde¹³...*»

11. De Libera Alain, *Raison et Foi*, 2003, Editions du Seuil, Paris, 4^{ème} de couverture

12. Nancy Jean-Luc, *La création du monde ou la mondialisation*, 2002, Editions Galilée, Paris, p. 14-15.

13. «*Fecisti patriam diversis gentibus unam, / Profuit injustis, te dominante, capi, / Dumque offers victis proprii consortia juris, / Urbem fecisti quod prius orbis erat*»

Nous avons sans doute oublié que c'est le monde qui se différencie en villes et non les villes qui s'agglutinent en un *glomus* informe.

GUERRE, CONFLIT, CRISE

Dans de telles conditions, notre propre perception du réel du monde ne se trouve-t-elle pas altérée ? Comment peut on comprendre ce qu'est une guerre qu'elle soit juste ou injuste. Aujourd'hui, les théoriciens et les stratèges ont élaboré la notion de guerre asymétrique. Sans doute vaut il mieux poser la question : sommes-nous en situation de guerre, de conflit ou de crise ?

«Une guerre se caractérise par une [...] bipolarisation qui dissout tous les tiers au profit du face à face de deux camps¹⁴». Ce face à face avec l'ennemi est altéricide par nature. Dans un conflit, par contre, l'existence de l'Autre n'est pas niée et son visage n'est pas dissous, bien au contraire. C'est la divergence des buts à atteindre qui permet de distinguer les adversaires et, partant, justifie leur affrontement. Quant à la crise, elle ressemble aux états fébriles de la clinique médicale. Elle serait caractérisée par un climat d'hostilité générale, un état de pure adversité sans ennemi, donc sans adversaire. «Est-elle dominée par une rumeur ?¹⁵ » se demande J. Beauchard.

Sans doute, le souhait de tout diplomate et de tout stratège consiste à transformer un conflit en crise ou, pourquoi pas, à manipuler une crise «pour en faire un conflit en cherchant à tout prix un bouc émissaire¹⁶».

Quelle est l'identité de l'ennemi dans ces guerres du XXI^e siècle dites asymétriques ? Quelle connaissance a-t-on de lui ? Force est de constater que son visage s'est dissipé dans la violence de tous les attentats et de toutes les guerres médiatisées en direct. À cause de cette violence des images, un formidable glissement de sens a été opéré. La *métaphore du criminel* s'est substituée à l'*image de l'ennemi*. Dès lors, seule l'horreur épidermique et émotive que cette métaphore inspire s'impose comme modalité de connaissance, unique sinon privilégiée. Cet adversaire, ou cet antagoniste, n'a même plus besoin d'un masque identificatoire puisqu'il n'a plus de visage. La seule chose qui demeure de lui est une représentation mentale que je n'ose pas appeler « image » car elle est sans forme, sans nom, sans substance.

Ce retour à l'émotivité fait l'impasse sur toute forme de rationalité et constitue l'équivalent d'une dissociation par rapport au réel. Peu importe l'identité de l'ennemi, sa connaissance devient superflue car c'est nécessairement un être situé hors de toute sphère de représentation, il est purement négatif. C'est le mal absolu qui n'a pas besoin d'être pensé et réfléchi. Il peut, tout au plus, être

14. Beauchard Jacques *op. cit.*

15. *loc. cit.*

16. Beauchard Jacques, *op. cit.*

défini par son acte et non par son être propre. Il est relégué en quelque sorte dans le non- être. Il mérite tout au plus d'être pourchassé et pris mort ou vif.

BRÉVIAIRE DE LA HAINE

Pour illustrer mon propos sur la guerre juste, je pourrai interminablement citer la Bible, le Coran, la littérature théologique des uns et des autres. Je pourrai entonner le «*Gott mit uns*» en rappelant que les nazis n'ont rien inventé puisque l'hymne «Dieu est avec nous» et ses imprécations belliqueuses fait partie intégrante de plusieurs offices religieux, même chrétiens¹⁷. Je pourrai vous lire des pages et des pages de discours prononcés aujourd'hui au Liban, ou ailleurs, par des Imams et des Ayatollahs délirants et sanguinaires, au nom de cette idole appelée Dieu et qui, décidément, n'aime que son propre Ego. Et, pour être plus complet, je n'omettrai point les appels à la haine émanant de rabbins hallucinés par le fanatisme et de prédicateurs évangéliques hypnotisés par le fondamentalisme.

Du moment que nous nous trouvons en France, je me contenterai, à titre de paradigme emblématique de la guerre juste, de reprendre certains propos prononcés en 1147 par Bernard de Clairvaux, prêchant la Croisade dans la cathédrale de Vézelay. Ponctué par la double imprécation : «*Dieu le veut, Dieu le veut*», son terrifiant discours disait, entre autre : «*Que la mort soit subie, qu'elle soit donnée, c'est toujours une mort pour le Christ : elle n'a rien de criminel, elle est très glorieuse*¹⁸ ». En somme, celui qui met à mort, n'est pas un meurtrier puisqu'il est l'exécuteur de la volonté divine ou l'instrument du Bien Suprême. Métaphore oblige, le meurtre n'est plus un homicide mais un malicide. La guerre, absolument juste n'a même plus besoin d'être soumise à des lois. Ici tout est dit, l'ennemi est dépouillé de toute ontologie, ce n'est plus qu'une catégorie abstraite. Son extermination pourra se réaliser sans soulever le moindre problème de conscience.

LA VILLE ET L'AUTRE

Loin de moi l'idée de sombrer dans le pacifisme angélique et béat. Le réalisme implique d'admettre que la guerre, juste ou injuste, est parfois nécessaire dans les limites de ce que les lois autorisent. La cité doit être défendue par les armes s'il le faut. Mais pour entrer dans la cité, pour être citoyen, il existe un pré requis : celui de la trahison. Oui, il faut trahir les liens qui nous enchaînent

17. Il en est ainsi de l'Office des Grandes Complies du Carême dans le rite byzantin par exemple.

18. Voir la lettre de St Bernard extraite de «*De Laudae Novae Militiae*» cité par Jean Richard dans «*L'Esprit de la Croisade*», Paris 1969. Voir aussi, *Les brunes de Catalonnes*

et nous empêchent d'aller vers l'Autre. Telle est l'essence même de l'urbanité. C'est au cœur de la ville, dans ses espaces publics qu'on va à la rencontre de l'Autre, de tous les autres, c'est à dire qu'on prend conscience de la transcendance, de cet au delà de soi qui est en nous et qui nous structure.

Les chroniques chinoises des Han racontent comment des barbares *Hiong-Nou* (Huns), lors d'une de leurs premières razzias, arrivèrent devant l'ancienne capitale chinoise, *Chang-Han*. Ils virent la Ville, impériale et somptueuse, et furent saisis d'effroi face à ce mystère qu'ils ne comprenaient pas. Ils préférèrent retourner dans l'immensité de leurs steppes là où le vide n'est pas structuré par l'architecture, là où leur allégeance va aux chefs de hordes, aux forces de la nature et au destin anhistorique d'un univers «*a-cosmique*», un univers inarticulé, prisonnier de l'implacable nécessité, sans possibilité du moindre devenir et, donc, sans liberté.

LA CONVERSION DE DROCTON LE GUERRIER

Cet épisode, plus ou moins légendaire, d'une des razzias *Hiong-Nou* trouvera un écho lointain mille an plus tard. Jose Luis Borges, dans *L'Histoire du Guerrier et de la Captive*¹⁹, reprend à sa manière le récit de Droctulft ou Drocton le Lombard que rapporte l'*Historia Longobardorum* de Paul le Diacre et que reprendra Benedetto Croce. Avec son style visionnaire empreint d'un souffle mystique, Borges nous raconte son héros Drocton dans les paysages immenses d'au-delà du Rhin et du Danube : là où sa dévotion a pour objet les forces de la nature et les divinités du panthéon germanique ; là où sa loyauté va à son chef et à sa tribu mais non à l'univers, avertit Borges. Ses conquêtes le mènent, avec sa tribu, devant Ravenne, capitale de l'Italie sous l'Empereur Justinien. Soudainement tout change. Là où on s'attendait aux hurlements d'une féroce bataille, au cliquetis des armes et aux coups de hache, on est surpris par la sérénité amoureuse qui émane du regard de Drocton face à cette révélation : La Ville. Comme les *Hiong-Nou* devant *Chang-Han*, il voit les grandes avenues à portiques, les arches, les chapiteaux, l'or des mosaïques, les forums, les grands cyprès et les marbres polychromes. Ce qui s'offre à ses yeux est ordonné. La nature y est redéfinie par l'action structurante de l'homme. Il voit la lumière caresser la façade des monuments et jouer avec l'architecture du vide. Il contemple l'architecture et se laisse immerger dans le vide central des forums, là où le ciel et la terre communiquent ensemble.

Comprend-il ce qu'il voit ? Sans doute pas mais il est ébloui et fasciné. Peu à peu, s'opère en lui une authentique conversion. Par un cheminement typique-

19. L'histoire de Drocton selon Borges est finement analysée par Paolo Caesaretti et Gianni Guadalupi dans : «*Ravenne. Les Splendeurs d'un Empire*», 2006, Bologna, Editions FMR spa/Grupo ART'E', p. 9-28.

ment *borgésien*, la vision se transforme en révélation, la révélation en éblouissement et l'éblouissement en dévotion, fidélité et sens du devoir. La barbarie est alors transfigurée en urbanité.

LA TRAHISON DE DROCTON LE CITOYEN

Il sent, au cœur du vide des places publiques, l'action silencieuse du génie de la Cité, de cette «*intelligence immortelle*²⁰» sans laquelle aucune ville ne saurait exister. Soudain, il comprend que ce qui s'offre à ses yeux et à son esprit est un projet, une épiphanie ordonnée et articulée d'un univers cosmique : La Ville. Dans un éclair, il saisit toute l'humanité et toute l'universalité du projet urbain. Son admiration fascinée se mue en engagement personnel et dévotion inconditionnelle. Son intuition lui dit qu'au sein de la Cité, «*il sera chien ou enfant*²¹». Dans sa tribu il est chef, fils de chef, père de chef, tel est l'ordre immuable d'un destin sur lequel il n'a aucune prise. Mais, en ville le temps n'est plus synchronique mais diachronique. Le présent n'y est plus une simple répétition du passé. L'espace et le temps s'ouvrent et le futur devient une dimension à part entière, dépendant de forces que l'on peut découvrir, d'actions que l'on peut entreprendre – et non plus l'éternelle répétition du passé. Le réel lui-même devient ce qui échappe à notre saisie immédiate, ce qu'il faut chercher, ce sur quoi l'on doit spéculer – autre chose, donc, que la réalité sensible qui s'offre spontanément à nos yeux. Sans le vouloir ni le savoir, l'être de Drocton devient le lieu de cette dislocation du sens qui avait jadis permis à la rationalité grecque de prendre conscience de la temporalité qui opère une mutation radicale de l'être humain. Ce que la dislocation du sens ouvre c'est, finalement, la dimension du possible. C'est peut être tout cela que présuppose le sentiment qu'en ville il pourra être chien ou enfant.

C'est alors que Drocton réalise que la Ville vaut mieux que toutes les forêts et toutes les plaines de Germanie. Il décide alors de couper le cordon ombilical avec la tribu-*Matrie* afin de devenir enfant de la cité-*Patrie*. Il trahit les siens, passe à l'ennemi, afin de défendre la ville qu'il était supposé envahir. Il avait réalisé que l'homme libre se devait de protéger le projet urbain, fut-il celui de son pire ennemi. Drocton devint citoyen de Ravenne. Les ravennates lui rendront hommage après sa mort. En signe de reconnaissance, ils inscriront sur sa tombe, devant Saint-Vitale, une épitaphe dont je citerai deux vers :

« *il renia les siens pour nous aimer,
élysant pour patrie, Ravenne* ».

Par le changement radical opéré dans l'être de Drocton, son ennemie Ravenne s'est métamorphosée en patrie.

20 *Op. cit.*

21 *Op. cit.*

BORGES ET VIRGILE

Le cheminement du héros de Borges rappelle, quelque peu, celui d'Enée, le héros de Virgile. Tout dans l'Enéide est imprégné de la tragique destinée humaine. L'univers est rempli de l'arbitraire du Destin qui préside à tout, de cet antique *fatum* qui est, tout à la fois, fatalité et providence, *deus fatum* et *bene placitum*²². La cruelle nécessité du vouloir supérieur qui écrase l'homme est, aussi, ce qui intervient comme générateur du devenir historique, et comme garant de ses réalisations et de sa durée. L'histoire n'est pas, chez Virgile, le devenir émancipateur brisant les chaînes de l'antique *fatum* : elle est l'envers du *fatum*, son autre forme. Elle est métamorphose du tragique en histoire lorsque le destin, passif et subi, se transforme en destin assumé et construit ; lorsque rien n'étant aboli, tout pourtant devient différent. Dans les limites du champ *historial* de l'existence s'effectue un travail récupérateur du *fatum*²³, car c'est le champ où se déploie par excellence la liberté humaine et sa capacité créatrice. L'histoire est envisagée comme marche de l'avènement d'un ordre articulé et son installation dans la durée. Cet ordre, enraciné dans celui du cosmos et y participant, n'en constitue pas moins un ordre de l'homme. Cet ordre historique est le fruit de la maîtrise par l'homme, grâce à sa corporéité, des forces du chaos.

C'est tout cela qui porte Enée, arrivé au bout du parcours, à creuser le premier sillon de la ville de Rome. Comme le dit Jean Salem²⁴, c'est alors que l'ancien *beneplacitum* acquiert sa forme suprême, à savoir cette *pax deorum* qui, tout à la fois, cautionne l'ordre du cosmos et celui de l'homme.

Devant Ravenne, Drocton le barbare avait probablement eu l'intuition de cette *pax deorum*, de cette paix des dieux qui transfigure le monde en une demeure du sens et en fait un univers cosmique. Sous les murs de Ravenne, Drocton avait compris, à son insu, qu'il se trouvait en face de la réalisation du projet qui jadis conduisit Enée des plaines de la Troade vers le Latium. C'est ce qui lui permit de saisir l'universalité de la vision qui avait, jadis, permis au héros de Virgile de fonder Rome et c'est sans doute cela qui explique sa trahison.

Antoine COURBAN

53, Rue Baroudi

Beyrouth 2061.6807

Liban

acourban@cyberia.net.lb

22. Voir l'excellente monographie de Jean Salem : «*De la tragédie à l'histoire. Une introduction à la lecture de l'Enéide*», 1988, Cariscript, Paris

23. Salem Jean, *op.cit.*, p. 48-54.

24. Salem Jean, *loc. cit.*

Antoine Courban – *De la tragédie à l'histoire, ou la métamorphose du barbare*

Résumé : L'homme est naturellement belliqueux, doté d'un ego altéricide. Le meilleur des animaux, il en est le pire quand il vit sans loi ni justice et utilise les armes. Le rempart contre la guerre est un projet « politique » fait d'urbanité et de citoyenneté. Le lien civil instauré, au sein de la cité, transcende le lien social et tout autre lien. La loi est le meilleur rempart de protection du lien civil. « Le » politique est le régulateur des conflits mais peut devenir tentation hégémonique lorsqu'on confond religieusement « bien commun » et « bien moral ». Le lien civil est en danger actuellement à cause des replis identitaires dus à l'amoindrissement de l'espace public que la mondialisation entraîne. Pour instaurer une identité citoyenne, un engagement personnel est nécessaire : trahir les liens claniques et tribaux. L'exemple historique de Drocton le Lombard illustre cette trahison et rappelle les choix d'Enée, le fondateur de Rome.

Mots-clés : Trahison – Ville – Identitaire – Urbanité – Citoyenneté.

Antoine Courban – ***

Summary : Man is a profoundly bellicose creature, graced with an ego that seeks only to destroy others. At times the best of animals, man can also stoop to the lowest depths when he lives without law or justice and uses arms to impose his will. Building a protective rampart against war is a 'political' project based on man's urban existence and sense of citizenship. The civil bond thus established in relation to the city transcends social and all other bonds. The law is the best rampart for the protection of the civil bond. 'Politics' is a means of regulating conflicts, but the temptation of hegemony lingers not far behind when the 'common good' is confused with 'moral good.' In today's world, the civil bond is under threat from the need felt to defend individual identity aroused in some because of the shrinking of public space that globalisation engenders. To create an identity based on a sense of citizenship, a moral personal leap of faith is necessary and the bonds which link the individual to a specific clan or tribe must be betrayed. The historical example of Drocton le Lombard is a perfect example of such betrayal and reminds us of the choice taken by Aeneas, the founder of Rome.

Key-words : Betrayal – Town – Identity – Urban existence – Citizenship.

Citoyens ! Peut-on trahir la guerre ? La guerre peut-elle être juste ?

Adam Kiss

Autant le dire tout de suite, le thème, « Trahir la guerre pour être citoyen », et la question « Existe-t-il une guerre juste ? », quelle que soit la manière dont je les comprends, d'emblée m'incitent à la contradiction, voire à l'opposition. La manière la plus directe et la plus honnête de les aborder me semble de livrer les conclusions auxquelles, peut-être provisoirement, je suis arrivé.

- Peut-on trahir la guerre ? Ma réponse est négative, car on ne peut trahir que ce à quoi on devrait fidélité. Pour cette raison, refuser la guerre ne peut constituer une trahison. Au contraire, refuser la guerre, c'est chercher à être fidèle à la vie, épargner la sienne et celle des autres. Ni la déontologie du psychologue, ni l'éthique ne peuvent à mon sens justifier une autre position.

- Existe-t-il une guerre juste ? Non seulement je ne crois pas qu'il en existe, mais je trouve la question paralogique : « guerre » et « juste » sont des notions hétérogènes ; la justice, s'il en existe une, ne peut être conçue et appliquée qu'entre humains vivants, or la guerre tue (et, quoi qu'on en dise, jamais seulement des soldats).

POUR EXEMPLE, QUATRE DÉSERTEURS

Je garde à l'esprit l'exemple de quatre déserteurs par rapport auquel je tente d'inscrire mon propos dans le thème de la « guerre juste ». Et je me rappelle : le *juste* réaliserait, d'un point de vue philosophique (voir John Rawls), la compatibilité de l'égalité et de l'équité. Rien de tel ne se présente à moi dans les entreprises guerrières que refusent les déserteurs cités : ni la Guerre d'Algérie, ni le conflit au Proche-Orient, ni la Deuxième Guerre d'Irak, ne se réfèrent à

cette acception de la justice, ni à la guerre juste. La Guerre d'Algérie, au moment des deux désertions que j'évoquerai ne s'appelle pas encore « guerre », l'Algérie est française. Le conflit au Proche-Orient pose un autre problème : les combattants ne reconnaissent pas leurs adversaires en tant que soldats d'un État souverain. Ceux qui tentent de penser cette guerre, comme Hannah Arendt, reprochent à Israël de refuser le droit aux Palestiniens d'avoir des droits ; les territoires conquis et colonisés créent, dit Arendt, une nouvelle catégorie de réfugiés apatrides. Et le *casus belli* de la Deuxième Guerre d'Irak s'est publiquement effondré devant les yeux de millions de téléspectateurs : la menace nucléaire de Saddam Hussein n'a jamais existé !

« LE JUSTE » EN PSYCHOLOGIE

Et le *juste* du point de vue psychologique ? J'attends depuis longtemps qu'enfin j'entende un locuteur dire « c'est juste » reconnaissant dans un acte dont il est témoin, la compatibilité réalisée entre égalité et équité. Mais, au moins devant moi, personne ne prononce ces mots. Tandis que « ce n'est pas juste » résonne bien souvent. Que qualifie par-là le locuteur ? Surtout ce qui le frustre, le mécontente. D'ailleurs, je n'entends pas plus « ce n'est pas juste *pour eux* ». « Ce n'est pas juste » dans l'usage courant équivaldrait-il à « c'est insatisfaisant *pour moi* » ?

De là apparaît la question de savoir si, en cas de conflit, voire dans tous les cas de conflit, ce n'est pas en dernière analyse la justice du plus fort qui redouble la domination, « le droit... n'étant qu'une forme de la *force* légitimée par la coutume, et même – rappelle Sophie de Mijolla-Mellor, suivant le dialogue entre Albert Einstein et Sigmund Freud – une forme de la *violence* légitime ». Quant à moi, je trouverais pertinent de chercher des exceptions à cette confusion entre domination acceptée et justice.

GUERRE

Venons-en un instant à la notion de la *guerre*. La guerre se définit comme une épreuve de force entre États. Or, la mondialisation ne reconnaît plus guère les frontières étatiques et la souveraineté naguère politique ou réputée telle se dissout désormais explicitement dans le seul pouvoir postmoderne : celui de l'argent.

La notion de la guerre juste a une longue histoire. Après la « guerre juste » de Cicéron et de Saint Thomas d'Aquin, Clausewitz passe à la guerre totale, et la Deuxième Guerre Mondiale est une « guerre » – qu'on doit mettre entre guillemets si l'on réserve le terme « guerre » à la guerre inter-étatique dont le but est la victoire, puisque cette « guerre », démographique, vise ce que la guerre

« juste » ou prétendue telle s'interdit. En guerre totale, il ne s'agit plus de vaincre, mais d'exterminer l'ennemi et détruire ses biens.

TRAÎTRES ?

L'inscription du traître-à-la-guerre citoyen s'annonce problématique.

J'interprète « trahir la guerre » restrictivement, pour le traduire par « déserteur ». Au sens figuré, le traître, le renégat, même le réfugié, « désertent ». Et déserteur, au sens étroit, c'est quitter l'armée sans permission ; et, plus généralement, au premier sens indiqué du terme par *Le Petit Robert*, « abandonner (un lieu où l'on devrait rester) ».

À ce point de ma réflexion, je me suis souvenu de Jacques Pous, un camarade d'études à Genève dès 1963 ou 1964, qu'on disait déserteur de la Guerre d'Algérie. Nous n'en avons jamais parlé alors. J'ai retrouvé son adresse et j'ai pris rendez-vous après avoir dégagé quatre questions que j'allais lui poser :

- 1° Quels faits ont précédé la décision de déserteur ?
- 2° Comment s'explique la décision ?
- 3° Comment, après coup, le déserteur juge son acte ?
- 4° Celui-ci comporte-t-il un projet « citoyen » ?

Puis, pour situer ce que mon camarade retrouvé allait me répondre, j'ai cherché les témoignages écrits de quelques autres déserteurs. J'ai retenu les récits publiés de Noël Favrelière, également de la Guerre d'Algérie ; de Joshua Key, déserteur de la Deuxième Guerre d'Irak ; et de Daniel Tsal, déserteur de Tsahal, l'armée israélienne, qui récuse la légitimité du conflit au Proche-Orient.

Jacques Pous, alors séminariste, oppose dès le début de la Guerre d'Algérie un « refus politique » à ce qu'il qualifie tout de suite de « guerre coloniale ». Sa décision de déserteur, dont il n'explique pas exhaustivement les mobiles, quant à son but ne se comprend pas autrement : il se dresse, répète-t-il, contre la colonisation (1°, 2°). Il écarte notamment l'objection morale, alors que son entourage voudrait requalifier sa position de cette façon, acceptable à l'Église.

Actuellement, la position de Jacques Pous s'est généralisée et radicalisée : entre 1957 et 1960 (date à laquelle il aurait dû partir en Algérie), il refusait la guerre *coloniale* ; maintenant il résisterait à *la guerre*, à l'armée, de même qu'il désapprouve toute intervention, toute ingérence internationale (3°). Il n'a construit aucun autre projet « citoyen » au sens national : il a quitté la France dès qu'il le pouvait et, encore actuellement, il vit en Suisse. En revanche, « cohérence d'une vie », il poursuit depuis 40 ans son engagement anti-colonialiste en faveur des victimes, palestiniennes *et* israéliennes, contre l'État d'Israël, et contre les exactions quels qu'en soient les auteurs (4°).

Le fait qui semble ébranler l'attachement de Noël Favrelière à l'armée française en guerre est l'assassinat d'un prisonnier (précipité d'un hélicoptère) et

la perspective de celui, dit « en corvée de bois », du prisonnier qui lui est confié (1°). Sans doute préparé à ce recul par rapport à la norme militaire de fait et l'anomalie de droit par son entourage familial et par ses lectures, il a le sentiment d'accomplir en désertant, selon ses propres termes « ce [qu'il] devai[t] faire » (2°). Je ne connais pas l'évolution de son attitude, mais il publie son ouvrage en 1973, bien des années après sa désertion en 1956 (3°), ce qui pourrait être un indice qu'il persiste dans ses convictions. Je sais peu de choses sur son projet de citoyen français ou citoyen du monde ; en tout cas, après avoir vécu en Tunisie, il émigre aux États-Unis (4°).

Joshua Key déserte l'armée américaine engagée dans la Deuxième Guerre d'Irak. Après une permission aux États-Unis, il ne se présente pas à l'avion qui devrait le ramener à sa compagnie. Pour expliquer sa décision, il n'indique pas un fait particulier, mais un ensemble de faits contraires au droit de la guerre et incompatibles avec une image acceptable de lui-même. « Je ne pourrais plus me regarder dans une glace. Ma conscience m'interdit de repartir » (1°, 2°). Si je ne trouve pas de prise de recul ni un jugement général théorique dans son récit (3°), il déclare en revanche qu'il a « perdu [son] pays », et en fait, il s'exile avec sa famille, ayant pour seul projet exprimé d'échapper à la prison, et sans doute à l'exclusion sociale dont, déserteur, il serait frappé par la majorité de son entourage. Peut-être les faits sont-ils trop récents pour permettre un recul civique (4°).

Le dernier document que j'aie étudié est la *Lettre d'un refuznik* adressée par Daniel Tsal au ministre israélien de la Défense. Lycéen, il avait été prêt à effectuer son service militaire. Puis, ses visites dans les Territoires Occupés, ses activités de bénévole l'ont convaincu que la domination du peuple palestinien constitue un crime commis par l'État (1°). Il refuse par conséquent de contribuer à cette domination, et il prend soin d'explicitier que ce refus est inconditionnel, notamment indépendant de ce que pensent, veulent et font les Palestiniens (2°). Il arrive à la conclusion que « l'obligation morale de refuser de participer à ces crimes dépasse [son] obligation de citoyen à servir dans l'armée » (3°, 4°).

QUELLE GUERRE ? QUELLE CITOYENNETÉ ?

Trahir la guerre ? Dans aucun des quatre cas, la guerre ne paraît une cause identificatoire par rapport à laquelle les déserteurs se sentiraient fidèles puis infidèles. Pourtant, la référence au droit de la guerre est présente chez les quatre déserteurs. Mais le statut des guerres citées, nous l'avons vu, est incertain : ni la Guerre d'Algérie ni le conflit au Proche-Orient ne sont une lutte armée entre États qui se reconnaîtraient ; la Deuxième Guerre d'Irak est une « guerre » soi-disant contre le terrorisme et non contre un État, avec pour prétexte des men-

songes désormais avérés comme tels.

Pour être citoyen ? Trois des quatre exemples cités conduisent à la perte de citoyenneté, du moins à celle de la citoyenneté active, exercée par les acteurs ; ils ne comportent aucun projet citoyen au-delà de l'abandon de celui qui les amènerait à des actes personnellement, moralement ou politiquement inacceptables, et le quatrième conduit le refuznik à présenter son devoir de citoyen, relativisé, comme inférieur à son obligation morale.

Cette double inadéquation – celle de la notion de guerre et celle de la notion de citoyen – pour définir la problématique des opposants renvoie à des questions de philosophie et de psychologie politique tout à fait actuelles. En voici deux ou trois :

- L'omniprésence au moins potentielle d'une information synchronique cause-t-elle ou révèle-t-elle seulement l'éventuelle caducité des concepts « guerre » et « citoyen » ?

- Si la souveraineté de l'État et de la nation est écrasée dans le pouvoir économique global, quelle peut être la cité à laquelle la citoyenneté constitue l'appartenance ? quels sont les États belligérants ?

- La mondialisation qui subordonne visiblement la souveraineté étatique, ne rend-elle pas inapplicable le concept de guerre (n'autorisant que l'antagonisme entre les polices – ou plutôt les vigiles – des élites économiques ouvertement détournées du bien public d'un côté, et des sans-droit « terroristes » de l'autre) ?

Je développe ailleurs la proposition d'envisager la terreur comme biface : pour que nous mettions sur pied d'égalité la terreur que notre groupe d'appartenance éprouve avec celle qu'il provoque.

Mais l'étude de ces questions déborderait le propos de cet article.

QUEL CADRE THÉORIQUE ?

Les déserteurs que je cite se trouvent très loin du monde de Freud qui, en 1915 – la Première Guerre Mondiale vient d'éclater – « peut-être la première fois depuis trente ans » se sent Autrichien. Je m'imagine mal comment Freud définit sa citoyenneté cinq ans après, quand la Monarchie est démembrée ou lorsque, en 1938, l'Anschluss a fait disparaître l'État autrichien. En tous cas, nous l'avons vu, ces déserteurs n'ont pas de projet national, ils quittent leur pays probablement tous (le cas de Daniel Tsal est à vérifier) et le « perdent ».

Avec ceux qui s'occupent de leurs semblables, à Psychologues Du Monde et ailleurs – déserteurs, réfugiés, immigrés traîtres à la misère –, je peux affirmer ma préférence pour le respect de l'interdit de tuer et je n'admets pas l'obligation de combattre quitte à tuer, voire pour exterminer, au service de causes dites supérieures. Le dilemme entre l'interdit de tuer et l'obligation citoyenne qui dure depuis l'Antiquité, en passant par St Thomas, jusqu'à nos jours, n'est

plus le mien. Je m'engage pour la protection de la vie, notamment la vie humaine, tout en continuant de douter que j'arrive à m'y tenir, a fortiori à y tenir d'autres, ceux de mes groupes et au-delà. Le soi-disant «apolitisme» des psychologues sur ce point me paraît une complicité passive inconditionnelle avec les dominants actuels de notre contexte quels qu'ils soient, mais je dois prouver encore et encore que j'arrive à m'arracher à cette passivité.

Ce qui est dit là n'est pas aussi trivial qu'il pourrait paraître, mais c'est difficile à entendre et plus encore à rendre opératoire.

- Hannah Arendt, fidèle à son idée du mal, n'a pas seulement montré la banalité du mal chez Eichmann, mais aussi celle dans les Conseils juifs.

- Puis Stanley Milgram a expérimenté qu'en état agentique, la majorité des sujets parfaitement normaux était susceptible d'exécuter des ordres très différents des idéaux communs.

- Presqu'en même temps, en complément opposé à la démarche de Milgram, John Darley et Bibb Latané ont confirmé qu'en groupe sans autorité, il était très difficile de sortir de la passivité commune en faveur de victimes pourtant à portée de secours, voire de situations d'évidente dangerosité pour les sujets eux-mêmes.

- De même, Imre Kertész a décrit l'incapacité de la majorité des victimes de « trahir » la règle dictée par leurs bourreaux.

- Les résultats de ma propre recherche sur l'obéissance indiquent, jusqu'à plus ample informé, qu'en général d'expérience l'on n'apprend pas à désobéir, malgré la conscience qu'on peut avoir de la répétition de l'obéissance dystonique avec ses valeurs et idéaux.

- Philip Zimbardo à son tour a constaté que le simple fait de prêter à des étudiants ordinaires aux uns le rôle de matons et aux autres celui de prisonniers rend les ordres dispensables pour déchaîner la violence des premiers et pour atteindre l'effondrement dépressif des seconds. Zimbardo le crie encore à propos des prisons illégales de Bush.

- Le plus généralement possible, le narrateur de George Konrád montre, en partant des rafles de 1944 en Hongrie, que « tout le monde accepte n'importe quoi ».

En croisant la conclusion de Milgram (l'état agentique est la règle, l'état autonome l'exception) ; celle de Zimbardo (les rôles déterminent les conduites et même les attitudes) ; et de Darley et Latané (sans structure d'action donnée – norme, autorité –, les spectateurs restent passifs), nous arrivons tout près des thèses de Malcolm Gladwell concernant le point de bascule et d'Andrea Shapiro sur l'épidémie des idées et des conduites.

Si, comme je le pense, l'extermination, le massacre, le meurtre qui ont nom peine capitale, guerre, génocide ne peuvent être justes, et s'il s'agit de prévenir et d'arrêter la guerre en maintenant la construction de la paix, la recherche dans ce domaine a pour but de trouver des méthodes efficaces. En revanche,

cette recherche ne peut plus s'étayer désormais sur l'État-nation, ni sur une formation politique actuellement disponible quelle qu'elle soit.

UN POINT. ET APRÈS ?

- La détermination situationnelle l'emporte, sauf exception, sur la détermination subjective. Quels sont les individus, soient-ils psychologues, qui choisissent ce côté pour aborder leur tâche ?
- La pulsion d'emprise fonde et prime tout le reste des pulsions. Qui s'attelle à la déconstruction du pulsionnel jusqu'à ce fond ?
- En groupe, l'emprise fonctionne, dans l'écrasante majorité des cas, de manière encore plus détachée de l'intérêt du sujet lui-même, de son groupe et de la vie qu'en situation individuelle ressentie comme autonome. Cet aspect de la « matière psychique groupale » théorisée par Kaës devrait être mise à l'épreuve d'expériences. Qui s'intéresse à escalader les obstacles dogmatiques qui s'y opposent ?
- Il s'agirait dès lors pour les intéressés de créer l'exception et la rendre contagieuse, sans support pulsionnel, sachant que l'exception, même devenue la norme, ne pourra pas être stabilisée.

Cela signifie que nous n'avons pour ainsi dire pas l'accès aux lieux où nous pourrions prévenir ou arrêter la guerre. L'aurions-nous et à supposer que nous en ayons le courage, notre opposition ne suffirait qu'ayant atteint la masse critique pour s'imposer en norme provisoire.

Des progrès existent certes : c'est la première fois que le mensonge d'un lobby qui sert d'alibi à une guerre reçoit une publicité simultanée à sa découverte. Et pourtant cette guerre continue, citoyens !

Adam KISS

Directeur de recherche, École doctorale,
UFR Sciences Humaines Cliniques, Université Denis Diderot
Président du Conseil scientifique, Psychologues Du Monde
La Vérande, Chemin de Pierrefiche
13860 Peyrolles en Provence
adam.kiss@free.fr

BIBLIOGRAPHIE

- ARENDR H., 1963. Eichmann in Jerusalem. *The New Yorker*.
- ARENDR H., 2006. *The Jewish Writings*. New York : Schocken Books.
- DARLEY J. & Latané B., 1968. Bystander Intervention in Emergencies. *Journal of Personality and Social Psychology* 8 n°4.
- DARLEY J. & Latané B., 1968. Group Inhibition of Bystander Intervention in Emergencies. *Journal of Personality and Social Psychology* 10 n°3.
- FAVRELIÈRE N., 1973. *Le déserteur*. Paris : J.-C. Lattès.
- FREUD S., 1914. Lettre du 26 juillet à Karl Abraham. S. Freud, K. Abraham, *Briefe* 1907-1926. Francfort s. M. : Fischer.
- GLADWELL M., 2000. *The Tipping Point*. Londres : Abacus.
- KAËS R., 2007. *Un singulier pluriel*. Paris : Dunod.
- KERTÉSZ I., 1975. Tr.fr. *tre sans destin*. Arles : Actes Sud.
- KEY J., 2007. *The Deserter's Tale*. New York : Grove Press.
- KISS A., 2002. Psychologie et désobéissance. (*Dés*)obéissance et droits humains. Paris : L'Harmattan.
- KISS A., 2003. Terrorisme, presse, sciences humaines et les limites de la psychologie. *Topique*, N° 83.
- KONRAD G., 2002. *A Guest in my Own Country*. New York : Other Press.
- MIJOLLA-MELLOR S. de, 2007. À propos de la « guerre juste ». *Topique*, 99, 199-210.
- MILGRAM S., 1974. *Obedience to Authority*. New York : Harper & Row.
- POUS J., 2007. Le refus de la guerre coloniale : La cohérence d'une vie. *Manuscript*.
- RAWLS J., 1971. *A Theory of Justice*. Harvard : HUP.
- SHAPIRO A., 2003. *Creating Contagious Commitment*. Hillsborough : Strategy Perspective.
- TSAL D., 2003. Lettre d'un refusnik. *Entre les lignes*, N°7.
- ZIMBARDO Ph., 2007. *The Lucifer Effect*. New York : Random House.

Adam Kiss – *Citoyens ! Peut-on trahir la guerre ? La guerre peut-elle être juste ?*

Résumé : On ne saurait trahir la guerre –avance l'auteur–, puisque la fidélité à la guerre serait insensée. Et il n'y a pas de guerre juste, puisque la justice, même si l'on admet qu'elle existe distincte de la domination acceptée, n'est concevable qu'entre humains vivants, or la guerre tue. Ces conclusions sont mises à l'épreuve de quatre désertions.

La notion de la guerre elle-même se dissout dans l'économie mondialisée qui défait la souveraineté de l'État.

L'éthique, et donc la déontologie des psychologues, exige certes l'engagement pour la vie (notamment contre la guerre), mais l'arrachement à une détermination situationnelle contraire à cette exigence ne peut être produit que de cas en cas.

Mots-clés : Citoyenneté – Économie – État – Éthique – Guerre – Justice – Postmodernité – Psychologues (déontologie des).

Adam Kiss – *****

Summary : War cannot be betrayed, as the author of this article argues, because fidelity to war would be madness. And there can be no just war, because justice, even if we accept it as being distinct from submission to domination, can only be conceived as existing between living human beings. But war kills. These conclusions are tested against four desertions. The notion of war disappears in the global economy which in turn destroys the sovereignty of States. Ethics, and therefore the deontology of psychologists also, demands that we commit ourselves to supporting life (against war notably). Yet breaking free of situational determination contrary to such demands may only be produced in specific cases.

Key-words : Citizenship – Economy – State – Ethics – War – Justice – Post Modernity – Psychologists (deontology of).

ANNEXE 1

1960 : Jacques Pous refuse la guerre coloniale

Propos recueillis par Adam Kiss

Ma première question : Que s'est-il passé entre le moment où tu es recruté et le moment où tu désertes ?

En fait, ça a commencé bien avant le moment où j'ai été recruté. Lorsque la Guerre d'Algérie a commencé, j'étais au Grand Séminaire des Missions Étrangères de Paris. J'ai immédiatement été opposé à cette guerre. J'ai considéré tout de suite que c'était une guerre coloniale et donc une guerre injuste. Je suis resté deux années aux Missions Étrangères de Paris. Il faut dire que les Missions Étrangères de Paris étaient politiquement très réactionnaires, pour ne pas dire qu'elles sympathisaient avec la mouvance d'extrême droite dans la mesure où de nombreux professeurs de ce Grand Séminaire étaient d'anciens missionnaires de Chine et d'Indochine, très anti-communistes ; ils ne considéraient donc pas que la Guerre d'Algérie était une guerre coloniale, mais ils y voyaient surtout un conflit entre le Monde Libre et le Communisme.

J'ai essayé de détromper mes camarades, les séminaristes qui étaient autour de moi, en particulier en introduisant des revues ou des journaux interdits, comme *Témoignage chrétien*, alors que l'on nous faisait lire, si je me souviens bien, *l'homme nouveau* et *La France Catholique*, un journal vraiment de droite, de la droite chrétienne. J'ai aussi introduit des textes de certains évêques algériens ou non qui prenaient déjà position contre la guerre, où plutôt contre les abus de la colonisation. La contradiction entre ce que je pensais en particulier sur la Guerre d'Algérie, l'atmosphère qui régnait dans ce Grand Séminaire et toute une série d'autres problèmes m'ont amené à quitter les Missions Étrangères de Paris. Entre-temps j'avais lu un livre, *Au cœur des masses* du Père Voillaume et j'ai pensé que je trouverais mieux ma voie, dans les Fraternités Charles de Foucauld. En effet, la règle de cet ordre proposait à ses religieux de mener une

vie contemplative “au cœur des masses”, c’est-à-dire de mener une vie de trapiste tout en travaillant avec et comme les gens.

J’ai donc pris contact avec eux et suis allé passer un postulat de quelques jours dans une fraternité qu’ils avaient à Montbard près de Dijon à la suite duquel j’ai décidé de rentrer chez eux pour faire mon noviciat. Les Petits Frères de Foucauld faisaient jusque-là, c’était en 1956, leur noviciat en Algérie, à El Abioth, dans le Sud algérien. Un petit frère ayant été tué là-bas au cours de ce que l’on appelait les « événements », ils avaient décidé que, jusqu’à nouvel ordre, le noviciat ne se tiendrait pas en Algérie, mais en Bretagne, dans l’île de Saint Gildas, près de Port blanc où j’ai donc fait mon année de noviciat.

Pendant le noviciat, j’ai été assez peu informé de ce qui se passait en Algérie, car par définition un noviciat a lieu dans un milieu assez fermé, où le temps est consacré à la prière, au travail et à la formation ; on suivait quand même l’actualité et on entendait parler de loin en loin de la torture qui sévissait avec la bataille d’Alger. On avait même caché, je me souviens, un jeune militant algérien qui devait être un membre important de la direction du FLN ; il est resté quelques jours avec nous, puis nous a quitté aussi discrètement qu’il était arrivé. À la fin du noviciat, je fis des vœux temporaires de trois ans qui faisaient de moi un membre à part entière de la Fraternité Charles de Foucauld.

Après le noviciat se posait la question du service militaire. On était en 57 : j’avais 22 ans ; j’ai donc fait part à mes supérieurs de mon opposition à la guerre d’Algérie et qu’il n’était donc pas question de faire un service militaire qui, si je le faisais, me conduirait inévitablement à partir pour l’Algérie. Ils étaient un petit peu embêtés car tout en comprenant plus ou moins ma position, ils ne voulaient pas entendre parler d’insoumission et encore moins d’une désertion éventuelle.

Pour trouver une solution au problème que leur posait ma position, ils ont donc décidé, profitant du fait que je pouvais être sursitaire jusqu’à 25 ans, de m’envoyer dans la fraternité qui venait d’être ouverte à Jaffna, au Sri Lanka. Mais le visa n’arrivant pas, craignant qu’entre-temps je sois appelé pour faire l’armée, ils ont même envisagé de m’envoyer, en attendant dans une fraternité du Liban. On était fin 1957, le noviciat ayant eu lieu de septembre 1956 à septembre 1957, entre-temps j’étais allé un mois en Angleterre pour pratiquer un peu l’anglais ; durant la période où j’attendais mon visa pour le Sri Lanka, j’avais été rattaché à la Fraternité maison mère qui se trouvait, à Marseille, dans un quartier très populaire où j’étais quotidiennement témoin des exactions dont étaient victimes les Algériens : arrestations au faciès, fouilles en pleine rue, “ratonades” *et cætera* ... j’ai vu comment on traitait les Algériens, d’autant plus que la Fraternité se trouvait dans l’un des quartiers chauds de la ville, avec ses prostituées et ses étrangers, des Nord-Africains en majorité. Il faut se rappeler que l’on était alors dans la période qui a précédé les événements de mai 58 et qu’après la bataille d’Alger la répression concernait tous les Algériens, même ceux qui,

vivant en métropole, encadrés par la Fédération de France du FLN, étaient soupçonnés de pactiser avec le FLN et de le financer.

J'ai reçu finalement mon visa et je suis donc parti pour le Sri Lanka où, pendant deux ans et demi, j'ai vécu la vie des frères de Foucauld (vie contemplative, apprentissage de la langue tamoule et vie de travail dans un mouiroir tenu par des religieuses) assez loin, je dois l'avouer de ce qui se passait en Algérie ou en France où eurent lieu les événements de mai 58, l'arrivée de Gaulle au pouvoir, la votation pour la nouvelle Constitution *et cætera* ... on suivait toutefois, même si c'était de très, très loin ce qui arrivait en Algérie ; quoi qu'il en soit ma position prise depuis bien longtemps ne dépendait pas de ce qui se passait au jour le jour.

Est donc arrivée l'heure de vérité lorsque, ayant vingt-cinq ans, je ne pouvais plus bénéficier d'un sursis. L'armée m'a ainsi appelé pour être incorporé ; je devais donc rentrer en France pour faire mon service militaire, ce qui signifiait qu'ensuite ce serait la Guerre d'Algérie. J'ai rappelé à mes supérieurs quelle était ma position et ce que cette position signifiait. Je n'étais pas en effet antimilitariste, je n'étais pas objecteur de conscience au sens où j'aurais été opposé à l'idée de servir dans l'armée. Si c'était maintenant, oui, à l'époque non. À l'époque, j'étais contre la guerre *coloniale*. On venait de sortir de la Deuxième Guerre Mondiale et on se disait que s'il avait fallu se battre contre Hitler et le nazisme, il aurait fallu quand même participer. Je n'étais pas antimilitariste, j'étais seulement contre la guerre coloniale. Je leur ai donc répété ma position, que je ferai mes classes comme prévu, mais que le jour où il faudrait partir pour l'Algérie, je ne partirai pas. Avant mon incorporation, j'ai reçu, en réponse à une lettre que je lui avais envoyée pour lui faire part de la décision que j'avais prise de désertir avant le départ pour l'Algérie, une longue lettre du Père Voillaume – que j'ai encore d'ailleurs – me disant que j'avais tort, que je n'étais pas le seul en France qui avais une conscience morale, que je pouvais éventuellement refuser des ordres qui me paraîtraient immoraux, mais que je n'avais pas à prendre des positions aussi extrêmes que la désertion. C'est donc à partir de ce moment-là que j'ai rompu avec eux (la période de vœux temporaires touchait à sa fin), et comme prévu, je suis allé faire mes classes. j'ai été incorporé dans le 24e RIMA, Régiment d'infanterie de marine, dans la coloniale, puisque j'avais vécu presque trois ans dans les ex-colonies (logique probablement très militaire), dans un corps qui se voulait d'élite, un peu l'équivalent des *Marines*, mais qui était en fait composé de très jeunes recrues n'ayant pour la plupart aucune conscience politique. L'ambiance était épouvantable : le bourrage de crâne dans ce qu'il a de plus pervers, corvées imbéciles, tabassage pour les récalcitrants : la totale pour préparer les esprits à se soumettre aux ordres, même aux plus exécrables.

Lorsque la fin des classes est arrivée, on nous a annoncé que nous allions partir en Algérie et qu'avant de partir on avait une semaine de permission pour revoir la famille. Et qu'après cette semaine, aussitôt rentré à la caserne, on par-

tirait, le lendemain même, pour l'Algérie. Je voulais montrer que ma décision de désertir ne concernait que mon opposition à la Guerre d'Algérie ; j'ai donc pris le risque mesuré de ne pas désertir pendant cette semaine de permission, ce qui matériellement aurait été plus facile, mais de rentrer à la caserne et de ne désertir qu'au dernier moment de sorte qu'il n'y ait pas de doute sur mes motivations. Le soir, on avait une dernière permission en ville. C'était à Carcassonne. J'ai donc profité de cette permission, je suis sorti avec un petit sac, puis je suis d'abord allé dans un café où j'ai commencé à laisser quelques habits, puis c'est au bord du canal que j'ai jeté le reste, puis j'ai pris le train pour Paris. C'est pour ça d'ailleurs qu'ensuite quand le jugement a eu lieu, j'ai été condamné pour désertion avec emport d'effets militaires. Évidemment, j'ai quitté la caserne en uniforme et me suis donc changé dans un café. Voilà la première étape.

Ce que je n'ai pas dit et qui est quand même important : ma famille se composait de trois garçons, tous devant, étant donnée leur date de naissance, faire leur service militaire durant la Guerre d'Algérie ; or, alors que j'étais au Sri Lanka et que l'on n'avait jamais correspondu, mon frère cadet a pris la même décision que moi et même avant moi alors qu'il était plus jeune mais n'avait pas bénéficié du même sursis ; quant à mon autre frère, le troisième garçon de la famille, le plus jeune, l'armée ne l'a pas envoyé en Algérie : après deux désertions, elle ne voulait pas probablement tenter le diable !

Quand je suis rentré en France, mon frère avait déjà déserté et rejoint un mouvement qui s'appelait *Jeune Résistance* qui avait été créé par un certain nombre de militants anticolonialistes, insoumis ou déserteurs, encouragés par l'action des porteurs de valises tels Francis Jeanson ou Henri Curiel. Lorsque j'ai déserté, je savais donc que ce mouvement existait et j'avais une adresse postale dans la région parisienne, à Sarcelles, mon seul contact.

Du fait que mon frère avait déjà déserté, j'avais, pendant les quatre mois des classes, été convoqué et questionné longuement par les flics. Ils voulaient évidemment savoir si je savais où était mon frère. Ils devaient se douter que je n'étais pas non plus très franc du collier. J'ai été interrogé d'abord en dehors de la caserne, ensuite à la caserne ; lorsqu'ils m'ont demandé de signer ce qu'ils avaient transcrit et que j'ai refusé de signer, inutile de dire qu'ils n'étaient pas contents. Ils m'avaient bien expliqué que moi, qui étais un religieux, devais comprendre qu'en Algérie on luttait contre le Communisme et que c'était donc une guerre tout à fait juste. Mais leur argumentation ne m'avait bien sûr pas convaincu. Je ferme la parenthèse.

Je me retrouvais donc dans le train pour Paris. Je ne connaissais pratiquement pas Paris à l'époque. Je prends le métro *et cætera*, et je me retrouve à Sarcelles, à l'adresse indiquée que m'avait fournie à Toulouse un contact de mon frère. J'avais le nom d'une personne, je devais sonner chez cette personne mais je ne savais pas ce que j'allais trouver. Je dois dire que j'étais un peu crispé

parce que je n'avais que ce contact et si j'avais trouvé porte close, je ne sais pas très bien ce que j'aurais fait. Je sonne, et qui c'est qui m'ouvre ? C'est mon frère ! Alors ça, c'était la bonne nouvelle parce qu'à partir de ce moment-là j'avais un contact irremplaçable dans la mesure où il était l'un des responsables du mouvement *Jeune Résistance* en France ; en fait, j'ai eu de la chance de le rencontrer car il avait été un des rares à échapper au coup de filet qui avait permis à la police d'arrêter un grand nombre de militants. C'est donc ce mouvement de jeunes déserteurs qui m'a fourni un endroit où me cacher. La personne qui, pendant plus d'un mois, m'a hébergé était aussi un prêtre, l'Abbé André Laurentin : temps nécessaire pour organiser la filière qui devait me permettre de sortir de France. Le jour J arrivé, je devais prendre le train. Il fallait prendre un certain nombre de précautions : on ne devait pas prendre le train tout seul, car la police était alors très présente dans les gares ; c'est donc une jeune fille qui m'a mené à la gare comme si on était un couple ; je devais aller, je crois, à Sarrebourg, une ville à la frontière allemande ; à l'arrivée à la gare, je devais avoir dans la main une revue d'ingénieurs, et à ce moment-là quelqu'un m'accosterait et me prendrait en charge. [225-321]

Tu dis qu'en fait pour ta désertion tout était décidé avant ?

Je dois préciser que je n'ai pas déserté parce que la Guerre d'Algérie était une guerre sale. Il y a eu des déserteurs qui le sont devenus parce qu'il y avait la torture. Il y a quelques années l'on a beaucoup parlé de l'opposition à la guerre d'Algérie à cause de la torture et on a mis en avant le nom du Général de Bollardière qui s'était opposé à la guerre sale. Moi, même s'il n'y avait pas eu la torture, je n'aurais pas fait cette guerre. J'étais contre la guerre coloniale. Ma position était paradoxalement beaucoup plus politique que morale, alors qu'en tant que religieux, ça aurait dû être l'inverse. Une position politique signifiait que l'on prenait partie en faveur de la lutte pour l'indépendance que menaient les Algériens alors que l'on savait très bien que la guerre était sale des deux côtés et que l'on pouvait donc – ce que n'ont pas manqué de faire les belles âmes – renvoyer dos à dos les deux parties. C'est ce que mes supérieurs chez les Frères de Foucauld n'ont pas compris. Eux, ils me demandaient d'avoir une attitude essentiellement morale. Ils m'avaient même préparé en Algérie une arrivée idéale puisque je devais être – comment on appelle ça ? Pas le secrétaire évidemment, le planton du Général Gouraud qui était le commandant de la région d'Oran. On m'a dit Gouraud, c'est un chrétien, tu n'auras pas de problème, tu n'auras pas à te poser la question de la torture ou à être le témoin d'actes qui seraient condamnables. Or ce qui est marrant c'est que, quand il y a eu le coup d'État des généraux, un des premiers qui l'ont rejoint, c'était Gouraud justement. Les petits frères ont tout fait pour que je ne prenne pas une décision politique. Ils m'ont même fait pistonner par Michelet qui était ministre à l'époque, et un chrétien convaincu, un tertiaire ou quelque chose comme ça de la

fraternité Charles de Foucauld. Moi j'ai pris une position politique, essentiellement politique. De toute façon une guerre coloniale n'est jamais propre. Ma décision était prise pratiquement dès le moment où pour moi il fut évident qu'il s'agissait d'une guerre coloniale

Ma deuxième question : Qu'est-ce qui explique ta décision de désertier ?

En fait, je ne sais pas très bien. Mon autre frère a fait la même chose et du coup le troisième, ils ne l'ont pas envoyé en Algérie. Donc aucun des trois frères n'a fait la Guerre d'Algérie. C'est sûrement dû à notre éducation ; pourtant, mes parents n'étaient pas politisés. Je pense qu'ils votaient plutôt à droite ; mon père était d'une famille de notables, propriétaires de vignes ; ruinés, ils s'étaient retrouvés à Toulouse. Mon père, dans sa jeunesse, avait été assez proche des Camelots du Roi, proche de l'Action Française. Je crois qu'il se trouvait proche de ces gens-là. Pendant la Deuxième Guerre Mondiale, il a été probablement pétainiste comme beaucoup, mais sa préoccupation première c'était nourrir sa famille (4 enfants), sa femme malade en sana ; quoi qu'il en soit, le premier souvenir politique, si je puis dire, que j'ai ne m'a pas donné des positions politiques de mes parents une image très flatteuse : il y avait chez nous le portrait du Maréchal comme probablement dans la plupart des ménages français ; et puis, un jour, j'ai vu que le portrait de Pétain avait passé sous le lit. Je ne comprenais pas très bien ce qui se passait. Ça devait être en 44-45, j'avais neuf-dix ans, je suis né en 1935. Par contre, ma mère – elle n'avait pas de position politique au vrai sens du terme – elle appartenait à la classe ouvrière, elle avait commencé à travailler à 12 ans ; elle aidait beaucoup les autres. On habitait une cité ouvrière, et elle a organisé l'usage collectif d'une machine à laver pour les gens du quartier ; on recevait à la maison des prêtres ouvriers qui consacraient et rompaient le vrai pain lors de messes qui étaient célébrées dans la cuisine-salle à manger de notre appartement : c'était pour l'époque ce que l'on pouvait faire de plus en pointe en matière de liturgie. J'ai ainsi vécu ma jeunesse dans cette atmosphère de quartier populaire et de catholiques de gauche si je ne prends pas en compte les positions politiques de mes parents. Par ailleurs, j'ai fait mes études au Petit Séminaire de Toulouse où j'ai eu des professeurs issus d'un clergé plutôt à gauche. Toulouse a toujours été à gauche. C'est peut-être aussi la tradition Cathare. Cet environnement a sûrement joué son rôle, mais je ne suis pas le seul à avoir été confronté à un tel environnement et pourtant nous avons été que quelques centaines à prendre la décision de l'insoumission ! Il m'est donc difficile de dire pourquoi j'ai pris finalement une décision que j'ai vécue comment étant inéluctable du moins en ce qui concerne les motivations. Avec le recul je ne pense pas que j'aurais pu prendre une autre décision, même si, pour d'autres raisons (rompre avec ma famille, avec 25 ans de vie, se jeter dans le vide absolu), elle n'a pas été facile à prendre.

Tu ne la décris pas comme une décision prise à une date donnée. La décision a mûri comme ça peu à peu...

C'était tout naturel, tu comprends. Juste avant le début de la guerre d'Algérie, quand les Français ont été battus à Dien Bien Phu, je trouvais ça très bien ! C'était en 54, c'était la même époque. Je me suis dit pourquoi ils nous cassent les pieds, à la radio, avec de la musique funèbre toute la journée. Ça m'énervait : tout cela pour une guerre coloniale terminée ! En tout cas, pour moi, d'après mes souvenirs, l'anticolonialisme a toujours été une évidence. C'est pour ça aussi que je ne me suis pas plu aux Missions Étrangères, ils étaient trop colonialistes. Je me souviens qu'une fois, ils nous avaient projeté un film sur l'Algérie, un de ces films de l'époque coloniale où l'on montrait au bon peuple l'œuvre civilisatrice de la France : construction de routes, de ports, développement de l'industrie et de l'agriculture etc. Les bons Pères ne comprenaient pas pourquoi, dans ces conditions, les colonisés étaient si méchants avec nous. C'était ça, les Missions Étrangères. Pour moi l'anticolonialisme c'était... je ne sais pas de quand ça date. Je n'avais rien à décider, c'était évident, évident.

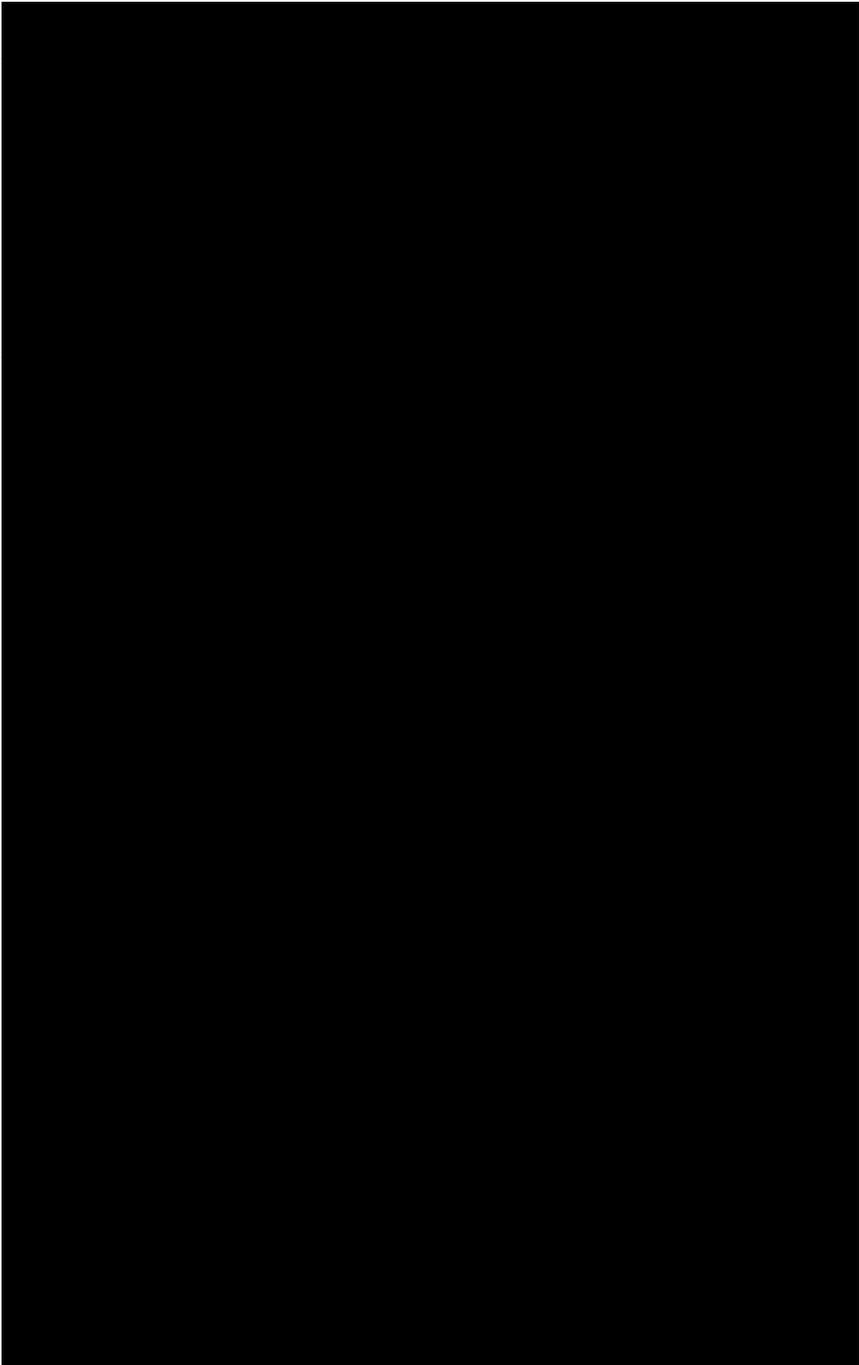
Est-ce que tu as échangé à ce sujet avec tes camarades ?

Quand je suis arrivé à Paris, on commençait, à l'époque, à parler de la torture. Moi, évidemment, je croyais ce qu'on disait de la torture, mais autour de moi personne ne voulait le croire. Les jeunes séminaristes pensaient que ce n'était pas possible que les Français torturent : « on n'est pas des nazis » *et cætera*. Il a fallu beaucoup de temps pour que l'on reconnaisse que la France torturait en Algérie.

Ma première question était : Qu'est-ce qui s'est passé avant que tu désertes ? Ma deuxième : Qu'est-ce qui a motivé ta décision ? La troisième sera : Qu'est-ce qui a changé dans ta position depuis ?

Mon anticolonialisme n'a pas évolué. J'ai été contre les différentes interventions en Irak, contre l'intervention en Yougoslavie..., moi je suis contre toute intervention, je ne crois pas au droit d'ingérence humanitaire de Kouchner, je crois que c'est le cache-sexe de l'ingérence tout court. Je crois que les peuples sont assez grands pour régler leurs problèmes eux-mêmes, je crois que nous, avec nos gros sabots, nous détruisons tout et ne réglons rien. Avec la conséquence que le monde arabe devient de plus en plus extrémiste *et cætera*. [... ..] Pour ça, je n'ai pas du tout évolué. Au niveau de mes prises de position, je me suis même radicalisé. On dit qu'en vieillissant, on devient beaucoup plus modéré. Mais moi, non. Je trouve qu'en Occident, ça fait un peu trop longtemps que ça dure : on voulait d'abord partout amener la vraie foi, ensuite la civilisation... Et puis quoi encore ?

Depuis presque 40 ans je suis très engagé dans le soutien à la lutte que mène le peuple palestinien pour son droit à l'autodétermination ; je suis depuis cinq



ANNEXE 2

Lettre d'un refuznik

Daniel Tsal

Lettre au Ministre de la Défense : Shaul Mofaz,

De Daniel Tsal, ID 7- 20015889

Concerne : Mon refus de m' enrôler au sein des FDI. (Forces de Défense Israéliennes)

Par la présente, je demande, pour des raisons de conscience, à être libéré de mon enrôlement au sein des Forces de Défense Israéliennes, et autorisé à effectuer un service alternatif indépendant de l'armée. Au cas où je ne serais pas autorisé à être exempté, je me verrai dans l'obligation de refuser de servir. J'ai pris cette décision durant ces six derniers mois, après de longues hésitations, avec la conscience grandissante que, quelle que soit ma décision, elle ne sera pas parfaite, mais seulement la meilleure possible vu la situation complexe qui règne actuellement dans notre pays. Une étude approfondie de tout ce qui s'est passé, et qui continue à se passer dans notre région, m'a conduit à réaliser que cette décision de refus est légitime et même nécessaire. Il ne s'agit pas d'un acte de subversion dirigé contre les fondements même de la démocratie. Les principes de la « seule démocratie du Proche-Orient » sont devenus vides de sens puisqu'ils piétinent les droits d'environ trois millions de personnes et, qu'indirectement, ils s'apprentent à détruire les bases mêmes sur lesquelles l'État d'Israël est censé être fondé.

Il y a deux ans, lorsque j'ai reçu mon premier ordre de recrutement, il était

tout à fait clair pour moi que j'allais servir dans les FDI. Bien sûr, je portais un regard critique sur le système militaire, mais je ne considérais pas le refus ou l'éventualité de me soustraire au service comme une option possible. Mes parents m'ont élevé dans les valeurs de l'égalité et de la tolérance. L'importance d'accepter « l'Autre » y était fermement implantée. Mais jusqu'il y a un an, je n'avais pas une connaissance solide de l'occupation israélienne, de sa dureté et de son impact sur nos deux nations entremêlées, et donc je ne pouvais pas voir le système militaire comme un instrument qui, tel qu'il fonctionne actuellement, est en complète opposition avec les valeurs que mes parents m'ont enseignées.

Alors que j'étais encore au lycée, je vis le film de Muhammad Bachri, *Jénine, Jénine*. Ce film m'affecta profondément. Il me bouleversa et m'effraya, car il me fit comprendre en quoi consiste l'occupation israélienne et ce qu'elle signifie. Et cependant, à ce stade, je pensais encore m'enrôler. Depuis lors, j'ai beaucoup lu sur le sujet, je me suis rendu à de nombreuses reprises dans les Territoires Occupés, je me suis engagé bénévolement dans Halonot (Fenêtres), une organisation qui favorise la coopération entre jeunes Israéliens et Palestiniens et qui effectue un travail humanitaire dans les Territoires Occupés. J'ai participé à diverses activités de Ta'ayush' et j'ai été témoin du travail de ma mère aux check points. Etant devenu témoin de la routine quotidienne de l'occupation, j'ai réalisé que je ne vivais pas dans un pays civilisé qui mène une guerre légitime contre son ennemi, mais au contraire dans un pays qui crée une ségrégation ethnique entre les populations, ce qui fait que certains jouissent des droits de base, alors que les autres sont privés des droits les plus fondamentaux.

D'une certaine manière, lorsque je me rendais aux check points, il m'était bien plus difficile d'en surveiller un qui « fonctionnait bien » que d'être présent à un endroit « problématique » où les soldats des FDI agissent plus violemment que de coutume, incitant donc les militants des droits humains à intervenir. Lorsque j'ai constaté qu'un garçon qui venait juste de terminer son lycée appelait le suivant dans la file, lui enjoignant avec une expression condescendante d'ouvrir son sac, j'ai perçu la vérité silencieuse, la vérité de l'occupation : des garçons de 19 ans qui dominent une population entière, hommes, femmes et enfants.

Les crimes dont on entend parler, de temps en temps, lorsqu'un soldat agit de telle ou telle façon, ne sont rien d'autre que la conséquence inévitable de l'occupation.

Le pire crime dans notre pays, aujourd'hui, c'est la domination et l'oppression exercée sur le peuple palestinien par le peuple israélien. Qu'un soldat de 18 ans décide, de son propre chef, quand, comment et qui il va contrôler : que ce même soldat de 18 ans pointe son fusil sur une population impuissante, voilà ce qui constitue le véritable crime, le crime commis par l'État, et contre lequel je proteste.

Une expérience me donna un aperçu de l'arrogance et du racisme avec les-

quels nous agissons, lors d'une conversation avec un soldat à un check point de la ville de Qalqilya complètement enclavée par le Mur. Contrairement aux autres soldats, il semblait humain, dépourvu d'agressivité. Je fus curieux de connaître ses opinions. Il me déclara qu'il se trouvait à ce check point pour « que les choses se passent de manière plus humaines ». Il dit aussi qu'il ne se préoccupait pas des raisons pour lesquelles l'État l'avait posté à ce check point-là, et qu'il s'adressait à la population palestinienne avec grand respect. Et il ajouta une phrase qui me choqua : « Lorsque je parle avec respect à un père palestinien, me dit-il, les enfants de cet homme apprennent à le respecter ». En d'autres mots : les enfants palestiniens ont besoin que les soldats des FDI leur apprennent comment se comporter respectueusement envers leurs parents.

Il n'existe aucune justification, en aucune circonstance et en aucun cas, qu'une nation soit dominée, respectivement occupée, par une autre. En ces moments historiques, un individu sain d'esprit doit s'insurger contre le système qui rend possible l'oppression actuelle. J'ai l'obligation morale – ce n'est pas un choix mais une obligation – de refuser de participer à l'occupation et de lutter contre les institutions qui bafouent les droits de l'homme les plus élémentaires. Toute personne saine d'esprit, qui n'a pas encore été complètement envahie par la peur et le racisme, doit, de par sa dignité d'être humain, refuser de participer à un système d'occupation et d'oppression, tel que le sont devenues les Forces de Défense Israéliennes.

Je ne me soucie pas des croyances des Palestiniens, je ne me soucie pas de savoir quel régime ils soutiennent, ni jusqu'à quel point ils luttent pour les droits de l'homme – je n'ai pas le droit de les contrôler et je ne suis pas autorisé à les opprimer. Je pense que nous trouvons tout à fait naturel de voir les Arabes souffrir. Vraiment, c'est aussi simple que cela. Je crois que les mêmes raisons, la même mentalité étriquée et la même haine avec lesquelles j'ai été nourri par les médias ont fait que longtemps, trop longtemps, je n'ai pas compris la relation entre l'occupation et Israël. Et je n'ai pas compris la dureté des actions que mon pays entreprend contre le peuple palestinien. Je n'ai pas compris que la majorité des Palestiniens ne connaissent rien d'autre qu'une vie remplie de check points, de bulldozers, d'arbres déracinés, d'humiliations et de meurtres. C'est seulement en me rendant aux check points et dans les Territoires Occupés que j'ai réalisé qu'ils étaient simplement des êtres humains, juste comme moi. Et même moi éduqué à croire que tous les êtres humains sont égaux, et informé par mes parents que tous les Arabes ne sont pas des terroristes, je n'avais pas vraiment compris cela profondément. Jusqu'à ce que je me rende dans les Territoires Occupés et que je vois ce qui se passe là bas.

Je crois que si davantage d'Israéliens, jeunes gens et jeunes filles, se rendaient avant leur conscription dans les villages palestiniens sous occupation israélienne, le nombre des appelés qui refusent augmenterait. Beaucoup plus de gens réaliseraient combien leur éducation a été biaisée par le système sco-

laire et par les médias. Beaucoup moins de gens accepteraient le service militaire comme notre devoir évident, et peut-être verraient-ils que cette armée n'est plus une « force de défense » mais qu'elle est devenue une force d'occupation.

Au cours de 37 années d'occupation, nous sommes devenus graduellement plus violents, plus méprisants et plus racistes envers la culture arabe. Il y a quelques mois j'écoutais Irit Linur à la radio. Elle répondait à une critique de Roger Alper envers la télévision, parue dans Haaretz. Roger Alper avait écrit que les chaînes étrangères connues comme CNN ou la BBC avaient tendance à mal prononcer les noms arabes. Il affirmait qu'il s'agit là du résultat d'une attitude condescendante envers la culture arabe. Irit Linur, en réponse à ce point de vue, demandait dans son émission à quelle culture, exactement, Alper se référait. Selon elle, la culture arabe n'est pas seulement inférieure à la culture européenne, elle n'existe tout simplement pas du tout. Malheureusement, il semble que l'opinion de Linur est celle que beaucoup d'entre nous entretiennent en secret, sans oser l'exprimer.

D'une certaine manière, j'ai été moi aussi, je pense, affecté par la maladie de la peur, une maladie qui mène au racisme et à la violence. Mais ayant grandi dans une maison et un environnement plutôt humain, cette maladie est restée en veilleuse, jusqu'à ce que je voie des mes yeux comment vit le peuple palestinien.

Lorsque que je me rendis pour la première fois dans les Territoires Occupés, visitant deux villages, le groupe avec lequel je voyageais et moi-même fumes accueillis avec une grande joie, comme des sortes d'émissaires. L'atmosphère était très bonne et les gens des villages nous traitaient avec chaleur. Des écoliers montèrent même un spectacle spécialement pour nous. Une famille nous offrit un repas chaud, on nous trouva des voitures pour aller voir les environs, et toute la visite se déroula sans le moindre incident. Et pourtant j'étais vraiment effrayé au début. Effrayé par le drapeau palestinien qui flottait. Effrayé par les visages arabes. Il me fallut au moins deux heures pour me sentir à l'aise et pour pouvoir parler avec les habitants de manière détendue. Je me souviens très bien comment un des garçons me serra dans ses bras lorsque nous fîmes connaissance, et voulu me montrer quelque chose. Je refusai d'aller avec lui. Je refusai poliment, mais je refusai, j'avais peur.

Je suppose qu'une partie de ma peur était liée au choc que je ressentis en observant la destruction et la souffrance qu'ils vivaient. Mais en grande partie, c'était ma peur de la différence. En dépit de l'éducation reçue de mes parents, en dépit des valeurs auxquelles je tenais moi-même, et que je mettais en pratique, j'étais touché par cette dangereuse maladie. Je crois que cette maladie ne peut être évitée : elle nous contamine à travers les médias, le système scolaire, l'environnement israélien et par l'ombre pesante projetée par des générations de gouvernements israéliens qui nous ont plongés dans ce terrible racisme. Nous sommes tous infectés par la même maladie qui nous permet d'être sereins face

à l'occupation israélienne.

Beaucoup de gens utilisent les attaques terroristes comme prétexte à l'occupation. Comme si les Palestiniens étaient des terroristes et que nous soyons contraints de poursuivre les punitions collectives pour l'intérêt de la sécurité d'Israël. Je ne pense pas, dans le cadre de ces commentaires, qu'il soit nécessaire de clarifier comment la sécurité, les conditions sociales et économiques du pays ont été corrodées, et comment l'occupation est l'un des facteurs centraux de ce processus de déclin.

Je voudrais dire, dans ce contexte, que chaque pays possède toutes sortes d'organisations, certaines modérées, d'autres radicales. Les organisations terroristes palestiniennes pourraient être comparées aux colons israéliens, à la Kahane ou au mouvement Herut. Dans les pays civilisés, ce sont les organisations modérées qui gagnent la sympathie de la majorité du public. C'est plutôt dans un pays sous occupation que les organisations radicales vont se renforcer. Comme parmi d'autres nations, il existe des organisations radicales aussi chez les Palestiniens. La question n'est ce pas de savoir pourquoi elles gagnent tant de pouvoir ? Il me semble que c'est le résultat d'une situation dans laquelle une population souffre de l'occupation. Beaucoup de gens qui subissent une humiliation quotidienne vont devenir frustrés et tendre à la violence, ou du moins la soutenir. Bien entendu, dans une telle situation, le soutien à la paix et à la résistance contre la guerre vont s'amenuiser.

Quand un jeune de mon âge – ou même plus jeune – est prêt à se mettre une ceinture d'explosif et à se suicider, tuant avec lui beaucoup d'autres gens innocents, je dois me demander pourquoi. Pourquoi veut-il me tuer, moi un Israélien, et pourquoi est-il prêt à se suicider pour cela ? Car ce jeune homme a encore toute sa vie devant lui. Cependant, alors que je peux imaginer devant moi ces années durant lesquelles je pourrai voyager, tomber amoureux, étudier et me cultiver, ce jeune homme est déjà sans espoir. Sa vie est une histoire connue d'avance. C'est une vie de souffrance quotidienne, permanente. Une vie sous occupation.

Je ne veux d'aucune façon approuver un tel acte, je ne veux pas le justifier non plus. Ce que je demande est de réfléchir à son existence réelle, d'essayer de comprendre comment cela devient possible, d'essayer de comprendre les origines de cette grande haine à notre égard parmi le peuple palestinien.

Un argument fréquent à l'encontre des jeunes résistants palestiniens est que leur acte est politique, et donc non autorisé. Il est vrai que tous ces sujets ont une signification politique, mais ceci ne justifie pas une occupation perpétuelle.

L'été dernier, j'ai visité deux villages avec l'organisation Halanot. Durant ce séjour, j'ai été témoin d'un spectacle terrifiant, totalement inhumain. Les maisons étaient détruites, j'ai vu des enfants jouer avec les décombres des maisons rasées au bulldozer par les FDI, et, bien au delà de la nuit qui était justement en train de tomber, tout semblait complètement noir. Nous étions là à la fois

pour apporter de l'équipement et présenter nos condoléances. Dans le premier village où nous nous sommes rendus, cinq personnes avaient été tuées par les FDI, sans aucune raison. L'une d'elles était un garçon de treize ans, une autre la mère de sept petites filles. Alors que nous étions reçus dans l'une des maisons, j'ai soudain entendu des cris à l'extérieur. Je ne compris pas ce qui se passait. Lorsque que je regardais par la fenêtre, je vis plein d'enfants courir se mettre à l'abri, grimpant sur des barrières ou sur des toits. D'abord je ne compris pas pourquoi, puis je vis qu'une jeep des FDI était entrée dans cette zone. Personne ne tirait de la jeep, et les soldats ne donnaient pas l'ordre de rentrer dans les maisons, mais pour ces enfants la jeep était l'ennemi, l'occupant, qui pouvait faire à peu près tout ce qu'il voulait. Cette peur causée par la simple apparition de la jeep me montra un peu de la réalité quotidienne dans laquelle vit actuellement le peuple palestinien.

Je présume que l'État d'Israël n'a jamais attaché la même importance au sang palestinien que celle qu'elle accorde au sang israélien. Mais désormais, le sang palestinien n'a plus de valeur pour nous. Ni pour le gouvernement, ni pour les soldats, ni pour la majorité des gens. Le sang palestinien n'a absolument aucune importance.

Puisque nous, nation occupante, portons une responsabilité significative envers les vies de millions de Palestiniens, et parce que nous n'accordons pas d'importance à la valeur de leurs vies, le véritable résultat pour les habitants de Palestine est manifeste. Combien de sang a été gaspillé, et quelle lourde responsabilité je porte, moi citoyen israélien, dans ce carnage « où l'intelligence s'est abaissée jusqu'à se faire servante de la haine et de l'oppression » ?

Dans un article de Haaretz, Seev Sternhell écrit ce qui suit : « il n'y a aucun doute quant à la responsabilité d'Israël d'avoir lâché une bombe d'une tonne sur un immeuble résidentiel tuant 14 civils dont neuf enfants, le 22 juillet 2002 à Gaza, mais ceci n'en fait pas un acte légitime et ne supprime pas l'inquiétude concernant la perpétration d'actes criminels sponsorisés par l'État. En une telle situation, on n'a d'autre choix que de revenir aux fondements mêmes de sa culture... Cette culture repose, parmi d'autres éléments, sur la croyance que par-delà les lois créées par l'homme, il existe des normes de justice naturelle. Le concept des droits humains, lui aussi, exprime la croyance que chaque être humain a des droits naturels, de par le simple fait d'exister, et que personne n'a le droit de l'en priver ».

Durant des années, j'ai toujours pensé servir dans les FDI et n'ai pas mis en cause ce projet. Mais maintenant je sais que le gouvernement d'Israël agit de manière non démocratique et immorale, et je suis incapable de participer à un système qui exerce l'oppression sur une autre nation. L'obligation morale de refuser de participer à ces crimes dépasse mon obligation de citoyen à servir dans l'armée. De surcroît, en tant que citoyen soumis à la loi, j'ai l'obligation de donner la priorité aux valeurs dans lesquelles j'ai été éduqué – les valeurs de

la démocratie – par rapport aux valeurs du gouvernement en place. J'ai même l'obligation d'examiner si les valeurs qui m'ont été enseignées dans mes manuels scolaires sont cohérentes avec la réalité dans laquelle nous vivons. Dans ce contexte, je voudrais citer Albert Camus, dans le discours qu'il a prononcé en recevant le Prix Nobel : « Devant un monde menacé de désintégration, où nos grands inquisiteurs risquent d'établir pour toujours les royaumes de la mort, elle sait qu'elle devrait, dans une sorte de course folle contre la montre, restaurer entre les nations une paix qui ne soit pas celle de la servitude, réconcilier à nouveau travail et culture, et refaire avec tous les hommes une arche d'alliance. Il n'est pas sûr qu'elle puisse jamais accomplir cette tâche immense, mais il est sûr que partout dans le monde, elle tient déjà son double pari de vérité et de liberté, et, à l'occasion, sait mourir sans haine pour lui ».

Et Zeev Strenhell dit encore dans l'article susmentionné : « notre politique culturelle a été et demeure sous divers aspects une culture de troupeau. Les Israéliens, par instinct, doivent faire partie de la société, d'un groupe, et le fait d'accepter sans se poser de questions les normes du groupe dominant – quel que soit l'aspect destructif qu'elles puissent prendre – est un modèle normal de comportement ».

Lorsqu'on en arrive à ce point là, je ne dois compter que sur moi-même. C'est à dire que je ne peux accepter sans esprit critique une demande, la conscription, qui est considérée comme évidente, juste parce qu'elle m'a été imposée par le gouvernement, ou juste parce que la « société » a décidé que c'est la bonne chose à faire. Nous avons été témoins, par le passé, d'actes plus terrifiants que la présente occupation. Ces actes ont été commis au nom d'un gouvernement et avec l'approbation publique, et avec le soutien de la société. Cela ne signifie pas que ces actes en étaient pour autant légitimes, normaux, autorisés, etc.

Dans son discours, Albert Camus dit en relation avec ce qui précède : « et je suis même d'avis que nous devons comprendre, sans cesser de lutter contre eux, l'erreur de ceux qui, par une surenchère de désespoir, ont revendiqué le droit au déshonneur, et se sont rués dans les nihilismes de l'époque. Mais il reste que la plupart d'entre nous, dans mon pays et en Europe, ont refusé ce nihilisme et se sont mis à la recherche d'une légitimité. Il leur a fallu se forger un art de vivre par temps de catastrophe, pour naître une seconde fois, et lutter ensuite à visage découvert, contre l'instinct de mort à l'œuvre dans notre histoire ».

Bien entendu, je ne crois pas un seul instant qu'en refusant de faire partie du système militaire je suis dégagé de toute responsabilité par rapport à tout ce qui se passe ici, et donc innocent. Mais les FDI sont l'instrument le plus actif utilisé par le gouvernement pour exécuter les crimes mentionnés ci-dessus, et pour poursuivre cette occupation intolérable. Et voilà que je suis appelé à prendre une part active à ce système. Je considère chaque rôle militaire – qu'il soit un service de combat aux check points ou un travail dans les bureaux militaires de Tel-Aviv – comme complice du crime qui est en train d'être commis ici.

« La noblesse de notre métier s'enracinera toujours dans deux engagements, difficiles à maintenir : le refus de mentir sur ce que l'on sait, et la résistance à l'oppression. »

Le 20 décembre 2003

Texte traduit par Tatiana Honegger, Collectif Urgence Palestine-Vaud. Paru dans la revue «Entre les Lignes» N° 6 décembre 2004, Editée par le Collectif Urgence Palestine-Vaud. Avec leur autorisation de le faire largement connaître aujourd'hui.

« Justice des Croisades ? » : la réflexion d'Edward Gibbon

Robert Mankin

La question de la guerre juste a connu plusieurs élaborations au cours de l'histoire occidentale. Si les Pères de l'Église et les philosophes du droit naturel du XVII^e siècle nous ont fourni des repères durables, la façon séculaire de poser cette question en Occident – par la politique – semble curieusement bafouée. Autrefois la guerre fut très directement une affaire d'appartenance de l'individu, de certains individus, à la vie de la cité. La guerre a beau être une présence permanente ; aller à la guerre, au moins pour y guerroyer, ne fut pas le lot de tout le monde. Le plus souvent dans l'histoire occidentale, les femmes, les enfants et une grande partie de la population masculine étaient dépourvus de droits civiques, et ainsi exemptés d'une action visant à défendre la propriété privée et un ordre politique. Se poser la question de la guerre juste revenait, en partie, à un non-sens : pour une classe d'hommes chargés de garantir leurs prérogatives au sein d'une société précise, la finalité de la guerre ne fut pas la justice, mais le maintien de l'existant. Nul doute que la société leur appartenait, nul doute qu'elle se devait d'être défendue. Les autres devaient simplement subir.

Depuis quelques siècles, l'évolution de la guerre a beaucoup fait pour changer cette situation en Occident et ailleurs. En partie à cause d'innovations techniques, la guerre féodale a été remplacée par la guerre des « citoyens » (le terme reste problématique), impliquant des nations et des empires, des conscrits massifiés et, progressivement, des civils passifs. À présent nous sommes arrivés à un tournant curieux dans l'histoire de la citoyenneté guerrière, car la plupart des sociétés ont transféré le maintien de leur sécurité à une armée dite professionnelle, voire à l'armée dite professionnelle de pays alliés ; il n'y a pas très longtemps, on aurait dit tout simplement une armée

de mercenaires.¹ Il paraît difficile que des soldats professionnels se posent des questions citoyennes quant à la justice des actions que leur raison d'être et leur intérêt les somment d'entreprendre. En revanche, le contraste avec le monde féodal et son éthos de guerre, d'une part, et avec les militaires de nos jours, de l'autre, nous fait porter un regard particulier sur la période qui semble se loger entre les deux. Pendant l'époque des armées citoyennes², des armées de masses, il semble avoir été possible, ou plus possible qu'il n'est à présent, de poser utilement la question : « existe-t-il une guerre juste ? ». Si la guerre est définie comme la tentative de briser par la force la volonté d'un ennemi³, cette époque semble désigner le moment dans l'histoire où le soldat lui-même était doté d'une volonté, d'une conscience.

Voilà pourquoi notre question est non seulement difficile, mais potentiellement périlleuse : refuser d'aller à la guerre est depuis toujours un geste provocant, transgressif, et le fait de poser la question de la justice peut entraîner un refus. Serait-ce pour cette raison que, dans les temps modernes, nous avons vu le rôle des officiers changer ? De combattants en chef, citoyens exemplaires, qui allaient au-devant de leurs troupes, les officiers sont devenus des patrons qui donnent des ordres et font respecter la loi militaire, qui est d'aller tuer, sinon d'être tué soi-même, y compris par ses propres officiers. Clairement, ce choix sinistre – s'entretuer avec autrui ou être tué par les siens – est en porte-à-faux avec une société fondée sur des idées de responsabilité et de bien-être individuels. Il n'est pas surprenant qu'avec la mise en place de moyens de destruction toujours plus spectaculaires, vertigineux et efficaces, la volonté des citoyens modernes semble s'effondrer. L'étendu de l'effondrement a néanmoins de quoi nous interroger. Peu après la deuxième guerre mondiale, un militaire américain, le Général S.L.A. Marshall a publié un ouvrage basé sur ses recherches pendant le conflit. Dans *Men against Fire* (1947) il a fait part d'une réalité que les sociétés occidenta-

1. À cette formule avilissante on aurait préféré entendre parler (dans le temps) d'une milice, corps jadis honorable. En français moderne, les soldats professionnels sont banalisés en « militaires ».

2. On pourrait en voir le début vers le milieu de XVII^e siècle, si l'on croit le livre *Angliae Notitiae* (1669), de Edward Chamberlayne : l'auteur avance l'idée que la liberté d'un Anglais consiste, entre autres, dans son libre choix de participer ou non aux guerres à l'étranger, à moins d'y être obligé par un contrat féodal. Voir Gerald Stourzh, « Liberal Democracy as a Culture of Rights. England, the United States and Continental Europe » in Elisabeth Glaser & Hermann Wellenreuther éd., *Bridging the Atlantic : The Question of American Exceptionalism in Perspective* (CUP 2002), p. 11-12. Par ailleurs, Richard Tuck, *Philosophy and Government 1572-1651* (Cambridge : Presses universitaires de Cambridge, 1993), p. 224-5 et passim, et *An Imperial State at War. Britain from 1689 to 1815*, Lawrence Stone, éd. (Londres : Routledge, 1994), p. 24-5, 108-117, et 176-178, résumant l'histoire mouvementée des lois médiévales visant un service militaire pour la population en générale, l'émergence de la « nécessité » comme façon politique d'appeler aux armes, et les interférences entre la sociologie et la motivation individuelle dans les mobilisations de masse.

3. John Keegan, *The Face of Battle* (1976 ; Londres : Penguin, 1987), p. 301-302.

les, militaristes ou pacifistes, ont vite fait de refouler⁴. Lors de combats où leur vie était en danger, rapporte Marshall, seul un quart des soldats osaient se servir de leurs armes. D'après l'enquête menée par Marshall, le risque d'être tué semblait importer moins aux soldats que la peur de tuer⁵. Pour employer le langage de Freud, dans son échange de 1932 avec Einstein, les soldats de l'armée citoyenne sont devenus pacifistes sans le savoir. Le Général ne parle pas de Freud, mais son explication ressemble à celle de l'essai « Pourquoi la guerre ? » :

L'armée ne peut pas refaire [l'homme occidental]. Elle doit s'arranger avec le fait qu'il vient d'une civilisation dans laquelle l'agression, quand il s'agit de prendre la vie d'un autre, est interdite et inacceptable. Les doctrines et les idéaux de cette civilisation sont contre le fait de tuer, contre l'idée de prendre le dessus sur autrui. La peur de l'agression lui a été si fortement exprimée, et il l'a absorbée si profondément et si complètement – quasiment avec le lait maternel – que ces attitudes font partie de la constitution d'un homme normal. Voilà ce qui fait son plus grand handicap quand il va au combat. Voilà ce qui inhibe son doigt sur la gâchette même s'il est à peine conscient de la contrainte (Marshall p. 78 ; ma traduction).

L'explication ne manque pas de paradoxes. Marshall met sur le même plan l'amour maternel et l'apprentissage religieux et moral d'une « civilisation ». Toutefois, l'intériorisation des règles et le refoulement de l'agressivité lui semblent peu naturels. L'homme occidental est problématique, anormal – parce qu'il n'a pas envie de tuer. Et si l'armée peut constater le problème, il est vain qu'elle s'emploie à refaire les citoyens.

Cette vision peu héroïque nous aide à mieux comprendre le développement depuis des années 1970 des armées professionnelles : ne seront recrutés que ceux qui peuvent transgresser, qui peuvent tuer. Par conséquent, l'armée pourra désormais défendre mais ne pourra plus représenter la société ou incarner certaines de ses valeurs clé. De ce point de vue, et sans parler de « terroristes », on pourra dire que la guerre menée par de telles armées ne sera plus « conventionnelle ». En même temps, on pourra reconnaître un certain gain de justice, car il est certainement injuste et insensé d'envoyer au champ de bataille trois soldats sur quatre

4. S.L.A. Marshall, *Men Against Fire. The Problem of Battle Command* (1947 ; Norman : University of Oklahoma, 2000). Signe de ce refoulement : en France, pays critique et meurtri par ses guerres, il n'existe à ma connaissance qu'un seul exemplaire de ce livre dans une bibliothèque publique, encore est-ce une bibliothèque universitaire.

5. « In the most aggressive infantry companies, under the most intense local pressure, the figure rarely rose above 25 per cent of total strength from the opening to the close of action » (Marshall, p. 56). Dans les actions moins intenses, Marshall avance un chiffre de 15 % seulement qui tirent sur l'ennemi. Des psychiatres de l'armée américaine en Europe « found that fear of killing, rather than fear of being killed, was the most common cause of battle failure in the individual, and that fear of failure ran a strong second » (*idem*, p. 78). La redondance de la dernière phrase est parlante : dans la plupart des cas, c'est la peur de réussir encore plus la peur d'échouer qui produisent l'échec. On ne peut pas gagner à la guerre.

qui refuseront de se battre – même si « la cause » est juste et leurs vies sont en péril. Avant de quitter la situation moderne, il est intéressant de noter que l'armée de métier ne fut pas la solution prônée par Marshall. En démocrate et (en quelque sorte) en spécialiste de la vie affective, il a essayé dans son livre de briser la frontière entre lâcheté et courage, de démontrer que ces émotions communiquent, et que par ce biais il était possible de bâtir une solidarité de citoyens au sein de l'armée. La peur pouvait céder au courage si les hommes s'attachaient au sort du groupe, à la fraternité, voire à la fratrie. C'est une image de soi – ou du moi et les siens – qui passe bien sur les écrans (ex. « Band of Brothers »), mais tout en laissant la bobine tourner, les dirigeants de nos sociétés semblent avoir choisi autrement, avec notre connivence individuelle bien sûr. Une armée professionnelle est de tous points de vue plus sûre, et plus intéressante pour une classe politique qui peut non seulement craindre, mais également se méfier de son peuple, y compris dans ses élans pacifistes. Nous l'avons bien vu ces dernières années.

C'est à la lumière de notre situation contemporaine, et de cette vieille idée politique de la guerre, que je propose de passer maintenant à quelques réflexions historiques suscitées à ce sujet au XVIII^e siècle. Pour ce faire, il faudra aborder notre question « existe-t-il une guerre juste ? » par un autre biais. Afin de représenter la société, les soldats doivent pouvoir agir en cohérence avec leurs valeurs citoyennes. Il est difficile de compter la professionnalisation parmi ces dernières, même si le phénomène est remarqué et débattu depuis le XVIII^e siècle. À partir du cadre fourni par Freud ou par Marshall, il faudrait essayer de trouver une façon où l'individu, le citoyen, puisse envisager la guerre non seulement avec épouvante, mais également avec une volonté effective. Ainsi, notre question devient « Existe-t-il une émotion juste par rapport à la guerre ? ».

Le titre du présent article comporte une question entre guillemets, d'apparence plus traditionnelle, quoique d'actualité aussi : « Justice des Croisades ? ». Il s'agit d'une citation tirée d'une œuvre majeure du siècle des Lumières, *L'Histoire du déclin et chute de l'Empire romain* de l'anglais Edward Gibbon (1737-1794). *Le Déclin*, que j'évoquerai dans les pages qui suivent, envisage une grande partie de l'histoire occidentale et orientale, depuis les Antonins à Rome (138-180 de l'ère chrétienne) jusqu'à la prise de la nouvelle Rome, Constantinople, par les armées de Mohammed II en 1453. Sous la plume de Gibbon, ce grand récit revêt un intérêt tout particulier. Passionné dès son enfance par l'histoire, dans sa maturité Gibbon formule – et lui-même incarne – l'idéal d'un « historien philosophe », un auteur qui sait associer l'envergure d'un récit général à la minutie des détails⁶. Au nom de l'impartialité de l'historien, il trans-

6. Edward Gibbon, *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire* (Londres, 1776-1788), 6 tomes. La version française sera citée d'après la traduction du jeune François Guizot, qui porte un titre légèrement différent de celui qu'on utilise de nos jours : *Histoire de la décadence et de la chute de l'empire romain* (1812 ; Paris, 1828), 13 tomes ; ici t. II, p. 242. Cette édition est disponible en ligne, dans la collection Gallica de la Bibliothèque nationale de France.

cede une approche qui serait dictée par la seule existence de frontières nationales, et développe aussi la capacité de pouvoir interroger sans forcément rejeter les objets de son étude. Qui plus est, ces objets sont toujours en relation avec le vaste monde. Gibbon fut francophone et grand connaisseur des traditions d'érudition en France ; un projet d'enfance sur « le siècle de Sésostris » montrait déjà son intérêt pour l'Orient (et l'influence de Voltaire) ; on note également, en ce qui nous concerne ici, qu'à l'âge de vingt-deux ans il a rejoint la milice de sa province, reconnaissant par la suite combien ce service de deux ans fut utile à sa pratique d'historien⁷.

Ce n'est pas pour autant que Gibbon témoigne d'un goût démesuré pour la guerre. Mais que ce soit la façon traditionnelle de considérer les matériaux de l'histoire, ou le fait de vivre pendant cette longue période de conflits européens que fut le XVIII^e siècle, la guerre chez lui est un sujet visible, sensible et ambivalent. Très tôt dans le *Déclin*, l'historien-né définit l'histoire pour s'en plaindre : l'empereur Titus Antonin « maintenant l'ordre et la tranquillité dans la plus grande partie de la terre. Son règne a le rare avantage de ne fournir qu'un très petit nombre de matériaux à l'histoire, ce tableau effrayant des crimes, des forfaits et des malheurs du genre humain » (*Déclin*, i.206). Le successeur d'Antonin, Marc-Aurèle, permet à Gibbon d'opposer à cette idée négative de la guerre une vision plus héroïque de ce que pourrait raconter l'historien : « La guerre était à ses yeux le fléau de la nature humaine ; cependant, lorsque la nécessité d'une juste défense le forçait de prendre les armes, il ne craignait pas d'exposer sa personne, et de paraître à la tête des troupes » (i.208). Mais le *Déclin* a vite fait de découvrir les limites des héros. On pourrait même dire que c'est la disparition définitive de l'espoir d'une « juste défense » qui ouvre l'espace du récit. En effet, au lieu de commencer avec les Antonins, comme Gibbon l'annonce, son récit retourne en arrière et démarre au début de l'ère chrétienne, mettant ainsi en exergue la décision prise par Auguste de ne pas tenter d'étendre les frontières de l'empire. Cette volonté politique d'instaurer un « univers [...] en paix » (i.65) échoue, bien sûr, mais sans que les guerres enclenchées par les invasions barbares en deviennent plus justes. Si la défense disparaît comme critère de justice, la paix aussi cesse d'être une valeur en soi : aux yeux de Gibbon, la paix aussi peut être injuste ou néfaste, signe de l'effilochage d'une société. Ainsi, ce ne sont pas les faits d'armes ou les tares de l'humanité qui intéressent Gibbon pendant presque 3000 pages de crimes et de forfaits, tant que la capa-

7. Edward Gibbon, *Memoirs of My Life* (1796 ; New York : Funk & Wagnalls, 1966), p. 117 : « The discipline and evolutions of a modern battalion gave me a clearer notion of the Phalanx and the Legion, and the Captain of the Hampshire grenadiers (the reader may smile) has not been useless to the historian of the Roman Empire ». Les pages précédentes décrivent la situation et la politique de l'armée à son époque. Pour la relation générale qu'entretenait Gibbon avec « les armes », voir les pages très justes de Michel Baridon, *Edward Gibbon et le mythe de Rome. Histoire et idéologie au Siècle des Lumières* (Paris : Champion, 1971), p. 627-637.

cité collective des humains à évoluer. En homme de son époque il pense aux progrès que peut réaliser la société, cette dernière considérée comme une entité qui possède et mobilise ses propres formes, qu'on les appelle lois, institutions formelles ou m eurs. La guerre – voilà une partie de son ambivalence– n'est pas antinomique à ces formes et peut même favoriser leur développement, tout comme la paix peut faire stagner. Par conséquent, si son intérêt pour la guerre est en partie politique, le fruit des associations classiques avec la vertu civique et la responsabilité envers la cité, la politique est second e par une importante dimension sociale.

Quand Gibbon ouvre le dernier tome du *Déclin* avec un chapitre sur la première croisade, le langage classique semblera tourné exactement de cette façon, vers une prise en compte de l'ordre social. Tout d'abord, Gibbon se montre sensible à l'argument de l'époque selon lequel la première croisade (1096-99) aurait été une amélioration, un progrès, en matière de violences seigneuriales. Il s'agissait de promouvoir une forme supérieure d'action qui ne fut pas la guerre féodale, criminelle : une guerre irénique. En outre, la croisade devait être plus opérante que n'a été la « Tr ve de Dieu » prônée par l' glise du XIe siècle, qui instaurait des périodes régulières de cessation des hostilités afin de limiter les torts et les pertes au sein de la société. S'il ne pouvait pas être question de purifier les croisés des tares de la nature humaine, en revanche la croisade proposait d'être rédemptrice. Pour cet ensemble de raisons, la croisade devait être – il aurait été injuste que ce ne soit pas– une guerre *pour tous*. Même si elle fut menée par l'aristocratie, il y avait aussi un mouvement populaire important, la croisade du peuple (qui comprenait non seulement des hommes de beaucoup de nations et de langues différentes, mais souvent leurs femmes et parfois leurs enfants).

En tant que membre de la petite noblesse anglaise (*gentry*), Gibbon ne voit aucune raison en soi de valider ou de prendre au sérieux cet élan « sociologique » et géographique vers l'équité. Il y voit plutôt un exode ruineux vers le Moyen-Orient et un dépeuplement grave de l'Occident. En outre, les actions associées à la croisade du peuple sont catastrophiques, même pas une parodie de la campagne militaire des grands (disons, à la Shakespeare), mais une longue série de dérapages sordides et vulgaires. Cependant, au lieu de séparer fondamentalement les deux campagnes, Gibbon réagit à la situation touchant la partie la plus nombreuse des effectifs, et transforme la vision de guerre sainte en questionnement sur « la guerre juste ». Le geste n'est pas seulement le sien : Gibbon s'inspire de l'historique de ce concept, qui devient courant dans la discussion publique au XIVe siècle, à la fin de cette période d'actions militaires en Orient. Les croisades de moins en moins victorieuses, les agissements militaires très contestés du Vatican, la Guerre de Cent Ans : devant de tels désastres, l'idée de guerre rédemptrice, sainte, fait faillite.

Ainsi Gibbon inscrit sur la marge de son texte : « Justice des Croisades ? ». Cet intertitre a la particularité d'être (sauf erreur) l'unique question dans les

marges de ce long ouvrage. À la différence des innombrables indications heuristiques ou quelquefois ironiques qui guident le lecteur, il marque un court arrêt sur image, qui n'est pas une digression mais un pas de côté⁸. L'intertitre introduit un long paragraphe où Gibbon évoque les raisons stratégiques qui avaient motivé les Occidentaux à envahir l'Orient et à vouloir revendiquer la possession exclusive d'une terre sainte, et la récurrence des guerres saintes au cours de l'histoire du monde. Pour l'historien, les motivations sont peu satisfaisantes. L'appel des Chrétiens à une « juste défense » (xi.274) n'emporte pas la conviction vu que les moyens (offensifs) mis en œuvre sont démesurément grands ; chasser des « injustes possesseurs » de Jérusalem, le « saint héritage » des Chrétiens, paraît erroné aussi dans la mesure où le Christ ne peut pas être considéré comme « une divinité locale » (xi.276) ; quant à la récurrence de guerres saintes, elle tend à montrer que ces guerres reposent sur des motifs politiques bien de ce monde. Alors, injustice des croisades ? Non plus, car d'autres phrases de la même exposition soutiennent l'idée que la recherche de justice y était réelle. Et comme la différence de religion est (par définition) réciproque, si bien que chaque parti fut mécréant aux yeux de l'autre, Gibbon laisse entendre qu'il est impossible de répondre de façon univoque à la question « Justice des Croisades ? ». Une réponse serait la reconnaissance d'une justice universelle. Au-delà du fait que la guerre est un moment où il n'y a plus de loi, la situation contemporaine au XI^e siècle, même au sein de l'Europe, est celle d'un ordre social où il n'existe pas de système juridique à toute épreuve. Ni l'autorité des seigneurs, ni celle de l'empereur byzantin, ni même la religion semblent pleinement capables de régir une société féodale arrachée à son terroir et livrée en partie à elle-même, transformée en peuplade d'envahisseurs sans véritable chef.

C'est ici, me semble-t-il, que Gibbon prend un virage et va chercher non pas une loi mais un *support*, psychologique et moral en l'occurrence, afin de continuer sa narration. Sans rejeter la sociologie aristocratique et le courage civique, il les double d'une valeur *générale*, témoignant ainsi des transformations sociales de sa propre époque – comme s'il s'agissait, en 1788, de préparer le terrain pour de futures guerres menées par des armées de masse. Cette valeur générale est une émotion.

« Parmi les chefs et les soldats qui couraient au saint-sépulcre, j'oserai affirmer qu'il n'y en avait *pas un* qui ne fût animé par l'esprit d'enthousiasme, par la confiance du mérite de l'entreprise, par l'espoir de la récompense et de la protection divine. Mais je suis également persuadé que, *pour le plus grand nombre*, ces motifs n'étaient pas les seuls ; que, *pour quelques-uns* même, ils ne formaient pas les principaux mobiles de l'entreprise » (xi.282-3 ; les italiques sont celles de la version anglaise de Gibbon).

Ce n'est pas dans les arguments de géopolitiques, ou de théologie, mais dans la passion de l'enthousiasme que Gibbon trouve la meilleure justification des croisades. Cette passion constitue le dénominateur commun strict et explicite,

l'idée régulatrice de l'entreprise – en dépit de contaminations politiques, et de calculs et cupidités de toutes sortes. Le constat a de quoi surprendre. Pour des intellectuels britanniques du XVIII^e siècle⁹, l'enthousiasme est tout simplement le nom pour un fléau, le fondement d'un protestantisme fanatique et insurrectionnel qu'on n'a cessé de craindre depuis la guerre civile au XVII^e siècle. Le mot « enthousiasme » surprendra également dans la mesure où il est mis en relation non pas avec les puritains mais avec le Vatican et l'église catholique. En Angleterre à l'époque de Gibbon, l'association paraît presque déplacée, tellement il est courant d'associer le catholicisme avec la superstition et l'asservissement. Dans ce passage l'enthousiasme est purifié de ses associations dangereuses et devient catholique au sens étymologique, universel.

En parlant ainsi d'une émotion, Gibbon dote son raisonnement d'une dimension politique qui souligne la singularité des événements. Si la condition de tous prévaut sur celle du « plus grand nombre » et sur celle de « quelques uns », le sens traditionnel de ces termes est chaque fois modifié. Le « plus grand nombre » ne renvoie pas, par le biais des chiffres, à la comédie grotesque de cette démocratie (au sens propre du terme) que fut la croisade du peuple. Le plus grand nombre est une masse de personnes enthousiastes et en même temps intéressées. De même, les « quelques uns » ne constituent plus un petit groupe des meilleurs (une aristocratie) mais un petit groupe frappé par une veulerie et une corruption profondes. En fin de compte, cette vision de l'ensemble des croisés, de la majorité, et du petit nombre permet un va-et-vient, de telle sorte que l'humanité de cette vaste population emportée ne se réduit pas à un seul attribut psychologique : ni saints, ni fanatiques, ni hypocrites. Si la première croisade semble ainsi représenter un équilibre de la vie affective et morale, il reste à déterminer comment cet équilibre se rapporte à la justice d'une guerre, et comment peut finir un conflit basé sur une émotion, même quand elle est d'apparence généreuse. Afin de cerner le regard de Gibbon, il pourrait être utile de comparer son attitude à celle d'autres historiens. Une comparaison semble d'autant plus indiquée, que Gibbon lui-même mesure ses réflexions à l'aune de celles de certains contemporains. Ainsi, je propose d'étudier trois traitements d'un même moment de la première croisade, comme on le trouve chez Voltaire en 1753, chez le philosophe écossais David Hume en 1759 et chez Gibbon en 1788. Plus précisément, il s'agira de regarder leurs évocations d'un moment de folie, le massacre de la population musulmane et juive lors du siège de Jérusalem qui termine la première croisade en 1099.

9. Voir l'expression classique de David Hume dans son essai de 1742 « Of Superstition and Enthusiasm » in *Essays Moral, Political and Literary* (1742-1759 ; Indianapolis : Liberty Fund, 1986), p. 73-79 ; ou le traitement des sentiments religieux par Adam Smith dans la *Richesse des Nations*, qui est parue la même année que le *Déclin*, en 1776 : Adam Smith, *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations* (1776 ; Indianapolis : Liberty Fund, 1981, 2 vols.), V.i.f.61, V.i.g.1-8.

Dans son *Essai sur les Mœurs*, Voltaire porte sur cet événement un regard hostile et agacé, mais pas pour des raisons qu'on imaginerait le plus facilement. Il commence par ironiser sur les informations dont on dispose sur le siège de Jérusalem, et notamment sur le faible chiffre des attaquants par rapport au nombre important des défenseurs et des habitants de la ville. Ce faisant, il porte une accusation contre les historiens qui l'ont précédé, et qui auraient versé dans le « merveilleux ». Le philosophe se pose ainsi en opposition à l'historiographe, jugé crédule et partisan. Ensuite, et toujours au sujet des effectifs, Voltaire produit ce qui ne relève pas d'une fable :

Ce qui est vrai, c'est qu'après cinq semaines de siège la ville fut emportée d'assaut, et que tout ce qui n'était pas chrétien fut massacré. L'Ermitte Pierre, de général devenu chapelain, se trouva à la prise et au massacre. Quelques chrétiens, que les musulmans avaient laissé vivre dans la ville, conduisirent les vainqueurs dans les caves les plus reculées, où les mères se cachaient avec leurs enfants, et rien ne fut épargné¹⁰.

L'histoire n'est pas toujours le fait des grands hommes. Dans ce passage, l'instigateur de la Croisade « L'Ermitte Pierre » n'est ni un général (l'affirmation de Voltaire est plutôt ironique) ni un chapelain mais depuis le début, un rhéteur. Pour Voltaire, « ce qui est vrai » et non pas merveilleux ou rhétorique, c'est une sorte d'absolu incandescent, sans qualités humaines, qui occupe l'essentiel de ce petit tableau d'anéantissement. Voltaire met en scène une émotion qui n'a rien de généreux, bien sûr et qu'on soupçonnera chez lui d'être quasi immuable : la haine meurtrière des chrétiens pour autrui. Le rôle dans le passage du moine Pierre est d'incarner l'autorité là où il n'y en avait pas, et de marquer les événements du sceau de son approbation, afin de signifier qu'il ne s'agissait pas de simples débordements... Plus profondément, son rôle est d'incarner l'imposture et l'hypocrisie, les mêmes vices que manifestent ces « quelques » chrétiens ingrats qui trahissent ceux qui les toléraient. Le mot qui exprime le mieux la vision de Voltaire est le plus brutal de tout le passage : « rien ». « Tout ce qui n'était pas chrétien » égale « rien ». Et « quelques » égalent tout ce qui est chrétien. Ainsi, après s'être plaint des chiffres, Voltaire les fait disparaître du récit. Ils n'ont aucune importance... car c'est l'extermination qui compte : mères, enfants ; l'avenir comme le présent.

Cependant le passage laisse sentir que *s'il* n'y avait pas la haine des chrétiens à peindre, Voltaire préférerait s'en prendre aux historiens plutôt que de plaindre des victimes. La suite le laisse entendre, quand Voltaire passe de la violence guerrière à la religion :

Presque tous les historiens conviennent qu'après cette boucherie les chrétiens, tout dégouttants de sang, allèrent en procession à l'endroit qu'on dit être le sépulcre de Jésus-Christ, et y fondirent en larmes (1099). Il est très vraisem-

10. Voltaire, *Essai sur les mœurs* (1753 ; Paris : Garnier, 1963 ; 2 tomes), I.566.

blable qu'ils y donnèrent des marques de religion ; mais cette tendresse qui se manifesta par des pleurs n'est guère compatible avec cet esprit de vertige, de fureur, de débauche, et d'emportement. Le même homme peut être furieux et tendre, mais non pas dans le même temps (Voltaire, *idem*).

Les historiens ont tout faux de nouveau, mais c'est encore les vicissitudes – ou plutôt le manque de vicissitudes, la spirale infernale de l'âme chrétienne – qui concernent Voltaire. Quand on a le « vertige », et le sang qui dégoutte, on ne peut pas pleurer tendrement. Quand on est dominé par un « esprit » absolu, on ne peut pas ressentir une émotion, ni réfléchir, ni agir par esprit de justice. Le même homme est à ce moment deux hommes. Ou pour le dire différemment, ce qui se produit dans de tels moments de folie, ce sont seulement des raisons de vouloir en prendre sa revanche à l'avenir. En fait, qui connaît Voltaire peut penser que dans ce passage, c'est lui qui prend sa revanche, sans souci de justice.

Dans le récit de ces mêmes moments par David Hume, connu lui aussi pour un scepticisme radical, la violence n'est pas moindre, et la religion est toujours présente. Pourtant l'analyse des sentiments est plus visible :

Après un siège de cinq semaines, ils prirent Jérusalem d'assaut, et, poussés par un mélange de zèle et de férocité, passèrent au fil de l'épée la garnison et les habitants, sans distinction. La résistance courageuse et l'humble soumission n'en garantirent aucun : ni âge ni sexe ni fut épargné ; on poignardait du même coup la mère et son enfant sur son sein, tandis qu'elle demandait miséricorde : environ dix mille personnes qui s'étaient rendues d'elles-mêmes, et auxquelles on avait promis quartier, furent massacrées de sang-froid. Les rues de Jérusalem étaient jonchées de cadavres...¹¹

Ici les faits de guerre et les faits de fanatisme religieux se chevauchent. Hume a beau parler de « sang froid », la passion prévaut sur la vertu courageuse de certains guerriers, la charité et l'honneur de la parole, et presque au même titre, les qualités humaines et la vie des victimes. Cette vision dérange mais elle ne devait pas trop surprendre l'auteur, qui avait déjà expliqué dans son œuvre philosophique que ce sont les passions, et non pas la raison, qui nous conduisent¹². Avec la gravité des événements dépeints ici, on voit mieux le prix psychologique qui serait à payer pour cette conception philosophique : les émotions étouffent tout le reste chez l'homme – jusqu'à la personnalité, le caractère des individus, leurs classes. Ce qui sauve la nature humaine de ses propres fondements, pour Hume, c'est surtout la rareté des cas extrêmes. Même à Jérusalem, tout le monde ne s'emportait pas autant, et le monde extérieur oppose une limite au train des passions :

11. David Hume, *Histoire d'Angleterre*, 1759, tr. M. Campenon (Paris, 1839), i.261. Comme pour la traduction de Gibbon par Guizot, cette édition est disponible en ligne dans la collection Gallica de la Bibliothèque nationale de France.

12. David Hume, *A Treatise of Human Nature* (1739-40 ; Oxford : Clarendon Press, 1978), II.iii.3 et passim.

Les rues de Jérusalem étaient jonchées de cadavres ; et lorsque les ennemis furent tous domptés ou égorgés, les croisés triomphants marchèrent au saint sépulcre avec de grands sentiments d'humilité et de contrition. Ils quittèrent leurs armes encore ruisselantes de sang, s'avancèrent le corps incliné, la tête et les pieds nus, vers ce monument sacré, et chantèrent des hymnes au divin Rédempteur, dont l'agonie et la mort avaient opéré leur salut dans ces mêmes lieux : leur dévotion, ranimée à l'aspect des lieux saints où il avait souffert, amortit tellement leur fureur, qu'ils fondirent en larmes et parurent éprouver des sentiments de piété les plus doux et les plus tendres, tant la nature humaine est inconséquente, et tant elle allie aisément les superstitions les plus efféminées avec le courage le plus héroïque et la barbarie la plus horrible ! (Hume, idem).

Voltaire trouvait le passage à la religion impossible, mais Hume y décèle une logique : des moments exceptionnels communiquent quand ils partagent une intensité à peu près équivalente. Ainsi, les grands élan meurtriers se transforment aisément en « grands sentiments » religieux.

Cette logique psychologique, qu'il avait déjà dessinée dans sa philosophie, peut sembler abstraite mais elle rend l'historien sensible aux détails empiriques de la transformation, tels les armes ensanglantées laissées derrière les croisés, qui entonnent des hymnes au moment où la tendresse fait son apparition. Il est curieux, au premier abord, comment la présentation faite par ce grand sceptique va dans le sens d'une version croyante, qui est soutenue aussi par l'idée que la fureur meurtrière est « amorti[e] » par le saint sépulcre et l'idée d'un dieu mort. Ce n'est qu'avec la dernière boutade, sur l'inconséquence de la nature humaine (« So inconsistent is human nature with itself ! », dit le texte anglais), que le lecteur est invité à penser autrement. Où Voltaire voyait deux hommes, Hume repère dans la nature humaine une seule et même légèreté. Au-delà de la communication entre valeurs viriles ou « efféminées », cette légèreté nomme la possibilité d'un flot tranquille entre la foi, l'inhumanité et la férocité. Ainsi survient la possibilité que la justice terrestre ne peut avoir ni un soutien religieux, ni de prise sur l'inconséquente nature humaine. La justice ne pourra reprendre sa place dans les choses humaines qu'au moment où la modération reprend le dessus. Mais cela signifie qu'il faudra attendre longtemps – la fin de l'état d'exception qu'est la guerre, et la fin de l'époque dans nos sociétés où la religion détient une autorité considérable sur les hommes.

Si Gibbon devait accepter un tel jugement, l'histoire ne révélerait jamais rien d'autre chez l'homme que ses crimes et ses forfaits. Gibbon n'est pas davantage que Voltaire et Hume l'ami de la guerre, mais on peut comprendre sa tentative d'y maintenir une idée de justice. Voici son texte :

Leur implacable fureur, irrité par la résistance, ne se laissa désarmer ni par la faiblesse du sexe ni par celle de l'âge. Le massacre dura trois jours [Outre les Latins, qui ne rougissent pas de ce massacre, voyez Elmacin (Hist. Sarac., p. 363), Abulpharage (Dynast., p. 243), et M. de Guignes (t. II, part. II, p. 99),

d'après Aboul Mahasen (*Déclin*, XI.358)], et l'infection des cadavres produisit une maladie épidémique. Après avoir passé au fil de l'épée soixante-dix mille musulmans et brûlé les Juifs dans leur synagogue, ils purent encore conserver une multitude de captifs que l'avarice ou la fatigue du carnage leur fit épargner. Tancrède fut le seul de ces féroces héros de la croix qui laissât voir quelques sentiments de compassion : on peut cependant accorder des éloges à la clémence intéressée de Raimond, qui accorda une capitulation et un sauf-conduit à la garnison de la citadelle. Le saint-sépulcre était enfin libre, et les vainqueurs sanglants se préparèrent à accomplir leur vœu.

Cette fois-ci, le massacre n'est pas le simple prolongement du siège, ni l'éternel drame de la nature humaine. Gibbon peint plutôt le débordement des limites de la guerre, quand la fureur guerrière inonde la vie civile. La guerre n'est plus un événement mais une condition ou un état, où la vie civile, l'intérêt, la clémence, et la contagion ... ont leur place. Pour le dire autrement (si ce n'est pas saugrenu de faire des distinctions de ce type), ce n'est plus le massacre *total* de la population, l'extermination méthodique, qui est visé, car rien n'est visé. Des soldats sont épargnés, la population civile massacrée, une épidémie s'y mêle, et quand on épargne des vies, c'est par inadvertance. Les « féroces héros » ne sont plus héroïques, mais on note en revanche qu'ils portent des noms et agissent avec des traits individuels. Cette situation confuse d'entre-deux pourrait expliquer le geste particulier de Guizot qui ne traduit pas l'épithète que Gibbon attribue aux Juifs, « Harmless Jews », des Juifs inoffensifs, innocents¹³. En effet, les musulmans, les femmes, enfants et vieillards, le sont aussi, mais en temps de débordement affectif, il n'y a ni innocents, ni justice.

Autre signe de ce débordement, c'est comment la chose s'apaise : Gibbon passe sans liaison du massacre au geste de conserver des vies, comme par automatisme narratif. Est-ce cynique ou inconscient ? On aura l'impression par un tel détail, que l'historien arrive à admettre cette scène horrible, à se la représenter, plus que Voltaire et Hume ne pouvaient le faire. Comme si le débordement fut en fin de compte un mouvement qui est lancé, ou qui se prolonge, jusqu'à l'église.

La tête et les pieds nus, le cœur contrit et dans une humble posture, ils montèrent le Calvaire au milieu des antiennes chantées à haute voix par le clergé ; leurs lèvres se collèrent sur la pierre qui avait couvert le Sauveur du monde, ils baignèrent de larmes de joie et de pénitence le monument de leur rédemption.

Il y a un petit détail important : le retour des prêtres. À la différence de Hume, et de Voltaire avec son épouvantail de moine, Gibbon réintroduit une instance

13. Voltaire (ouvr. cité, i.566-7) ménage un petit paragraphe à part pour le massacre de la population juive de Jérusalem, et curieusement il n'attribue pas cet acte au « vertige » qui dictait le massacre de la population musulmane, mais à une hostilité déjà manifeste chez les chrétiens.

médiatrice. Ce qui signifie que les soldats ne chantent pas eux-mêmes ni n'incarnent pas tous seuls la parole de dieu, la présence divine, comme feraient des fanatiques. Gibbon n'agit pas de cette façon par piété. C'est que sa vision du réel est plus grande et de ce fait hiérarchisée. La prétention et même la volonté de nuire se trouvent limités.

Le texte ajoute immédiatement une autre sorte de limite, car Gibbon quitte soudainement le XI^e pour le XVIII^e siècle.

Deux philosophes ont considéré différemment ce mélange des passions les plus féroces et les plus tendres ; l'un le regarde comme facile et naturel (1), l'autre comme absurde et incroyable (2). Il a peut-être été appliqué trop rigoureusement aux mêmes personnes et au même moment : l'exemple du vertueux Godefroi réveilla la piété de ses compagnons ; en purifiant leur corps ils purifièrent aussi leur âme, et j'ai peine à croire que les plus ardents au massacre et au pillage aient été les plus édifiants à la procession du saint-sépulcre.

Les deux philosophes, qui sont cités dans les notes 1 et 2, sont respectivement Hume et Voltaire. Ils ne sont pas les sources pour Gibbon mais des aides à la réflexion. L'historien s'efforce, même un peu trop, de se placer *entre* les deux visions philosophiques, de déceler là aussi un terrain intermédiaire. Sortir la nature humaine d'une trame explicative de haine pure, ou d'un enfermement dans de violentes passions religieuses, semble être le but de cette mini-réflexion. Il appelle à ce que la société devienne la base pour un jugement sur l'homme, qu'on puisse imiter les vertueux et se souvenir que tous valent mieux que certains. C'est un retour à la politique.

Ainsi, Gibbon proposerait deux motifs pour espérer à une condition de guerre juste. Le premier consiste à détendre notre vision de l'homme, à lui laisser le temps et l'espace d'évoluer dans l'existence. Une guerre juste serait horrible, et constitue un défi à l'imagination – tant la guerre incarne la déraison. Mais une guerre juste serait néanmoins une guerre où des hommes peuvent se battre – c'est-à-dire, tuer – et retrouver leur humanité plus ou moins rapidement après. Le second motif va dans ce même sens, et consisterait à chercher la nature humaine non pas à travers la critique philosophique mais dans le récit historique. Il faudrait regarder l'homme non pas dans l'instantané de la pensée mais dans ses variations. Ceci dit, c'est bien dans l'histoire que Gibbon rencontre cette infinité de guerres injustes.

Robert MANKIN
Institut Charles V
Université Paris-Diderot
10, rue Charles V
75004 Paris

Robert Mankin – « *Justice des Croisades ?* » : la réflexion d'Edward Gibbon

Résumé : En 1788, dans le dernier tome de sa grande œuvre *L'Histoire du Déclin et chute de l'empire romain*, l'historien anglais Edward Gibbon inscrit une question en marge de son texte, lorsqu'il entreprend de narrer la première croisade. Avec une impartialité étonnante, cet homme connu pour son scepticisme religieux, et pour son admiration du monde musulman, s'efforce de trier les différentes causes et effets pour trouver un sens au conflit. Une comparaison avec des pages sur le même sujet chez deux autres philosophes historiens du XVIII^e siècle, Voltaire et l'écossais David Hume, permettra de parler de l'enthousiasme des croisés et de poser une autre question : celle de la justice d'une émotion.

Mots-clés : Croisades – Gibbon – Guerre – Historiographie – Hume – Justice – Massacres – Voltaire.

Robert Mankin – « *Justice des Croisades ?* » : la réflexion d'Edward Gibbon

Summary : In 1788, in the ultimate volume of his major work *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire*, English historian Edward Gibbon raises a question from the margins of his text when embarking on his narrative of the first Crusade. With astonishing impartiality, Gibbon, a man renowned for his religious scepticism and admiration of the Muslim world, endeavours to classify the different causes and effects of the Crusade in an attempt to ascribe a meaning to the conflict. By comparing Gibbon's text with writings on the same subject of two other philosopher-cum-historians of the eighteenth century, Voltaire and Scotsman David Hume, the full force of the Crusader's enthusiasm comes to light and allows us to raise a further question – that of the justice embodied in a human emotion.

Key-words : Crusades – Gibbon – War – Historiography – Hume – Justice – Massacres – Voltaire.

Guerre et paix selon Freud

Destins collectifs de la pulsion de mort

Paul-Laurent Assoun

Qu'est-ce que la psychanalyse peut apporter au juste à la problématique de la guerre, voire à la thématique de la « guerre juste » notion au reste exclue de son mode de penser et de sa terminologie ? Cette question, à la fois élémentaire et fondamentale, suppose de revisiter le discours freudien sur la guerre et de voir en quoi il peut aider à mettre en perspective cette problématique de la guerre en son envers inconscient, en ses ambiguïtés et ses enjeux.

Le mérite de cette notion est du moins de quêter une articulation des notions de guerre et de droit – ce qui, cette fois, correspond bien au questionnement freudien, sauf à le reprendre à travers une question primaire : « Pourquoi la guerre » ? » (*Warum Krieg*) ?¹. Après tout Freud, dès lors qu'il accepte de participer à l'Institut de coopération intellectuelle de la Société des Nations, adhère à cette logique d'effort de régulation collective des conflits. La paix apparaît comme une intermittence entre deux états de guerre, virtuellement réglable : ce que l'on appelle « entre-deux-guerres », dont on sait l'issue. C'est bien dans ce cadre qu'il prend position dans ce texte en forme de « lettre ouverte », échange épistolaire avec Einstein. Ce titre contient deux mots *Warum* et *Krieg*

1. Le « Comité permanent des Lettres et des Arts » de la Société des Nations avait demandé à la Commission internationale de collaboration spirituelle de susciter une correspondance entre « représentants représentatifs de la vie de l'esprit », analogues à l'échange de pensée de tous les grandes époques de l'histoire européenne et de choisir des thèmes qui « seraient le mieux appropriés à servir les intérêts communs de l'union des peuples et de la vie spirituelle ». À cette fin, l'Institut international de coopération intellectuelle décida de publier à Paris une série « Correspondance » ou lettres ouvertes (« Open letters »). C'est début 1933 que parut le second volume de cette série sous le titre « Pourquoi la guerre », simultanément en allemand, en français et en anglais.

en sorte qu'il serait plus exact de le traduire par « pourquoi guerre ? » L'article défini étant absent, il faut donc entendre, plutôt que « pourquoi la guerre ? », « pourquoi *de la* guerre ? »

Le « jus ad bellum » implique d'envisager une « cause » juste. Mais qu'est-ce qui « cause » la guerre ? La question formulée d'ailleurs par Einstein et à laquelle adhère Freud, est plutôt : « Y a-t-il un moyen de libérer les hommes de la fatalité (*Verhängnis*) de la guerre ? »

Cette immense question, la psychanalyse l'approche évidemment du côté des coulisses inconscientes. Il y a bien un « inconscient de la guerre » qui appartient de plein droit, si l'on ose dire, à son déchiffrement matériel et historique.

Il est un fait, que la guerre est l'objet même du collectif chez Freud. L'être en guerre contient, au-delà de toute déploration, le moment de vérité critique du collectif. Des *Considérations actuelles sur la guerre à Pourquoi guerre ?*, soit d'une guerre à la veille de l'autre (1915-1932) se déploie une confrontation du savoir de l'inconscient à cette question qui touche à la mort et à l'agressivité, en sa forme collective.

De cette problématique que nous avons analysée dans des contributions antérieures², nous extrairons ce qui permet d'évaluer la question.

LA GUERRE, LA CULTURE ET LA MORT

La guerre frappe en effet à la porte de la psychanalyse comme *Weltkrieg*, guerre mondiale qui révèle ce travail de la guerre au cœur du monde humain. Elle est à aborder comme figure du réel, donc sous la forme en laquelle le réel est abordé en psychanalyse ; soit dans le registre du trauma. Défi à la pensée, la guerre « éclate », comme on dit, ou plutôt « a éclaté » comme l'article le récit qui en fait un thème dramaturgique électif. D'un moment à l'autre, on s'avise que l'on est passé d'un état dit « de paix » à l'autre. Par ailleurs, telle une maladie, la « guerre « se déclare » : c'est en fait quand elle était déjà là, qu'elle passe dans l'acte déclaratif.

La guerre, en sa dimension mondiale, saisit la psychanalyse au double titre du *réel* et du *discours*. Du premier point de vue, les effets désastreux de la guerre marquent un tournant dans la « traumatologie ». C'est la guerre qui a produit une mutation de la théorie analytique du trauma. Du second point de vue, comme suspension de la raison, mise en crise des idéaux de la culture, elle confronte le « citoyen du monde » (*Weltbürger*) et l'« homme de culture » (*Kulturmensch*) à ce moment de « barbarie ».

2. P.-L. Assoun, *Freud et les sciences sociales. Psychanalyse et théorie de la culture*, Armand Colin, 1993 ; édition critique de « Pourquoi la guerre », in *Hermès, Communication et politique*, CNRS, 1985 ; »L'inconscient de la guerre. Pulsions de guerre et désir de paix», in *Penser la guerre penser la paix*, Editions Pleins Feux, 2001, p.57-74.

Cela met à nu la question, en advenant, que dit la guerre de la pulsion et de la culture en leur nexus inconscient ? Cela ne nous engage donc pas dans laquelle « psychologisation » de la guerre fatalement idéologique. Freud y engage la réflexion sur la mort et le devenir « l'éphémérité » ou *Vergänglichkeit* d'une part, sur l'agressivité d'autre part.

Foncièrement étranger au « bavardage sur les idéaux »³, le créateur de la psychanalyse se confronte à cette mise à l'épreuve du collectif ; quand elle éclate, la guerre vient « dépouiller le monde de ses beautés ». La formule n'est pas vaguement poétique, elle vient signer le constat plutôt sobre de la chute de l'idéal. Portrait d'un ravage : « Elle détruit le paysage, elle brise l'idéal des acteurs, elle souille la science, elle réduit l'univers aux intérêts des nations ». Bref, là où elle passe, la guerre du monde vient désastrer le paysage de la culture. Entreprise en démolition, dont se nourrit l'agressivité nationaliste.

Avant de déplorer les horreurs et dommages de la guerre, il faut comprendre comment ce qui arrive est possible. Le sens du réel est en ce domaine essentiel, car la guerre en est l'effet de retour, par lequel se déchire le lien social. Rien ne reste debout des lieux, des idéaux, de l'universel et de la vérité. Freud en ces années craint pour la survie de la psychanalyse entraînée dans la tourmente.

Le problème est que le tableau n'est pas très reluisant non plus en temps de paix. Ainsi, si la guerre a « égaré tant d'intelligences parmi les plus lucides » – on pense à l'Appel « comme un seul homme » au monde civilisé des savants allemands –, l'attitude du monde scientifique envers la psychanalyse, en guerre contre la psychanalyse en temps de paix, montre que la paix collective se concilie avec l'« interdit de penser ».

Le propre de l'état de guerre est que le sujet qui, en son « inconscient », « ne croit pas à la mort personnelle », y rencontre la figure de la mort réelle réalisée et visible. En temps de paix, les sujets sont confrontés à des deuils, là où la guerre, suggère Freud, nous conseille de ne pas nous arrêter à la perte des personnes aimées ce qui y rend le deuil à la fois plus poignant et plus « éluusif ». Enfin la guerre, en désignant les étrangers comme des ennemis dont il est non seulement excusable, mais exigible de provoquer et de souhaiter la mort, vient réguler la paranoïa latente des temps de paix.

Cela ouvre une approche clinique. Que se passe-t-il, dans la névrose de guerre qui est, après tout, le symptôme propre et en quelque sorte original auquel la guerre donne naissance ? Il ne s'agit pas simplement d'un ébranlement mécanique, fût-il massif. Celui qui tombe malade dans ces conditions n'est pas seulement celui qui a peur de la mort pouvant surgir de la tranchée d'en face. C'est celui qui, au cœur de la situation de danger, tombe dans un conflit inédit ; qui selon une suggestion majeure de Freud dont nous avons montré la portée

3 P.-L. Assoun, *L'entendement freudien. Logos et Anankè*, Gallimard, 1984

sur la question du corps⁴, « se joue entre l'ancien moi pacifique et le nouveau moi belliqueux du soldat et devient aigu, dès qu'au moi de paix devient évident quel grand danger il court de perdre la vue à cause des risques de son « double » nouvellement formé ».

Si donc « la guerre nous contraint à être des héros qui ne croient pas à leur propre mort », comme le remarquaient les *Considérations*, le sujet qui y est confronté s'effraie de son propre héroïsme. Il devient un « risque-tout » dangereux pour sa propre survie. Voilà, peut-être, devant quoi tremble le « psychonévrosé » de guerre – on en connaît le spectaculaire signe du tremblement chronique.

LA GUERRE, ÉPREUVE DE VÉRITÉ

Que suggère cette série convergente de considérations ? C'est que la question de la guerre, cette transe de violence collective, sert à couvrir voire à refouler la question majeure, celle du « malaise » du temps de paix.

Par ailleurs, la notion même de « guerre juste » est une contradiction dans les termes, dans la mesure où elle dénie l'opposition fondamentale de la violence (*Gewalt*) et du Droit (*Recht*). « Les conflits d'intérêt entre les hommes sont tranchés par la violence »⁵. Voilà ce que rappelle le créateur de la psychanalyse. C'est là que se fait le passage au droit qui est « la puissance d'une communauté », de la force de l'union.

La guerre porte à l'expression, ce destin des « conflits d'intérêt », d'être « tranchés » par la violence. Peu d'originalité en soi, dans ce rappel qui soutient toute la philosophie politique. Mais si, Freud l'affiche au seuil de sa réflexion, c'est pour dissuader le discours social d'entendre la psychanalyse comme quelque effort d'adoucir le constat de cette loi du réel.

Le « Droit » apparaît comme l'antidote et en quelque sorte la « formation réactionnelle », de la violence de masse. On ne trouve donc chez Freud, nulle tendance à « adoucir » ce mouvement de fond.

Mais en revanche, rien n'accrédite à postuler quelque violence⁶ fondamentale. S'il y a bien une violence originaire, c'est celle du « père faisant violence » (*gewalttätiger Vater*)⁷. Le lien social s'organise en la posthistoire de cette vio-

4. P.-L. Assoun, *Corps et symptôme. Leçons de psychanalyse*, Anthropos/Economica, 2^e éd., 2004

5. S. Freud, *Pourquoi la guerre ?*

6. P.-L. Assoun, « La violence-symptôme. Du malaise à la discordance collective », in Actes Université européenne d'été. Violences dans la modernité 8-13 septembre 2003 », Université Paris 7-Denis Diderot, Service commun de développement de la Formation Continue et Professionnelle UFRSciences Humaines Cliniques, p.14-21.

7. S. Freud, *Totem et tabou*.

lence de rétorsion.

C'est dans *l'État en guerre* que ce « mixte » de violence et de « droit » trouve son expression. L'État détient, pour Freud comme pour Max Weber, « le monopole de la violence légitime ». Mais Freud en fait un moment de vérité de la relation de fond entre États et « individus ». L'État exige en état de guerre, sous la pression de l'état d'exception ainsi créé, le renoncement des individus à leurs droits ce qui exprime la position « politique » de Freud, non loin des « citoyens contre le pouvoir »⁸.

La guerre est donc le moment de vérité de l'État. C'est sa réalité qui apparaît de la façon la plus crue. C'est aussi ce qui fait de la guerre, avant même toute déploration de ses effets funestes, un moment de mise à l'épreuve et en quelque sorte de mise à jour de la relation.

D'une part, parler de violence juste, c'est donc mélanger les deux principes qui appartiennent à deux sphères hétérogènes ; d'autre part, la « guerre juste » apparaît en un sens comme le discours de l'État.

Mais Freud n'entonne pas pour autant quelque hymne pacifiste. Le pacifisme freudien apparaît comme un engagement envers la Kultur, « intolérance organique » à la violence qui ne se justifie pas autrement que par un engagement envers la Kultur, comme il le signifie à son correspondant Einstein.

L'IDÉALISME NOCIF OU LA « POLITIQUE FREUDIENNE »

D'une part, Freud prône un réalisme radical en politique : rien n'est plus nocif en politique que l'idéalisme qui couvre d'un voile d'idéal la réalité de l'affrontement – comme il le montre à travers le cas du Président Wilson.

D'autre part, il rappelle les « citoyens » à la vigilance contre « les pouvoirs » pour paraphraser Alain. La guerre des États donne sa forme manifeste à l'état de guerre latent des rapports humains.

La guerre donne ainsi la température de l'agressivité intériorisée en temps dit de paix. En dernière instance, la guerre constitue une véritable sédation de cette pulsion de mort qui trouve là l'occasion de se décharger à l'extérieur. Ce dont le propos populaire, en sa crudité non dénuée de sadisme, constitue l'aveu : « Il leur faudrait une bonne guerre ! »

Mais elle révèle quelque chose, de plus structurel encore, qui vient à l'expression dans l'adage *Navigare necesse est, vivere non necesse*, qui livre la dialectique du désir, du temps et de la mort⁹ dont Freud fournit magnifiquement la conséquence. « Le penchant à exclure la mort des comptes de la vie (*Lebensrechnung* : littéralement la « facture de vie ») a pour conséquence bien

8. P.-L. Assoun, « Freud et la politique », in *L'entendement freudien*, op.cit.

9. S. Freud, *Considérations inactuelles sur la mort*

d'autres renoncements (*Verzichte*) et exclusions (*Auschiessungen*)». Ce dont nous avons dégagé les conséquences¹⁰. La guerre révèle que «vivre» n'a rien de nécessaire et que c'est au nom de ce déni, que le sujet «cède sur son désir». De fait, «la vie s'appauvrit, elle perd de son intérêt dès l'instant où dans les jeux de la vie, on n'a pas le droit de risquer la mise suprême, c'est-à-dire la vie elle-même». Ce n'est pas à confondre avec les «conduites de risque», «petite monnaie» des pulsions de mort. Il y va de l'engagement du sujet, qui ne cherche pas dans l'illusion d'«une autre vie», de rattrapage, les faux-fuyants à sa condition désirante.

La guerre, gâchis d'idéaux, est antonymique de l'érotique, mais, elle rappelle cette réalité de la mort qui est l'envers du désir. Révélation catastrophique d'une vérité narcotisée en temps de paix. (Aussi bien les narcotisés ou drogués des temps de paix organisent-ils ainsi leur dissidence).

On sait par ailleurs comment un certain pacifisme fait le lit des dictatures. Freud n'est pas pour rien contemporain de Munich dont on sait l'héritage.

POUR UNE MÉTAPSYCHOLOGIE DE LA GUERRE

Ce trajet croisé permet de dégager un portrait métapsychologique de la guerre.

Ce n'est pas un hasard si, de la «défense» (*Abwehr*) au conflit, la métapsychologie se nourrit de métaphores guerrières et en quelque sorte «polémologiques», appropriées à son mode de déchiffrement conflictuel de la psyché. Il ne s'agit pas de quelque mode de penser analogique. Le sujet en guerre pulsionnelle voilà ce que montre la psychanalyse. Que l'on pense à la somptueuse métaphore des «Champs catalauniques» qui soutient la dramaturgie de la seconde topique¹¹. Comme dans ce tableau de Kaulbach où le combat contre les Huns se poursuit dans la partie supérieure du tableau qui désigne le ciel, les conflits du moi et du ça se prolongent dans la région supérieure entre moi et surmoi/idéal du moi. La violence s'est seulement intériorisée et en un sens, radicalisée. Mais le paradoxe est que le surmoi exerce désormais envers le moi, la violence menaçante du ça.

De quoi faire fond sur cette métaphore pour aborder la guerre en sa dimension inconsciente, «moi» et «ça» sont comparés au «front» et à «l'arrière». Il y a bien une guerre intestine de la psyché inhérente à la dynamique pulsionnelle. Le désir est ce qui ne laisse pas le sujet en paix, ni de jour ni de nuit.

Mais, c'est avec l'introduction de la pulsion de mort que s'accomplit ce tournant. Il y a un effet de symétrie étonnant, entre la rentrée de la *Todestrieb* au centre de *Malaise dans la culture* et son apparition dans *Pourquoi la guerre ?*

10. P.-L. Assoun, *Le démon de midi*, Editions de l'Olivier, 2008

11. S. Freud, *Le moi et le ça*

Après que Freud ait laissé à Einstein le soin de produire ses généralités psychologiques et fourni lui-même une sorte d'analyse géopolitique : c'est en effet, en état de paix comme de guerre, avec la pulsion de mort que s'introduit ce que la psychanalyse a de plus spécifique à dire, tant sur le malaise structural de la culture, soi-disant en paix et la conjoncture de guerre.

L'état de guerre est l'un de ces états, tristement privilégiés, où se trouvent réunies les conditions d'une désunion ou désintrinsication pulsionnelle, en sa mise en acte collective. La guerre crée le « plein emploi » de la pulsion de mort. Non que Polemos soit quelque expression pure de Thanatos. C'est ce qui est identifiable comme « pulsion de destruction », soit la partie de la pulsion de mort dirigée vers l'extérieur. Dans l'éclatement de la guerre, c'est l'éclat détonant d'un cocktail pulsionnel qui est à entendre. Le bruit et la fureur de la guerre fait entendre le fracas que fait Thanatos, quand il s'échappe de l'alliage érotique qui habituellement le contient. Retour fracassant de cela même dont il faut savoir reconnaître la rumeur et le murmure à l'état de paix. Ce qui engage toute une lecture de l'élaboration toxique de l'insupportable des paix mortifères.

Chez Kant, l'engagement en faveur d'une « paix perpétuelle » n'a pas le sens de quelque utopisme que vient contredire la récurrence inlassable des conflits. Il s'agit d'un impératif de la raison politique¹². On voit l'enjeu. Seule une critique de la raison historique et politique peut discriminer la guerre de terreur, déguisement idéalisé de la pulsion de mort, de la guerre comme antidote à la terreur pacifiée.

Freud peut, sans contradiction, faire coexister un désir de paix, avec la reconnaissance radicale d'une pulsion de guerre. C'est à traverser la question angoissante de la jouissance inconsciente de la guerre que se dégage la paix, comme cause de désir ...

Paul-Laurent ASSOUN
144, rue Lecourbe
75015 Paris

Paul-Laurent Assoun – *Guerre et paix selon Freud. Destins collectifs de la pulsion de mort*

Résumé : Peut-on apporter une réponse psychanalytique à la problématique de la guerre, voire à la thématique de la « guerre juste », quand cette notion est exclue de son mode de penser et de sa terminologie ? Elle mérite cependant de quêter une articulation des notions de guerre et de droit qui correspond bien, cette fois, au questionnement freudien, sauf à le reprendre à travers une question primaire : « Pourquoi la guerre ? » (*Warum Krieg*) ? (1).

12. P.-L. Assoun, « Le désir perpétuel. Guerre et paix de Kant à Freud », in *Analyses & réflexions sur Kant, Projet de paix perpétuelle*, Ellipses, 2002, pp. 161-172.

L'intérêt de ces questions nous a conduit à revisiter le discours freudien sur la guerre et de voir en quoi il peut aider à mettre en perspective cette problématique de la guerre en son envers inconscient, en ses ambiguïtés et ses enjeux. Se déploie, ici, une confrontation du savoir de l'inconscient à cette question qui touche à la mort et à l'agressivité, en sa forme collective.

Mots-clés : Éphémérité – Nœvus inconscient – Psychonévrosé – Père faisant violence – Kultur.

Paul-Laurent Assoun – *****

Summary : Can psychoanalysis provide answers to the problematical nature of war or the notion of a 'just war', when such an idea is excluded from the very essence of its thinking and terminology? The articulation between the notion of war and that of law may however be explored and here Freud's primary question of 'Why War?' provides an excellent point of departure. The author's interest for such questions led him to return to the pages of Freud's analysis of war in order to examine in what ways Freud sheds new light on the question of war, its unconscious motivations, ambiguities and stakes. In this perspective, a confrontation between the unconscious' knowledge of this question brings such factors as death and aggressiveness in its collective form into play.

Key-words : Transience – Unconscious Nexus – Psychoneurotic – Violent Father – Kultur.

Quand des pères tuent les fils

Osseiran-Houballah Mouzayan

Le propos qui va suivre est issu de mon livre publié en 2003 à Paris, chez Odile Jacob, et qui s'intitule *L'Enfant Soldat, victime transformée en bourreau*.

Mon témoignage n'a malheureusement pas le caractère drolatique du récit picaresque d'Ahmadou Kourouma, *Allah n'est pas obligé*. Ce n'est pas un conte, mais véritablement un cauchemar que j'essaie de surmonter, par l'écriture, pour élaborer ma propre expérience traumatique, celle d'avoir été confrontée personnellement à la guerre civile du Liban durant quinze ans, quinze années au cours desquelles j'ai tenté de survivre psychiquement et physiquement en abordant, à l'aide de la métapsychologie et de l'écriture psychanalytique, la monstruosité des atrocités. C'est donc avec un grand plaisir que j'ai accepté de participer à ce débat d'aujourd'hui, et je remercie vivement le professeur Sophie de Mijolla-Mellor, avec laquelle j'entretiens un lien d'amitié et de collaboration scientifique dans le cadre du Quatrième Groupe.

À la question posée dans le titre de ce colloque « existe-t-il une guerre juste ? » je réponds que, tant que les enfants font la guerre des adultes, tant que ces derniers les instrumentalisent en machine de mort, la guerre n'est et ne sera jamais juste. Les enfants soldats sont ce qu'il y a de plus inconcevable pour une femme et pour une mère.

L'écriture ici, constitue la sépulture humanisante de l'innommable.

C'est un témoignage que je propose dans un livre hanté par les questions suivantes : que viennent faire les enfants dans les guerres des adultes ? Pourquoi deviennent-ils les acteurs principaux de ces guerres ? Autrement dit, pourquoi ces pères tuent leurs fils ?

Il est terrifiant de constater à l'aube du XXI^e siècle, que les adultes désirent que les jeunes fassent la guerre pour eux, pour des intérêts politiques, écono-

miques, et personnels. Les champions de ces recrutements forcés ou « volontaires » sont les miliciens, les mouvements rebelles qui profitent d'un flou juridique indéniable voulu par bien des États, y compris par des grandes puissances comme les États-Unis et le Royaume-Uni, dont les soldats ont combattu et sont morts durant la guerre du Golfe comme durant la guerre d'Irak.

De même, il est indéniable qu'un certain nombre de ces jeunes sont encouragés implicitement par leurs propres parents, glorifiés par les pairs, comme cela se passe actuellement dans beaucoup de pays sous-développés ou industrialisés.

Je partirai de ma position, celle de la pratique psychanalytique, pour aborder la question. De quoi s'agit-il dans cette guerre (des pères) ?

Dans cette guerre des pères, où l'on « tue les fils », le passage à l'acte des jeunes correspond à un vœu parricide qui trouve dans le chaos de la guerre civile un espace où s'actualiser. Et où en définitive, ce sont les fils qui s'entre-tuent et meurent, lorsqu'ils en réchappent, ils survivent figés dans leur cauchemar.

Le champ de bataille sera l'apogée du sacrifice des fils. Le chef de guerre est une sorte de père dont la paternité, précisément, recommande et autorise ces gestes sacrificiels. Les raisons invoquées ne sont que prétextes et l'horreur témoigne de leur ambiguïté. Sacrifice, meurtre inconscient et/ou conscient du fils par le père, le fantasme du meurtre est là. Cependant, s'il reste écarté aussi résolument de la production littéraire que du discours manifeste, il n'en constitue pas moins en y regardant de plus près, comme nous tenterons de le faire, l'un des invariants des moteurs et peut-être des prétextes élémentaires et dissimulés de l'histoire universelle. Cette discrétion dont le meurtre du fils fait l'objet, n'est-elle pas, dès lors, à la mesure de la culpabilité clandestine qui l'accompagne et de l'insupportable charge émotionnelle qu'il porte en lui ? Quant à la persévérance dans le déni n'est-elle pas à la mesure de l'énormité du crime qu'il voile, plus effroyable encore que le forfait d'Œdipe ?

Car c'est bien d'un drame œdipien dont il s'agit, ou plutôt d'une des faces nécessaires du drame œdipien... Et le fantasme du meurtre du fils par le père nous apparaît alors aussi universellement répandu que refoulé. Les problèmes intimes et les problèmes politiques d'hier, d'aujourd'hui et, de demain dissimulent le fantasme du meurtre du fils. Lequel insinue sa sulfureuse efficacité dans les domaines les plus secrets de la vie des individus et des peuples.

La guerre se révèle être parée de motivations destinées à dissimuler l'absurde horreur de son déterminant : l'assassinat-spécifique-des-fils.

Les témoignages mythologiques, grecs, égyptiens, cananéens, phéniciens entre autres, dans leur fonction d'expression du désir refoulé, ne restent pas sans écho à de si inquiétants projets. Et pourtant, les témoignages historiques et littéraires ont été minimisés par maints auteurs. Comme le remarque Jacques Bril, « l'histoire n'a retenu, parmi les innombrables crimes qui en accompagnent le cours, que quelques-uns de ces assassinats perpétrés par un père sur la personne

de son fils ». Jacques Bril cite à ce propos deux exemples : le premier, celui d'Ivan III, dit le Terrible qui, « soupçonnant son fils d'une conspiration, le tua » ; le second, celui du sultan Soliman I^{er}, dit le Magnifique qui « fit périr de sa propre main » son fils aîné Mustapha accusé de vouloir lui ravir le pouvoir.

De quoi s'agit-il ? De la conjuration d'une échéance redoutée que l'homme ambitionne de réaliser dans l'inversion fantasmagique des généalogies qui l'avaient en vain constitué père de tous les pères ! Tandis que l'engendrement du fils représentait l'ultime espoir de sa survie, le père ne tardera pas à reconnaître en celui-ci un dangereux rival, à la fois physique, social, économique, sexuel et, finalement, le témoin par excellence de son déclin. Dans l'imaginaire paternel la transmission des savoirs, des pouvoirs et des biens ne se fait point gratuitement. Le père fait payer à son fils l'incalculable privilège d'être admis à la réplique, à l'identification et cela, en exigeant de lui de devenir conforme aux réquisitions souveraines des pères.

Dans une société patriarcale comme la nôtre les réponses sociales à ces fantasmes sont utilisées pour gérer les conflits de toute nature qui nous ont assaillis. Mais il est clair que tout discours, institutionnel sur ce sujet, était voué à tomber sous le coup d'un tabou rigoureux. Mettre à mort un enfant c'est impossible, insupportable, Dieu même arrête la main d'Abraham ; le sacrifice sera accompli, mais il sera substituer un agneau à Isaac.

Et pourtant selon Roland Gori, le meurtre de l'enfant »réalise le plus secret et le plus profond de nos vœux ». En tuant un enfant on tue l'enfant merveilleux (ou terrifiant) qui est en nous. Le progrès de la vie de l'esprit nécessite ce sacrifice de l'enfant en nous. Car ce meurtre de l'enfant en majesté (moi idéal) révèle une naissance symboligène puisque ce qui est tué c'est une image, et non l'être. D'après Serge Leclair, on passe ainsi, avec une mise au monde symbolique, du meurtre irréalisable mais nécessaire, à la vie de désir, à la création.

Toutefois, comment comprendre cet acharnement de l'adulte qui commet et réitère le meurtre de « l'enfant merveilleux » qu'il a été, en tuant et/ou en impliquant réellement des enfants, des jeunes dans ces conflits armés, en les exposant à la mort, à la destruction ? Ainsi le but serait, ici, d'anéantir, d'écraser les esprits de la vie et du progrès en détruisant les bourgeons avant leur éclosion. Il ne s'agit plus, alors, du meurtre de l'image, mais de celui de l'être en devenir.

« Guerre juste ou guerre injuste le droit de l'après-guerre » s'impose à nous. Que deviennent ces combattants ? Au spectacle des massacres, des bombardements et des attentats a succédé celui du silence et de l'indifférence. Comme si les conséquences dévastatrices de dix-sept années d'horreur s'étaient effacées par un de ces miracles dont les médias ont le secret. Les années de guerre qui ont déchiré le Liban ont très lourdement pesé sur l'avenir de toute une génération de jeunes. En particulier, ceux qui avaient rejoint les troupes des milices se retrouvent aujourd'hui très désorientés. De plus, la toxicomanie s'étant lar-

gement répandue dans leurs rangs, elle contribue à boucher l'avenir de cette génération menacée de marginalisation.

Aujourd'hui la guerre n'est plus... Mais la paix non plus.

TÉMOIGNER OU « OUBLIER », QUELS ENJEUX ?

Le droit de l'après-guerre a donc tenté de trouver une issue, aux dilemmes moraux qui se posent au lendemain des conflits et des crimes de masse. Pour ne pas être pris dans un deuil qui n'en finit pas, pour pouvoir évoquer l'espace et le temps qui ont induit les violences, l'extermination, la disparition de ceux qui ne sont pas revenus ; il faut procéder à un travail de « ratissage de sens », au-dessus des trous noirs des traumatismes liés à la guerre civile. Effectuer un travail au plus près de la construction-reconstruction subjective. Célébrer des retrouvailles avec une mémoire individuelle vivante. La situation en Allemagne Fédérale illustrerait assez bien ce propos. Les analystes Alexander et Margareta Mitscherlich constatent que, si la République fédérale allemande a connu une crise d'identité, c'est parce qu'une large partie de la jeunesse a contesté l'idée que la réussite économique soit parvenue à panser les blessures du passé.

En ce qui concerne le Liban, il nous semble que les Libanais, eux non plus, ne peuvent faire le deuil du passé, car ils n'ont pas affronté l'histoire de la guerre civile de leur pays et encore moins reconnu le poids de cette histoire dans la mise en scène du présent. Handicap symptomatique d'un malaise dont la jeunesse libanaise actuelle paie le prix. Le passé du Liban est coincé entre deux discours figés en apparence différents, mais ils se rejoignent d'une manière conflictuelle.

Selon la thèse de Jean Hannover (1999), certains considèrent que l'on se fait la guerre à cause de la mémoire gardée par la société des conflits du passé. Selon eux, la guerre n'est qu'une logique de vengeance inscrite dans le temps. Pour en éviter la reproduction, ils en appellent à l'oubli. Ce faisant, ils refoulent ce que la guerre doit à la négation de ses causes. D'aucuns jugeront ainsi qu'il suffira de laisser passer le temps pour que les générations de la guerre disparaissent et, avec elles, leurs querelles. Ce qui est la position des autorités libanaises d'après-guerre. Comme le constate Mas'oud Younes, directeur d'Al Massar, en proclamant que les Libanais sont innocents, il est sous-entendu que c'était les étrangers qui se livraient bataille sur le sol libanais, ou encore que les Libanais se prêtaient au rôle d'exécutants pour d'autres « auteurs intellectuels » de la guerre. À cela s'est ajouté un dispositif juridique, « la loi d'amnistie générale qui a gommé les responsabilités des violences et de leur commandement ».

Dans ces cas précis, Christian Nadeau remarque « qu'il s'agit d'empêcher que les efforts de paix ne supposent une immunité des criminels de guerre ou, inversement, que la quête de justice ne perturbe une période de paix déjà fragile ».

Il y a ceux, par ailleurs, qui pensent que l'on se fait la guerre à cause de l'oubli des violences passées. Pour eux, l'amnésie serait reproductrice de violence. Tandis que le maintien de la vivacité de la mémoire des violences serait une condition de leur évitement. Refuser d'envisager la guerre par la raison, comme expérience du passé, c'est reconnaître qu'elle fait partie de l'actualité. N'est-ce pas alors sans doute la « raison » pour laquelle une part d'oubli est également nécessaire à la sortie de la guerre ? À la condition que celle-ci laisse ses traces dans la mémoire. Faute de quoi, les descendants des générations de la guerre vivront dans un climat d'opacité que le langage aura du mal à traduire. La rupture avec le passé ne peut être radicale, sauf à considérer que le présent ne peut être que le fait d'agents extérieurs !

C'est la raison pour laquelle, à l'ouest comme à l'est de Beyrouth, le passé est emmuré dans une pesante négation. Chacune des deux Beyrouth en attribue la responsabilité à sa consœur qui, seule, n'aurait su se débarrasser de ses traces. La réunification des deux Beyrouth, le 21 septembre 1990, a ainsi mis en avant le poids du silence que quinze ans de séparation n'ont pu rendre caduc. Accepter la réunification ne peut s'accomplir que dans et par la déclaration officielle de la responsabilité de tous les Libanais dans la guerre civile : un aveu, même tardif, qui reconnaît ouvertement autant le silence des années qui ont précédé que le poids du passé dans la constitution d'un avenir commun.

L'extrême violence d'un génocide ou d'une extermination réside non seulement dans le déni, mais aussi dans le fait de faire disparaître un groupe en sa totalité, englobant le passé, le présent et le futur de celui-ci. En effaçant les événements, on efface du même coup les victimes du génocide lesquelles ne peuvent être mortes puisque leur existence est niée. Elles deviennent alors des « n'ayant-jamais-existé », ou elles sont portés disparues et l'on attend toujours leur retour. Leur famille et leurs descendants se débattent dans un processus de deuil bloqué. Ils se trouvent contraints de devenir porteurs de ces morts, garants de leur existence passée. Leur propre corps devient la tombe pour les corps de ces morts, « afin de les maintenir hors du néant et de les empêcher de disparaître en dehors de l'ordre humain » (Hélène Piralian).

Ainsi, les mères et les épouses des disparus, pendant la guerre civile au Liban, et jusqu'à présent, portent le noir, affichent les photos de ces êtres chers, et parlent d'« eux » en tant qu'« absents dans l'au-delà, puisqu'on espère leur retour, même si l'espoir est illusion. Elles refusent d'enterrer leurs disparus.

Pour sortir de cette situation de deuil qui n'en finit pas, il semble que soit nécessaire pour les survivants l'appui d'un tiers « resymbolisant », un tiers témoin, celui qui est à l'écart, qui n'est pas pris dans la relation duelle meurtrière bourreau-victime, qui « témoigne d'un ailleurs ». Mais le témoignage de ce tiers témoin ne peut être valide que dans la mesure où il raconte ce qu'il a vécu, vu, entendu et que quelqu'un l'écoute, l'entende et recueille son témoignage.

LA TRANSMISSION EST FONDAMENTALE

La fonction de ce tiers témoin est de réinscrire ce vécu dans la mémoire symbolique collective et ces morts déniés, dans l'histoire. Il permet ainsi, d'un côté, aux morts de disparaître et de (re) prendre leur place d'ancêtres ayant existé, c'est-à-dire d'ancêtres à la fois « humains et morts ». D'un autre côté, les survivants, les descendants auront la possibilité de se réapproprier leur propre vie, une vie libérée de la culpabilité à l'égard de ces morts, tout en leur restant liée par le deuil enfin déclenché. « Le deuil, comme dit si justement P. Fédida, psychise (...) la capacité du survivant de rester en vie ». La force et la volonté du survivant de rester en vie vont déclencher un travail de « perlaboration » par la levée progressive des résistances. Ce travail ressemble à mon sens à un travail de deuil, qui « peut » déboucher sur un travail thérapeutique.

LA RECONNAISSANCE SYMBOLIQUE DES DOMMAGES RÉELS DE L'ÉVÉNEMENT

Les Libanais ont malheureusement préféré, jusqu'à ce jour, rester dans les camps des survivants. Écrasés par une culpabilité à l'égard de leurs morts, ils continuent, chaque fois que l'occasion se présente à commémorer, énumérer, chacun de son côté, ses martyrs morts et/ou ses martyrs vivants.

Non seulement il n'y a pas eu de travail de deuil, mais il n'y a pas eu non plus de reconnaissance publique des dommages, ce qui nécessite d'affronter l'histoire afin que la reconstruction individuelle advienne.

Le sort des GI est assez éclairant à ce sujet. Pierre Juillet constate que les fluctuations de l'opinion publique aux États-Unis avaient participé à la dégradation de la santé mentale des GI de retour du Vietnam. Par ailleurs, l'accueil très hostile de leurs compatriotes rendit difficile le rétablissement des vétérans les plus touchés.

L'attitude qui consiste à nier l'histoire ne laisse aucune chance à ses acteurs de s'en sortir, elle les fige dans un présent atemporel et répétitif. Vingt ans après, les combattants du Liban se souviennent de tout ce qu'ils ont fait. Certains s'accusent ouvertement et demandent pardon à Dieu, les autres se désignent par les massacres qu'ils ont commis. L'acte est devenu leur nouvelle identité et remplace leur nom. Le sujet qui était absent ou refoulé pendant les actes de violence resurgit et se calque sur l'acte.

Le déni, le non-lieu des événements, autrement dit la non-reconnaissance de la souffrance ou de sa cause, peuvent placer le sujet traumatisé en marge de la société et aggraver un peu plus les instances psychiques ébranlées par le traumatisme. Sur un plan général, on se demande quelles peuvent être les conséquences sur la collectivité et, à long terme, sur les générations à venir.

C'est le risque que court par exemple l'État libanais en adoptant la loi d'amnistie générale, qui ferme la porte au travail du deuil et d'élaboration, au niveau tant individuel que collectif.

Quand, en 1975, la guerre a éclaté, les Libanais ont fait spontanément un rapprochement avec celle de 1860 (en 1840, le Liban a connu sa première guerre civile qui a duré vingt ans). Il semble bien que la répétition des conflits armés dans certains pays et cette étrange incapacité des peuples de tirer la moindre leçon des expériences du passé soient en rapport avec des attitudes individuelles héritées des traumatismes antérieurs. La reconnaissance symbolique du caractère néfaste ou condamnable de l'événement aide l'être humain à poursuivre le travail de construction de sa vie psychique dans un futur vrai, sans mensonge. Falsifier les événements du passé pour pouvoir se libérer d'une vérité aveuglante ne fait qu'éloigner l'affrontement à l'histoire des événements de la guerre civile et engage, de ce fait, dans un deuil qui ne finit pas.

Pour laisser place à l'avenir, il faut assumer cette histoire et situer le passé qui peut faire obstacle à toute évolution de l'individu. En outre, la reconnaissance des autres a pour but de réintégrer le sujet tel qu'il est lui-même, et non pas de l'épingler en tant que « victime ». Car un travail thérapeutique seul ne suffit pas à lui assurer une place de semblable au sein de la communauté.

Enfin, la reconnaissance de la personne et de sa douleur signifie l'accueil dans le monde des vivants, dans l'ordre social où la norme est devenue la loi de celui qui avait été mis hors la loi, hors norme. La reconnaissance est l'acte éthique qui peut, entre autres, permettre la réintégration de cet exclu dans le monde de l'échange et du lien social.

EN GUISE DE CONCLUSION

Existe-t-il une guerre juste ? Question épineuse à laquelle nous étions tous invités à réfléchir.

Personnellement, je réponds, avec conviction « non », malgré la prédiction fatale du grand-père S. Freud... Dans son article « Notre relation à la mort », in *Essais de psychanalyse*, il écrivait : « Nous descendons d'une lignée infiniment longue de meurtriers, qui avaient dans le sang le désir de tuer, comme peut-être nous-mêmes encore ».

Je terminerai, cependant, par une note d'espoir inspirée par une lecture récente du livre de Camille Laurens, *Dans ces bras-là*, qui écrit : « C'est l'enfant qui manque à toutes les femmes – qu'elles en aient déjà six ou sept ou qu'elles n'en aient aucun (...) C'est l'enfant « là-pas-là, » il va et vient comme la bobine qui roule et puis revient. On s'habitue à son absence. Pour elle, c'est un fils. Pour d'autres, une fille. Mais il existe. Toutes les femmes ont un enfant. Il manque aux hommes aussi. Cet enfant, ce fils, ce double, cet avenir d'eux-mêmes

– le sang, le visage, le nom – leur fait défaut. Même à ceux qui s’en gardent, qui se retirent à temps, qui sortent couverts, qui s’en foutent, qui ont trop de travail, qui disent non, qui détestent les cris, les pleurs, les liens, les attaches, qui ne supportent pas les enfants. Ce fils manque à tous les hommes, même à ceux qui les tuent. Tous les hommes sont pères ».

BIBLIOGRAPHIE

- BRIL, Jacques, *L’Affaire Hildebrand ou le meurtre du fils*, Paris, PUF, 1989, p.18-105.
- COQ, Christian, Travail de mémoire (1914-1998), Éditions Autrement, Collection « Mémoires », Paris, 1999.
- FÉDIDA, Pierre, La Construction du cas, in *Le Site de l’étranger*, Paris, PUF, 1994, p. 95.
- FREUD, Sigmund, (1915) Notre relation à la mort, in *Essais de psychanalyse*, Payot, Paris, 1981, p. 35.
- YOUNES, Mas’oud, Atelier d’Al Massar, recherche et diffusion, à Beyrouth, 1999.
- HANNOYER, Jean, *Guerre civile*, Karthala, 1999, p. 21-26.
- JUILLET, Pierre, *Annales médicopsychologiques*, 145, 1987, p. 56.
- LAURENS, Camille, *Dans ces bras-là*, P.O.L., Paris, 2000.
- MITSCHERLICH, Alexander et Margareta, *Le Deuil impossible*, Payot, Paris, 1972, p. 2.
- NADEAU, Christian, De la « guerre juste » à l’après-guerre, in *Mécanismes de violence*, Éditions Sciences Humaines, 2006, p. 51-56.
- PIRALIAN, Hélène, *Génocide et transmission*, L’Harmattan, Paris, 1995, p.11-105.

Osseiran-Houballah Mouzayan – *Quand des pères tuent les fils*

Résumé : Pour des intérêts politiques, économiques et personnels, les adultes désirent que les jeunes fassent la guerre pour eux. Cela se passe dans des pays sous-développés ou industrialisés. Dans cette guerre des pères, où l’on « tue les fils », le passage à l’acte des jeunes correspond à un vœu parricide.

Impliquant des jeunes dans ses conflits armés, c’est anéantir l’être à advenir. La guerre, dans ce cas, n’est et ne sera jamais juste. Mais qu’en est-il de l’après-guerre, des dilemmes moraux qui se posent au lendemain des conflits et des crimes de masse ? L’amnistie générale, le déni, le non-lieu.

Des événements ferment la porte au travail du deuil et génèrent la répétition des conflits. Pour ne pas être pris dans un deuil qui n’en finit pas, il faut avoir recours à l’aide d’un tiers témoin, procéder à un travail au plus près de la construction-reconstruction subjective.

Mots-clés : Guerre des adultes – Intérêts politiques – On tue les fils – Vœu parricide – Anéantir – L’être à advenir – Témoinner – Oublier – Faire le deuil – Affronter l’histoire – Un tiers témoin.

Osseiran-Houballah Mouzayan –

Summary: In the name of political, economic and personal interest, adults expect young people to go to war for them. This happens in both industrialised and developing countries. In this war of father against father in which it is the 'sons' who are killed, the acting out of the sons corresponds to their desire to commit parricide. Involving young people in armed conflict means annihilating all hope for that human being's future. War in this case can never and will never be just. But what about the aftermath of war, the moral dilemmas that raise their ugly heads once the fighting has ceased and mass crimes have been committed? Of general amnesty, denial or dismissal of the case, which is possible? Ineffaceable events close the door on grieving processes and kickstart the cycle of endless repetition of the initial conflict. If one wishes to avoid getting caught up in a grief that knows no end, one needs a third party, a witness to help in the slow work of subjective construction and reconstruction.

Key-words: Adults' War – Political Interest – Killing Sons – Desire for Parricide – Annihilation – Future Human Being – Witnessing – Forgetting – Grieving – Facing History – Third-Party Witness.

Les enfants dans la guerre, d'un droit qui n'en est pas un. Réflexions à partir d'une mission au sud Soudan

Drina Candilis-Huisman

Le titre de ces journées « qu'est-ce qu'une guerre juste ? » renvoie à une question plus morale que politique ou juridique,

Il est des crimes moraux que la guerre ne doit pas commettre. Telle est la question même de l'Iliade. Les dieux et les hommes construisent un dialogue subtil où, par-delà le fait que les dieux se servent des hommes pour régler leurs querelles, la question posée par l'Iliade est la suivante : à quelle condition la guerre que vous faites deviendrait-elle injuste ? Injuste à nos propres yeux nous les dieux. Et la réponse consiste à dire : ce serait le moment, où l'humain, l'humanité, qui est notre projet par excellence à nous les dieux deviendrait impossible, nous destituant en retour de notre statut divin.

Ce qui est visé ici, c'est la barbarie. Est barbare, ce qui est au-delà de l'humain, ce qui franchit les tabous fondateurs de l'humanité. Et le tabou le plus fondateur, celui qui différencie définitivement l'homme de l'animal, c'est celui d'enterrer les morts. C'est le sens de la scène où Priam réclame à Achille le corps de son fils Hector afin de lui donner une sépulture. Sans sépulture, le corps humain redevient un corps animal susceptible d'être mangé par les chiens (J.P.Vernant, *Entre mythe et politique*, cité par Bruno Huisman, dans le Visage du sacré ou le paradoxe de l'enfant, *Spirales*, n° 40, décembre 2006).

Une guerre n'est juste pour un Grec que dans la mesure où elle est l'occasion de faire valoir le courage, la bravoure du héros. Pour un Grec, rien ne met mieux en valeur la vie d'un homme que la gloire de sa mort, ce qui implique qu'il n'y a de guerre qu'entre hommes. L'enfant dans la guerre c'est l'injustice par excellence, c'est l'objet d'une confusion entre l'enfant et l'homme, confusion inadmissible par essence. Respecter l'enfant dans l'enfant, c'est replacer les générations dans un ordre où les pères trouvent leur place, c'est rétablir la justice.

Dans un passage célèbre de l'Iliade, Hector vient saluer une dernière fois sa femme et son fils avant d'aller affronter Achille en duel. Sa femme tient dans ses bras leur enfant et dans un geste à la fois tragique et d'une très grande familiarité, comme l'ultime argument pour qu'il n'aille pas au combat, elle place cet enfant au creux de ses bras. (Chant 6)

« Mais Andromakhè, se tenant auprès de lui en pleurant, prit sa main et lui parla ainsi : (...) Hektôr ! Tu es pour moi un père, une mère vénérable, un frère et un époux plein de jeunesse ! Aie pitié ! Reste sur cette tour ; ne fais point ton fils orphelin et ta femme veuve. (...) »

Et le grand Hektôr au casque mouvant lui répondit :

– Certes, femme, ces inquiétudes me possèdent aussi, mais je redouterais cruellement les Troiens et les Troiennes aux longs péplos traînants, si, comme un lâche, je fuyais le combat. Et mon cœur ne me pousse point à fuir, car j'ai appris à être toujours audacieux et à combattre, parmi les premiers, pour la gloire de mon père et pour la mienne. (...) »

Ayant ainsi parlé, l'illustre Hektôr tendit les mains vers son fils, mais l'enfant se rejeta en arrière dans le sein de la nourrice à la belle ceinture, épouvanté à l'aspect de son père bien-aimé, et de l'airain et de la queue de cheval qui s'agitait terriblement sur le cône du casque. Et le père bien-aimé sourit et la mère vénérable aussi. Et l'illustre Hektôr ôta son casque et le déposa resplendissant sur la terre. Et il baisa son fils bien-aimé, et, le berçant dans ses bras, il supplia Zeus et les autres Dieux :

– Zeus, et vous, Dieux, faites que mon fils s'illustre comme moi parmi les Troiens, qu'il soit plein de force et qu'il règne puissamment dans Troie ! Qu'on dise un jour, le voyant revenir du combat : Celui-ci est plus brave que son père ! Qu'ayant tué le guerrier ennemi, il rapporte de sanglantes dépouilles, et que le cœur de sa mère en soit réjoui !

Ayant ainsi parlé, il déposa son enfant entre les bras de sa femme bien-aimée, qui le reçut sur son sein parfumé, en pleurant et en souriant ; et le guerrier, voyant cela, la caressa de la main et lui dit :

– Malheureuse, ne te désespère point à cause de moi. Aucun guerrier ne m'enverra chez Aidés contre ma destinée, et nul homme vivant ne peut fuir sa destinée, lâche ou brave. Mais retourne dans tes demeures, prends soin de tes travaux, de la toile et de la quenouille, et mets tes servantes à leur tâche. Le souci de la guerre appartient à tous les guerriers qui sont nés dans Ilios, et surtout à moi. »

Homère, *L'Iliade*, (Chant 6, traduction de Leconte de Lisle)

On pourrait presque dire en relisant cette scène qu'il ne faut pas confondre honneur et tendresse. Le héros respecte la tendresse du père à l'égard du fils ou

du fils à l'égard du père, c'est ce qui lui permet de fonder un avenir pour l'enfant. – Toi aussi, plus tard, tu seras un homme, tel est le sens du message d'Hector à son fils.

L'allusion à l'enfant est récurrente dans les textes religieux, les religions se fondent en réparation du crime moral fondateur : meurtre du père et aussi meurtre du fils (Hérode tue les innocents). On peut alors penser que l'enfant dans la guerre, c'est le fantôme qui hante l'histoire de l'humanité c'est la négation du devenir humain.

Si je devais évoquer d'une image le sort fait aux enfants que j'ai pu rencontrer au Sud-Soudan je garderais celle d'un petit garçon de 8 à 10 ans croisé sur la route menant aux camps de réfugiés. Il portait à chaque bras deux lourds sacs pleins de charbon de bois et de nourriture, il avait juché son petit frère sur ses épaules, et noué autour de sa taille un morceau de tissu auquel s'agrippait quelques pas plus loin sa mère, aveugle. Cette image réunit bien des aspects de la vie des enfants de cette partie du monde : avoir perdu un ou plusieurs membres de sa famille, vivre dans l'insécurité des combats et des camps de réfugiés, être exposé à une très grande précarité alimentaire, sociale et sanitaire, ne pas être scolarisé. Cette scène tragique et banale, peut aussi servir de métaphore pour résumer le propos de mon intervention : est-il juste de demander aux enfants de guider les adultes aveuglés par ou dans la guerre ? Sans vouloir tomber dans une compassion qui n'est pas de mise ici, cette scène nous interroge sur le statut des enfants dans la guerre.

J'ai rencontré ces enfants à l'occasion d'une mission pour Enfants du Monde-Droits de l'Homme, qui avait mis sur pied en 1998 un centre d'accueil d'urgence pour les enfants traumatisés de la guerre à Wau. Les événements actuels et la situation du Darfour n'ont probablement pas changé radicalement ce tableau sans doute trop familier pour ceux qui œuvrent à des actions d'urgence ou à des actions de développement. Je précise que je ne suis pas une intervenante régulière de ces actions, et mais que je suis allée là-bas à titre d'expert, utile peut-être au renouvellement de dotations permettant de poursuivre ce qui avait été mis en place. La vocation de l'ONG qui m'avait sollicitée alors était – et est encore – de défendre le droit des enfants dans la guerre et d'œuvrer à leur reconstruction après les traumatismes vécus au cours des pillages, viols, tueries et déplacement forcés que ces populations du Sud Soudan et à l'heure actuelle du Darfour ont eu à subir depuis 1980.

Je souhaiterais ici essayer de discuter ce qu'il est possible de faire dans un contexte pareil, à partir de mes notes prises sur le terrain qui ont fait l'objet d'un article dans la revue *Enfance et Psy*. (Numéro 19, *Travailler avec les groupes*, paru en 2002)

L'histoire du Soudan même survolée succinctement est marquée par une diversité qui n'a jamais pu aboutir à une unité nationale. Les sites de la plaine du Nil témoignent de l'importance d'empires proches de la civilisation égyptienne

jusqu'au troisième siècle. Puis une christianisation venue de Byzance se met en place chez les Nubiens avec la transformation des anciens palais égyptiens en cathédrales. L'apogée de ces royaumes chrétiens se situe à la fin du premier millénaire. Un déclin s'amorce à son tour avec l'islamisation progressive du pays et sa conquête politique par les Arabes. La partie sud-est du pays délimitée par le Nil blanc constitue un grand territoire païen qui se développe à partir du royaume Funj. La permanence des conflits tribaux, ethniques, linguistiques fait de cette vaste zone une proie facile pour les marchands d'esclaves et le commerce de l'ivoire florissant dès le XV^e siècle. Les comptoirs, établis par les Européens avec l'assentiment de l'empire turc, à partir du XIX^e siècle déciment la population et détruisent durablement la vie naturelle de ce pays. L'état du Bahr el Ghazal et la région du Shilluk en sont les principaux centres. À la fin du XIX^e siècle, un leader religieux El Maadhi dirige avec succès le premier mouvement de révolte contre l'empire turco-égyptien et établit un gouvernement d'indépendance nationale de 1882 à 1898. Mais une alliance entre l'Angleterre et l'Égypte met un terme à cette entreprise et un condominium anglo-égyptien règne sur le pays jusqu'à la proclamation de l'indépendance en 1956. Depuis cette date, le Soudan n'a jamais connu de stabilité politique mais une alternance de gouvernements civils et militaires, situation aggravée par la partition du pays en entités culturelles et économiques distinctes.

Depuis environ vingt-cinq ans, le peuple soudanais souffre d'une insécurité chronique que les conséquences de la fin de la bipolarité mondiale et l'essor sans précédent de la libéralisation économique ont encore alourdi. La famine endémique qui fait rage au Soudan appartient à la catégorie des « famines exposées », c'est-à-dire celles d'états qui tirent profit de conditions défavorables (sécheresse, troubles civils) pour mettre en avant les difficultés d'une population afin d'obtenir une aide gonflée par la surestimation du nombre de personnes en difficulté. La majeure partie de la population du pays survit grâce à l'aide alimentaire internationale. Aide dont l'effet pervers a pour conséquence d'enrayer toute tentative de développement local. Aucune politique sanitaire de longue haleine ne peut être menée dans la mesure où la reprise incessante des combats contraint régulièrement les populations à se déplacer et les organisations sanitaires locales ou non gouvernementales à évacuer leur personnel avant de les faire revenir quelques semaines voire quelques mois plus tard. Outre la malaria, de nombreuses maladies éradiquées dans d'autres régions du globe sont endémiques. Les capacités de scolarisation du Soudan tant au Nord qu'au Sud sont loin de répondre aux besoins. Les classes accueillent entre soixante-dix et quatre-vingts élèves avec de grandes disparités de fréquentation entre les filles et les garçons. Dans les états du Sud, à peine un enfant sur deux est scolarisé auprès de maîtres trop peu qualifiés. Les élites culturelles se sont repliées depuis longtemps vers le Nord ou sont parties à l'étranger. Le développement du phénomène des enfants des rues alimente la possibilité pour les diverses milices

d'enrôler des enfants très jeunes – proies d'autant plus faciles que ces enfants livrés à eux-mêmes sont en quête d'adultes pour les encadrer.

C'est donc dans ce contexte radicalement étranger à tout ce que je connaissais que j'avais accepté la mission d'évaluation confié par EDMDH (Enfants du monde-droits de l'homme) : rendre compte du fonctionnement d'un centre d'accueil des enfants à Wau, dans l'état de Bahr el Ghazal mis sur pied en 1999 par deux expatriés Cyrille et Asa Destremau. Ma mission faisait suite à plusieurs missions du même genre menées par Bernard Doray en 1999 et 2000.

Le principe de ce centre visait à réunir pour quelques semaines des enfants sélectionnés par le travail préliminaire des travailleurs sociaux dans la ville auprès des écoles ou des camps de réfugiés. Il s'agissait de leur offrir un espace et un encadrement suffisamment protégés pour qu'ils puissent reprendre une forme de vitalité minimale qui les maintienne à distance des effets délétères de la guerre. Des ateliers d'animation scandaient le temps de séjour des enfants, ainsi que des repas pris en commun, des leçons d'hygiène élémentaire et une distribution de vêtements neufs, signe d'appartenance repérable dans toute la ville assiégée. Le temps et les moyens imposent des méthodes rapides. Le travail groupal et le relais d'activités de médiation s'avèrent indispensables dans ce contexte de traumatismes multiples mettant à vif les défenses de chaque enfant face à l'imprévisible qui le menace à tout instant et les pertes nombreuses qui ponctuent déjà sa vie. Plus que l'action individuelle, qui pouvait être un objectif de départ, le travail humanisant du centre reposait sur l'hypothèse des effets thérapeutiques du groupe et de l'opportunité offerte à chaque enfant de manipuler des objets. Les objets objectivent un lien social qui se retisse peu à peu entre les enfants, auprès d'adultes qui peuvent résister à leurs attaques parce qu'ils se soutiennent eux-mêmes dans leur conscience d'appartenir à un groupe. La possibilité d'accéder à de tels supports « malléables » au sens de Roussillon, ouvre l'espace psychique à une représentation de l'absence, base nécessaire pour que le développement, figé dans la répétition traumatique, puisse reprendre son cours. Le moyen principal repose alors sur une continuité de soins offerts aux enfants (le séjour de deux mois pouvait être renouvelés en fonction des possibilités), ce qui dans le contexte que j'ai découvert représentait une conquête quotidienne.

En effet, les difficultés sont immenses : plaies mal soignées, maladies endémiques, retards de développement conséquences de la malnutrition chronique constituent le quotidien des infirmières (sans parler de l'absence totale de possibilités de soins psychiatrique pour une population de près de 70 000 habitants vivant en vase clos). Sur le plan familial, une majorité des enfants ont perdu un ou plusieurs membres de leur famille, quelquefois tous. Leur installation dans les *salvation camps*, situation provisoire, dure des mois voire des années. Ces camps sont situés dans une zone tampon entre la ville et les avant-postes des milices ce qui rend leur accès dangereux sinon impossible. Les familles les plus chanceuses investissent des *tukuls* (habitat traditionnel constitué d'une pièce

plus ou moins grande en pisé) plus près du centre ville abandonnés par leur anciens occupants, où la promiscuité de vie expose les enfants à des scènes de violence intrafamiliale dont ils sont quelque fois les victimes les plus directes. Sur le plan scolaire, outre les limites des capacités de scolarisation et la pauvreté des écoles, tant sur le plan pédagogique que matériel, les enfants réfugiés se heurtent à plusieurs obstacles. Impossibilité d'être intégrés en dehors des périodes d'inscriptions annuelles, impossibilité de suivre une scolarité normale, soit parce qu'ils n'ont pas pu le faire dans les villages d'où ils viennent, soit parce que l'effet des traumatismes les en rend incapables, soit parce qu'ils doivent aider leur famille plus exposées que d'autre à la misère du fait de leur déplacement. Enfin sur un plan plus général, la ville est isolée, sans moyen de communication, les conflits interethniques sont toujours prêts à flamber, et le *turn-over* des autorités fédérales et des représentants des ONG rend difficile une continuité des actions et la création d'un cadre politique, sanitaire et social réel.

Tout concourt à ce que le passé et l'avenir s'effacent devant le poids écrasant d'un présent sans cesse sous la menace de l'explosion. Le concept de PTSD (*post-traumatic stress disorder*) s'avère bien étroit pour désigner une cible privilégiée par l'action du centre. Rester vigilant pour les réfugiés nouvellement arrivés, s'ouvrir à des populations exclues (enfants handicapés, *street-boys* etc.) demande bien davantage un travail de liaison sans relâche et une absence d'a priori sur les enfants susceptibles d'être secourus. Un petit exemple illustrera mon propos.

Un matin, un conflit éclate entre Angelo, grand échalas de 14 ans, qui dépasse les autres enfants des épaules et de la tête et les *street-boys* pour une histoire de passe au foot ; Angelo me frappe par sa maigreur extrême, son visage triste et marqué qui lui donne plus que son âge et par son ton revendiquant et obstiné. Il s'exprime en anglais parce qu'il a été scolarisé dans cette langue dans son village. Il est hébergé par un cousin au marché ayant perdu toute sa famille dans les offensives des milices du SPLA en juin dernier. Il ne peut pas être inscrit immédiatement à l'école car, à Wau, la scolarité se fait en arabe, langue qu'il ne maîtrise pas. Très vite ses plaintes débordent le cadre du jeu de ballon : on ne lui a pas fourni de pantalon vert comme aux autres enfants ; les *street-boys* ont sali sa chemise toute neuve ; le repas qu'on lui a servi était insuffisant. Le groupe des *street-boys* le regarde d'un air narquois pendant qu'il énumère la longue litanie de ses revendications, ballet subtil de la victime et de ses agresseurs qui n'est que la conséquence trop connue des situations traumatiques.

À Wau chaque enfant et chaque adulte est exposé à un titre ou à un autre à de telles situations. Mais la désignation par le concept de PTSD recouvre des manifestations d'angoisse et des situations très différentes. Leur prise en compte individualisée et à chaque fois replacée dans son contexte, paraît une nécessité absolue. Cela demande un travail d'équipe, qu'à défaut d'outils d'analyse plus

affinés, le personnel du centre semble mener tant bien que mal. Angelo, ce jour-là, réunit trois adultes et quatre enfants dans la discussion autour de lui. Mais de nombreuses autres situations mériteraient d'être reprises ainsi.

Par exemple un après-midi, les enfants jouent tranquillement dans la cour. Je suis moi-même en train de discuter avec un animateur et un visiteur que l'on m'a présenté comme le responsable de l'institution spécialisée pour les enfants handicapés. L'atmosphère est paisible. Tout à coup une violente déflagration se fait entendre en provenance du camp de Eastern Bank. Panique générale. Tout le monde se met à courir dans tous les sens, le monsieur se précipite vers la porte pour récupérer son propre enfant laissé à la garde du portier. Deux autres déflagrations retentissent et beaucoup de fumée. Et plus rien. Après quelques instants d'attente silencieuse, les adultes reprennent leurs conversations et les enfants leurs jeux. Margaret une des deux infirmières a du mal à retrouver son calme, ses collègues l'entourent longuement. Les ateliers reprennent. Je me dirige vers l'atelier de dessin. Plusieurs enfants sont indifférents à l'activité proposée, la tête posée sur la table, ils semblent comme « vidés » par l'épisode qui vient de se passer. L'animateur en autorise quelques-uns à aller jouer dans la cour. L'imprévisibilité de tels épisodes témoigne suffisamment de la précarité psychologique quotidienne dans laquelle vit cette ville, bloquant chez les uns et chez les autres toute possibilité d'anticipation du futur à court et à long terme. Pour les enfants, cela retentit directement sur leurs capacités de représentation minées au sens propre par la dureté du quotidien, enfants au premier rang desquels se situent les plus vulnérables cibles privilégiées de l'action du centre.

Les enfants ne s'y sont d'ailleurs pas trompés, leur assiduité est exemplaire. Tant le matin que l'après-midi, des grappes d'enfants de tous âges attendent impatiemment l'heure d'ouverture du centre et la possibilité de se retrouver à l'intérieur de son enceinte. L'accueil qu'ils y reçoivent est totalement en décalage avec les habitudes pédagogiques en usage au Soudan. Les enfants sont regroupés par classe de 70 à 80 élèves répétant en hurlant du matin au soir les phrases prononcées par les maîtres. Les châtiments corporels ne sont pas rares, et les apprentissages restent sommaires. Est-ce de ce schéma scolaire plus ou moins intériorisé que provient la relative discipline des enfants du centre, assez surprenante pour moi ? Je n'ai pas pu le savoir. Offrir la disponibilité de deux adultes à un petit groupe d'enfants constitue en soi un soin extrêmement précieux, soin au sens winnicottien de *care*. Leur passion à observer les enfants et à rechercher leur langage individuel avec des moyens très sommaires a forcé mon admiration et créait sans aucun doute une structure d'ouverture plus spécifiquement thérapeutique tant pour les enfants que pour le centre tout entier. Pratiquement aucun des animateurs n'avait une formation qui le destinait à s'occuper d'enfant et pourtant tous semblaient avoir découvert dans la proximité des enfants quelque chose d'eux-mêmes qu'ils ne connaissaient pas et qui les portaient à s'intéresser à leur travail, au-delà de l'indéniable sécurité matérielle

apportée par le fait de travailler pour une ONG étrangère.

Et les adolescents ? L'équipe du centre est sensible au fait que la promiscuité avec des enfants plus jeunes empêche d'obtenir des adolescents un réel investissement. Un souci de formation professionnelle se traduit par l'ambition souvent remise en cause de mettre en place des ateliers spécialisés en direction des filles et des garçons. Les mariages arrangés dès l'âge de 12 ans ne sont pas rares et recevoir un bagage aussi modeste soit-il ouvre une porte sur l'avenir. Un projet équivalent était prévu pour les garçons. La vie traditionnelle de fermage et d'élevage n'existe plus depuis longtemps dans cette zone urbaine saturée de réfugiés désœuvrés et dont l'équilibre alimentaire repose sur le va-et-vient des avions du Fond alimentaire mondial. Le retour à la campagne ne représente plus un objectif désirable pour ces jeunes, qui ont malgré tout goûté aux avantages de l'urbanisation. Les adolescents de demain vivront probablement en ville, et le développement du phénomène des enfants des rues que l'on retrouve en bande vivant de petits larcins au marché donne un aperçu de ce qui les attend. Ainsi une réflexion sur la formation professionnelle dans une ville que n'en dispense aucune peut-il devenir un maillon central de la prise en charge.

Sur le terrain, j'ai eu souvent à l'esprit ces propos de Bernard Doray lors d'une mission précédente « (Ma) mission a permis de rendre beaucoup plus visibles les conditions d'existence mais également la perte de sens et de projet engendrés par la situation ». L'identité du psychologue clinicien est mise à mal dans un contexte où l'approche individuelle paraît tout à fait inaccessible. Le tissage incessant d'un maillage attentif autour des enfants requiert déjà tant d'obstination et de travail et constitue une nouveauté si extraordinaire que j'avais envie de concentrer toute mon énergie à la soutenir et à la défendre. J'ai pu constater que les passerelles entre le centre et les familles, les écoles, les autorités locales étaient nombreuses et que plusieurs responsables du centre s'y consacraient presque à plein temps. C'était la condition nécessaire pour que le recrutement et l'accueil des enfants forcément limité dans le temps, se prolongent par un suivi dans la mesure du possible. Mais, là encore, il s'agit de pratiques totalement neuves à inventer. Obtenir une place pour un enfant dans une école, obtenir que l'école le garde, quelles que soient les difficultés qu'il présente ou que la famille l'y maintienne, demande une négociation pied à pied où interviennent le troc et les jeux d'influences familiales, ethniques ou religieux. Mais ce sont aussi des responsabilités qui demandent encore bien autre chose qu'un savoir-faire à travers la jungle des jeux sociaux locaux, jeux dont les règles ne cessent d'ailleurs de se modifier : lutter contre le découragement, la solitude, les rivalités intestines y compris à l'intérieur de l'équipe, résister aussi à une idéalisation qui submergerait les possibilités réelles d'action, se tromper et continuer pourtant. La continuité de ce travail s'est maintenue en dépit de l'absence d'expatrié pendant de long mois et sans possibilité d'ouverture sur l'extérieur par des formations suffisamment qualifiantes. Le petit uniforme vert distribué

aux enfants lors de leur arrivée au centre en a peut-être été le ressort symbolique. Fil tenu qui relie les enfants entre eux dans la ville et qui rappelle le temps d'apaisement qu'ils ont pu y partager. Plus fort qu'un fil c'est peut-être une « corde », du type de celle que l'on envoie à la mer pour que ceux qui sont en détresse puissent s'y raccrocher.

Drina CANDILIS-HUISMAN
17, rue Campagne-première
75014 Paris
drinacandilis@wanadoo.fr

BIBLIOGRAPHIE

- Action contre la faim *Géopolitique de la faim*. Paris. PUF. 2001
Serge Baqué *Dessins et destins d'enfants. Jours après nuit*. Revigny-sur-ornain. Hommes et perspectives. 2000
Michèle Bertrand (sous la direction de) *Les enfants dans la guerre et les violences civiles. Approches théoriques et cliniques*. Paris, l'Harmattan. 1997
Bernard Doray *L'inhumain*, Paris, La dispute 2000
Bruno Huisman *Le visage de l'enfant ou le paradoxe du sacré, Spirales n° 40, le Bébé et le sacré*. Déc. 2006
Jir Messaoud *Soudan : trente ans d'indépendance, mutations et obstacles au développement économique*. Tunis. Présence Africaine 1987

Drina Candilis-Huisman – *Les enfants dans la guerre, d'un droit qui n'en est pas un. Réflexions à partir d'une mission au sud Soudan*

Résumé : À la suite d'une mission d'expertise menée au Sud-Soudan pour l'association Enfants du monde-Droits de l'homme il y a plusieurs années déjà, nous proposons un tableau de ce que nous avons pu découvrir alors. Nous faisons l'hypothèse que la continuité de la prise en charge des enfants du centre est largement mise à mal. À la fois par le manque de moyens et par les conditions faites à la population et qu'elle repose sur la solidité du cadre groupal qui leur est proposé. Ce cadre d'abord institutionnel est reconnu et repris, ou relayé par les familles elles-mêmes et les institutions locales qui en saisissent les enjeux dans la situation d'extrême précarité qui était la leur à l'époque et qui, peut-être, l'est encore dans d'autres lieux d'accueil où affluent les réfugiés d'aujourd'hui.

Mots-clés : Enfants dans la guerre – Travail de médiation groupal – Continuité et discontinuité des liens.

Drina Candilis-Huisman – *****

Summary : Several years ago already we carried out a study in the South of the Sudan for a charity called Enfants du monde-Droits de l’homme and the table presented in this article retraces what we discovered there. It is our opinion that the care provided for children in the centre we looked at is made ever more difficult as a result of the situation in the area. Lack of effective means, the conditions in which the population is forced to live and the fact that the centre relies on the solidity of the group framework undermine their work. This primarily institutional framework is recognised, accepted and seconded by the families themselves, and local institutions are aware of what is at stake here, despite the extreme precarity that reigned at the time we led our investigations and which is most undoubtedly still prevalent there and in many other centres to which refugees flock today.

Key-words : Children in War – Group Mediation Work – Continuity and Discontinuity of Bonds.

La Guerre est-elle un jeu ?

Eric Toubiana

Le premier mouvement devant cette question « *y a-t-il une guerre juste ?* », est travaillé par une formation réactionnelle. L'homme civilisé et modelé par la culture s'étonne. « La guerre est la chose la plus injuste du monde » et le dossier peut ainsi être clos, il doit être clos. Du jeu, par contre, personne ne songe à questionner son bien fondé, rien de plus naturel que de jouer.

Certaines réponses sont cyniques, d'autres, modelés par des champs culturels analogues affirmeront avec certitude qu'il n'y a pour cette question qu'une seule réponse raisonnable, celle d'admettre l'inéluctable de la guerre. Il ne reste plus alors qu'à trouver une solution, une armistice, un compromis (tiens, un terme guerrier !), une formation de compromis comme celle théorisée par Sigmund Freud avec sa découverte de l'inconscient et d'une de ses productions : »le oui mais non, le non mais oui «.

La provocation du candide apparent de l'argument de Sophie de Mijolla nous invite, entre autres, à penser aux éventuels points de liaison entre la Jouissance et la Guerre qui est encore plus incisive. Si incisive qu'elle pousse à se souvenir des récits de guerre que nous avons lus, de l'histoire de ces héros qui a empli nos rêveries et notre imaginaire, de ces hécatombes qui ont hanté nos bonnes consciences, de ces arcs de triomphes de ces monuments aux morts qui modèlent notre environnement architectural, en bref de toutes les productions culturelles que l'homme a aménagées pour construire son environnement civilisé.

La guerre est si unanimement décriée, et dans le même temps pratiquée ailleurs avec un tel acharnement, laisse ses représentations envahir notre urbanisme d'une manière si naturelle que nous n'y prêtons plus l'attention nécessaire. L'architecture est un reflet de la culture qui la génère, tout comme les arts en

général ; Freud qui s'intéressait de près à la vie psychique du «petit de l'homme» ne pouvait qu'être passionné par l'archéologie et la démonstration des différentes strates des périodes passées qui fondent notre présent. Les très belles pages écrites dans «Grande est la Diane des Éphésiens¹», en sont preuves parmi les preuves.

Pour l'instant rappelons l'attention portée par Freud aux deux termes : la guerre et la mort, et ce particulièrement pendant la guerre qui devait commencer en 1914. C'est en 1915 qu'il rédige l'article : « considérations actuelles sur la guerre et sur la mort ». Il ignore alors, quand cette grande guerre prendra fin ; permettons-nous d'en relire l'introduction : «entraînés dans le tourbillon de ce temps de guerre, insuffisamment renseignés, sans le recul suffisant pour porter un jugement sur les grands changements qui se sont déjà accomplis ou sont en voie de s'accomplir... il nous semble que jamais un tel trouble dans les intelligences les plus claires, n'a aussi profondément abaissés ce qui était élevé...»². Pourtant les pages qu'il nous livre ne manquent certainement pas d'intelligence ni de grandeur.

Max Shur nous rappelle très justement dans son livre *La mort dans la vie de Freud*³, un journal d'accompagnement de la pensée et des confrontations de Freud avec la mort, que c'est pendant toute cette période de guerre que Freud produisit des écrits majeurs tels que *Deuil et mélancolie*, *l'Inconscient*. De fait, l'ensemble des textes réunis sous le titre *Métapsychologie*⁴ a été rédigé parmi d'autres durant cette période. Nous savons maintenant que deux textes destinés à la *Métapsychologie* ont été détruits par leur auteur et ne virent jamais le jour. Le mystère reste entier sur leur contenu.

Sa correspondance nous montre un Freud entièrement préoccupé par la mort. Le texte sur « l'Ephémère destinée »⁵ est aussi, en fait, un modèle de l'humanisme et de la sensibilité de l'homme, un modèle de la sagesse de Freud face à la précarité de la vie. Il faut se souvenir que, c'est au sortir de la guerre, en 1920 que fut publié « au-delà du principe de plaisir »⁶ avec l'introduction officielle de la pulsion de mort, introduction, à laquelle la mort de son ami Von Freund et de sa fille Sophie n'y fut pas totalement étrangère.

Certains parlent du tournant de 1920, je dirai ici simplement que, c'est au sortir de la guerre, à la suite des douloureux éprouvés causés par la mort de ses proches, par les morts engendrés par la guerre, que Sigmund Freud introduit la pulsion de mort avec sa compulsion à la répétition, et analyse dans ce même article le fameux « jeu de la bobine »...

1. S. Freud ; -1915- *Résultats, idées, problèmes*. P171, PUF 1984

2. S. Freud ; -1915- *Essais de psychanalyse*. p. 235, PUF 1971

3. M. Shur. *La Mort dans la vie de Freud*. Coll. Tel. Gallimard 1975

4. S. Freud ; -1915- *Métapsychologie*, Idées Gallimard 1972

5. S. Freud ; -1915- *Résultats, idées, problèmes*. p. 233, PUF 1984

6. S. Freud ; Au-delà du principe de plaisir in *Essais de psychanalyse*. PB Payot. p. 7. 1971.

Einstein demandant à Freud de donner une réponse à la question de la Guerre et surtout à une médication psychanalytique qui permettrait à l'homme de circonvier à cette impasse belliqueuse dont l'humain ne peut se départir. La lettre d'Einstein se révèle néanmoins d'une dignité, d'une sobriété, d'une naïveté dont on ne peut douter de la sincérité si ce n'est en tenant compte de la culpabilité éprouvée d'avoir fourni aux hommes le moyen de construire et de posséder l'arme la plus mortelle par excellence. Il faut dire aussi ou supposer qu'Einstein devait, lui-même, être quelque peu embarrassé par la demande émanant de la Société des Nations, elle-même embarrassée de ne pouvoir juguler les empresses guerriers des dites nations.

Le père de l'invention de la bombe atomique devait se plier le premier à cette demande ! Ce n'est pas sans élégance et avec un panache frôlant le déni de sa propre responsabilité qu'il opère un subtil « passer de balle » à Freud, le maître de la psychologie de l'âme, l'invitant courtoisement à donner quelques réponses à l'équation impossible posée par le rapport entretenu par l'homme avec ses guerres. J'avais dit la manière dont Freud introduisait son article sur les « considérations actuelles entre la guerre et sur la mort », je rappellerai la façon dont il le termine, par une belle *citation* : *si vis pacem, para bellum*. Si tu veux maintenir la paix, sois toujours prêt à la guerre. On pourrait peut-être élargir cet adage en osant un : *si vis vis pacem, para mortem*. Cette audace se prévaut simplement de la lecture de l'« au-delà du principe de plaisir ».

Freud n'était donc pas pris au dépourvu par la demande d'Einstein, nous ne sommes plus en 1915, mais en 1932 et les préparatifs des conflits à venir étaient observables pour ceux qui ne se voilaient pas la face. Ce sont deux penseurs d'origine juive qui vont se voir inviter à prendre la plume pour écrire le fruit de leurs pensées sur un éternel problème, un problème qui les concernera directement peu de temps après ; une guerre chasse l'autre !

On peut se plaire à imaginer un Freud quelque peu agacé par cette balle glissante et savonnée, mais Freud ne se déroba pas à la réponse. Il se plie à l'exercice par une lettre tout aussi courtoise, toute aussi élégante, construite avec un art sublime de la rhétorique, un art auquel il était rompu et que nous lui connaissons bien, une arme redoutablement utilisée pour défendre sa cause. Force est cependant de reconnaître que cette réponse de commande n'a pas la même profondeur ni la même gravité que l'article sur *les considérations...* !

Freud va terminer sa contribution épistolaire par ces mots enchanteurs : « *Et il me semble bien que les considérations esthétiques que comporte la guerre ne comptent pas pour beaucoup moins, dans notre indignation, que les atrocités qu'elle suscite...* », et pour finir : « *en attendant, nous pouvons nous dire : tout ce qui travaille au développement de la culture contre la guerre ?* »

La culture serait donc le meilleur remède pour soigner l'homme de ses instincts guerriers, on ne peut raisonnablement qu'admettre la prescription médicale ! Mais à regarder de plus près cette culture qui nous prémunirait de la guerre, on

reste en droit de se demander de quoi cette culture est faite, de quoi et comment ? La question paraît naïve et candide, de la veine de celle posée par Einstein à Freud ; ces deux questions si simples sont en fait deux abîmes.

Une culture est aussi faite des guerres qui l'ont construite ; ce sont les guerres et les occupations successives d'un pays qui vont modeler insidieusement sa culture. Il serait bien trop confortable d'oublier cette lapalissade. Nos ancêtres furent les Gaulois, mais depuis, combien d'invasions guerrières, combien de saintes Croisades, combien de métissages forcés, combien de copules pacifiques et amoureuses sont venues brasser la population, que ce soit celle de France ou celle de tout autre pays. Un pays se définit par sa culture, mais aussi par ses frontières mais ces frontières ne se dessinent qu'à la suite des guerres et des différents traités de paix qui sont autant de reconfigurations d'un territoire. La configuration des atlas géographiques et historiques change très régulièrement au fil des siècles et même plusieurs fois au cours d'un seul siècle. Une caricature de l'artifice des frontières : celle qui sépare le Canada des USA ! Géographes et militaires n'y sont pas allés par quatre chemins de vadrouille ; ce n'est qu'une simple ligne droite qui de moque bien de la géographie du terrain. Cette ligne droite qui a pour nom « Frontière » n'est que le résultat d'une convention signée par traité. Ce qui se passe pour un continent vaut aussi pour l'autre : gardons en mémoire ce fameux mur de Berlin qui sépara des familles vivant néanmoins à quelques dizaines de mètres les unes des autres. L'identité nationale vient remplacer l'identité clanique. L'artifice en est la marque ! La Géopolitique en est la science !

LE 14 JUILLET ET L'ARTIFICE DE LA GUERRE

La commémoration par le peuple français de la prise de la Bastille, de la révolution de la France contre la royauté, se pérennise par la fête du 14 Juillet. À Paris, le jour de la fête nationale, tous nos corps d'armée défilent sur les Champs-Élysées [la plus belle avenue du monde portant un nom si particulier] en remontant vers l'Arc de Triomphe, les avions de guerre survolent la capitale de manière exceptionnelle. Le Président de la République Française passe les troupes, ses troupes, en revue aux côtés des chefs des armées, puis retourne à l'Élysée, lieu du commandement suprême de la nation. C'est sa demeure ; un cocktail y est organisé dans l'après-midi, un cocktail où il est bon d'y être vu.

Le soir, les feux d'artifices illumineront le ciel parisien, faisant entendre un bruit semblable aux bruits de guerres et de bombardements. Mais ce n'est là qu'un feu d'artifice, un comme ci, une mise en scène théâtrale d'une guerre passée ou à venir, une guerre virtuelle. Ce n'est, en fait une démonstration de force, un message envoyé à la face du monde que la France se sent bien prête à affronter ceux qui s'y risqueraient. Dans la matinée, des enfants accompagnés par

leurs parents assistent émerveillés par le brillant des cuivres et par l'entrain de la musique martiale, à ce spectacle qu'ils comprennent si bien puisque dans leurs jeux d'enfants, « la guerre des boutons » a fait leurs délices. La guerre, ils y jouent souvent, indiens contre cow-boys, voleurs contre gendarmes, résistants contre collabos, martiens contre terriens... les enfants savent tomber comme personne, mais c'est pour de rire, ce n'est pas pour de bon, ils ne cessent de mourir pour revivre aussitôt.

Il existe beaucoup de jeux où l'enfant dispose de plusieurs vies. Il y a la marelle où ils partent de la terre pour rejoindre le ciel ou le paradis ; mais avec les nouvelles technologies, il y a mieux encore. Internet et ses jeux en ligne offrent toutes les possibilités de mourir des centaines de fois en un après-midi ; mort de fatigue, mais bel et bien vivant, c'est cela le virtuel, un comme si, une illusion du réel sans nécessairement verser dans l'imaginaire, une mort virtuelle qui permet de mettre les pieds sous la table du dîner...

Il ne faudrait pas *diaboliser l'Internet* comme le disait Deleuze, oui mais en allant « surfer sur le net », comme on dit, on se hasarde à offrir le mot « guerre » en pâture aux moteurs de recherches aimablement, gracieusement mis à notre disposition sur nos ordinateurs, les premières indications sont réservées à des sites sur les jeux de guerre en ligne... Tout y est : les guerres navales, avec ou sans sous-marins lorsqu'ils n'existaient pas encore, les grandes guerres [14/18, 39/45, guerres d'Asie, guerres du Pacifique ou de l'Atlantique), toutes les grandes guerres avec leurs différents épisodes dans tous les continents, les guerres sur terre ferme, ce plancher des vaches comme disent les aviateurs de chasse ; et il y a même maintenant les guerres galactiques et inter-sidérales, l'ennemi est partout. Cependant, l'ennemi est lui aussi virtuel...

La particularité de ces jeux est la répétition compulsive de l'acte guerrier, mais cet agit n'est pas chargé d'affects. La haine n'y a que très rarement sa place l'éprouvé ne vise rien d'autre que sa mise en scène répétée. C'est dans le registre de la sensation et non du quantum d'affect que réside l'effet désiré. Le fantasme n'y trouve pas non plus sa place ; les conduites y sont déjà préprogrammées. Seule reste cette surcharge d'excitation si particulière que l'on pourrait qualifier d'adrénalitique !

En d'autres temps, petits et grands faisaient la collection de soldats de plomb et les salons domestiques étaient envahis par les armées adverses. Le temps de la mise en place des troupes, le temps du choix stratégique des positions des tanks et autres cuirassiers était celui d'une pensée où il fallait reproduire une organisation planifiée des forces en présence.

Dans ces salons donc, le sol était jonché de cadavres, de guerriers morts au combat. Les figurines étaient coulées sur socle et il suffisait alors d'une simple poussée du doigt pour les faire choir. Leurs chutes et leurs morts faisaient un bruit bien particulier, un bruit qui sortait du fond du palais et que la bouche émettait avec une certaine jubilation proche de la jouissance supposée d'un guer-

rier exterminant l'ennemi. L'ennemi lui laissait échapper un son signifiant la douleur ou la surprise du dernier souffle d'une vie sacrifiée au champ d'honneur ; il tombait, terrassé par la mitraille. Un « Viva la muerte » à peine dissimulé servait de musique de fond à l'après-midi récréative.

Au XXI^e siècle, les petits comme les grands sont rivés aux consoles pour jouer à la guerre virtuelle, celle qui fait des centaines et des milliers de morts sans qu'il n'y ait ne serait ce qu'un cadavre. Ça ne fait même pas mal et ça procure de l'excitation, du plaisir..., mais de quel plaisir s'agit-il ? Peut-on se résoudre à penser qu'ils rejouent des séquences de films vues à la télé ou qu'ils ne jouent simplement qu'à reproduire ce que leurs aînés leur ont raconté de leurs conduites héroïques, de leurs passés de guerroyeurs. Tout ce que l'on peut dire pour l'instant, c'est que, eux, ceux qui n'en ont pas été, ils jouent.

Les vieux, quant à eux ont quitté pour une fois les bancs qui font face à leur maison de retraite (encore un mot guerrier) ; ils n'ont été vaincus que par leur propre vieillesse. Ils vont cesser, l'espace d'une journée, de parler des souvenirs de bravoure ou d'emprisonnement ; de redire pour une énième fois les exploits auxquels ils ont participé. Ceux auxquels ils ont assisté, ceux dont ils ont entendu parler, ceux qu'ils ont imaginés... avant de se rendre eux aussi sur les Champs-Élysées et s'émouvoir au spectacle de quelques d'entre eux décorés d'une belle médaille, d'une preuve du *devoir de souvenir* de la patrie reconnaissante à jamais. Pas de bal pour eux. Ils rangeront dignement le beau drapeau tricolore avec sa pointe en faux cuivre dans la petite armoire de leur maison, la maison de la retraite. Waterloo morne plaine... Bonjour, Sainte Hélène...

En haut des Champs-Élysées se trouve l'arc de Triomphe où est enterré « Le Soldat Inconnu » mort sur les champs de bataille de la guerre de 14/18, la préférée de Georges Brassens ; hécatombe venue effacer celle de « La Commune »

Dans leurs jeux de guerre, les enfants ne cessaient de mourir pour se relever aussitôt, c'était pour rire, c'était pas pour du vrai, on faisait la fête à la mort.

L'Arc de Triomphe lui, fête les morts, les vrais, les qui sont sous terre, les inconnus, les sans gloires, alors que seule la gloire pourrait justifier de la mort. Celui qui y est effectivement enterré, un inconnu, est veillé tous les soirs, la flamme est quotidiennement ravivée par des anciens combattants qui se relayent. Cette grande guerre n'est pas là pour en cacher d'autres ! En fait, toutes les grandes épopées guerrières et sanglantes à la gloire de la nation française hantent ce Huitième arrondissement de Paris. Celle de 14-18 y est à peine représentée sous l'Arc tout à la gloire des guerres de la Révolution française de 1789. L'illustration de l'annonce du colloque est cette belle photo représentant le penseur de Rodin méditant sur ce fameux triomphe par l'Arc représenté : le bas-relief annonçant ce « Y a-t-il une guerre juste » n'est rien d'autre que l'illustration de la Marseillaise de Rouget de l'Isle et de la Révolution Française de 1789. D'autres bas-reliefs de cet ARC représentent les batailles d'Aboukir, de Jemmapes, d'Arcole, etc. De la Place de L'Etoile naissent plusieurs avenues,

toutes dédiées à des noms de grandes batailles [Wagram, Iéna], ou de grands combattants [Kleber, Friedland, Marceau, Mac Mahon, Hoche, etc.], ou encore, de grands hommes tels que Victor Hugo, poète et politique qui justement se désolait devant cette morne plaine de Waterloo, ne sachant pas qu'outre-manche ce serait le nom d'une gare faisant le pendant à la Gare d'Austerlitz et de son beau Soleil. Beaucoup de place est laissée à la Révolution française et à l'épopée Napoléonienne, en toute logique puisque c'est ce dernier qui avait ordonné la construction de cet Arc en 1806 et qu'il fallut attendre Louis-Philippe pour l'inauguration de 1836 ; entre temps le Baron Haussman était passé par là pour construire ses fameuses Avenues et d'autres boulevards non moins fameux.

Dans le célèbre alignement de monuments, de trouve la place de la Concorde avec son Obélisque égyptien, qui autrefois protégeait l'entrée de la magnifique Ville de Louxor, vous savez, ce Louxor de la vallée des Rois où reposent ces pharaons millénaires dont les sépultures ont été pillées, entre autres, par les armées napoléoniennes. Il faut hélas se rendre au musée du Louvre pour contempler le butin napoléonien...

Tout y est donc ; les épopées napoléoniennes, les avancées meurtrières de la Révolution française, la mythologie grecque d'où « les Champs-Élysées » ont été expurgés : c'était le chemin de la gloire de ceux qui étaient morts dans *l'Aneké*, une noblesse d'âme exprimée entre autres par la noblesse guerrière. Il y manquerait les autres guerres comme celle de 39-45. Eh bien non, elle est peut-être un peu cachée par les autres, mais Franklin Roosevelt est bien là et la rue Lauriston de sinistre réputation est à deux pas.

Le cœur de Paris, lui-même cœur de la nation française, cet endroit visité par des millions de touristes ou autres amateurs de beaux monuments, est inexorablement marqué du sceau de la Guerre. Ces hauts lieux de la culture française sont aussi des hauts lieux commémoratifs des guerres passées. Mais il ne s'agirait sûrement pas de battre seule notre coulpe car tous les pays sont ainsi attachés au devoir de souvenir des victoires qui les ont construites ; les défaites, elles sont tues, elles sont masquées, cachées par les victoires finales. Ces victoires sont célébrées par des expressions culturelles de prestige. La culture ne vient pas, comme l'espérait Freud, combattre l'instinct guerrier de l'homme, elle ne fait que l'exacerber.

Souvenons nous qu'il y a seulement quelques années, l'après midi du 14 Juillet voyait les Champs-Élysées être la ligne d'arrivée de la dernière étape du « Tour de France ». Une épreuve qui passionne, une épreuve à la limite des limites des vélocipédistes obligés de prendre quelques toxiques pour être à la hauteur des efforts demandés. Une épreuve qui voit plusieurs pays s'affronter et se battre pour voir leur drapeau et leur hymne célébrés sur la plus belle avenue du monde. Le sport est à la fête ! Les pays s'affrontent sur leurs petites reines...

Non loin des Champs-Élysées se trouvent des cercles de jeux pour les adul-

tes qui se réunissent autour d'un échiquier ou d'une table de bridge, d'une table de Go, mais aussi de poker, afin de s'affronter dans des rencontres où le sang ne coulera pas, mais c'est alors l'argent ou les trophées qui le remplacent. Il faudra pousser jusqu'à Enghien pour trouver des tables de roulettes ou de boules pour avoir le droit de jouer et lorsque le temps ou l'impatience viennent à manquer, il restera toujours la solution de se rendre à quelques cercles parisiens où l'on ne joue pas à la roulette, mais à d'autres jeux d'argent, à ce que les spécialistes nomment le « Gambling ».

Il existe aussi au vu et au su de tout le monde des cercles assez fermés que l'on dit clandestins. Les ministères savent en silence. Sinon, il reste encore et surtout les « Jeux en ligne » sur Internet qui permettent de jouer au poker et à tout autre jeux d'argent. Mais, en premier recours, il y a la « Française des Jeux » qui actuellement se bat pour préserver son juteux monopole afin de mettre à la disposition de chacun ce qu'il faut pour se frotter au hasard et au risque. Comme le fait le guerrier qui se frotte à la mort. Les aires de jeux d'argent sont comparables aux champs de bataille : on y gagne gloire et puissance, on y risque perte, ruine, vie sociale, vie psychique, vie physique.

Toute gouvernance sait l'impossible de l'interdiction totale de tout comportement à risques [les prises de toxiques (l'alcool en fait partie), les pratiques de jeux d'argent, comme tout autres dépendances] qui présentent l'avantage premier de réguler et donc de diriger un pays en évitant une implosion possible. La prohibition de l'alcool aux États-Unis a connu l'énorme échec que l'on sait ; le feuilleton « Les Incorruptibles » qui a bercé nos anciennes soirées, montre bien la manière dont un interdit non réfléchi conduit à produire des effets paradoxaux et inversement proportionnels à celui désiré : Al Capone en est le modèle. Si la pègre n'avait pas été là, ce risque d'implosion majeure se serait vérifié. L'empereur Jules César formula tout haut la cynique lapalissade : « donnez au peuple du pain et des jeux ». La paix civile est à ce prix. Pouvons le cynisme jusqu'à énoncer : « donner du peuple de la guerre et des armes » ; la cohésion nationale ne se fera qu'à ce prix.

Prenons pour exemple l'excellent « Rapport pour la MILDT » concernant le problème des addictions aux jeux ; le travail est sérieux et excellent, mais qu'elles seront les décisions prises grâce à ce rapport ? Prenons dans un autre domaine « l'ONU » et toutes les « OGN » qui travaillent sur le terrain afin de venir en aide aux populations en guerre ; dans quelles impasses se trouvent-elles et que peuvent-elles espérer face à l'humain quelquefois dépourvu d'humanité ? Rappelons que notre point de départ était justement la question que L'ONU, autrefois nommée Société des Nations, posa à Einstein et à Freud...

Notre propos n'est pas de nous permettre la moindre leçon de morale politique mais plus modestement d'établir une corrélation entre la guerre, le jeu, et ce goût certain de risquer la mort pour maintenir la vie.

Le destin du joueur est comparable à celui du guerrier et réciproquement.

L'observateur critique qui arrive à s'excentrer, comme l'écrivain, le philosophe, le psychanalyste, le sociologue, l'historien, et j'en passe, nous autorise à percevoir les enjeux psychiques répétitifs de ces comportements communs hors du commun. C'est dans le domaine des Jeux que nous allons succinctement commencer à nous aventurer par l'amalgame des trois termes enchevêtrés : la guerre, le Jeu et la Mort.

Le Jeu est une activité symptomatique qui trouve son origine aussi bien dans la psychogenèse de l'individu que dans l'ontogenèse de l'humain. On ne peut savoir exactement à quand remonte l'apparition du jeu. Tout conduit à penser que c'est probablement le jeu des osselets qui fut le premier jeu. «The Encyclopédia of Gambling»⁷ traduite en français nous apprend en effet que le plus vieux jeu du monde est vraisemblablement le jeu des osselets et que les jeu de Dés lui sont postérieurs. De nombreux chercheurs tirent les origines du jeu de GO dans le jeu du « Wei-ch'i » de la Chine ancestrale. Ce dernier se pratiquait initialement avec des os de l'astragale ; des petits os d'animaux, le plus souvent de moutons, et ces osselets servaient donc de matériel pour jouer ou pour prédire l'avenir.

Cette activité se retrouve aussi bien dans l'ancien testament et dans l'Égypte des pharaons. Le caractère ancestral du jeu des osselets et du jeu de dés ne fait aucun doute, mais aucune certitude quant à la période exacte de son apparition. Ce jeu se retrouve dans l'Iliade d'Homère et la mythologie grecque réserve le monopole de ce jeu aux dieux : c'est le jeu de l'astragale qui octroya le ciel à Zeus, la mer à Poséidon et le monde sous terrain à Aides. Les dominos sont appelés « bones » en anglais... « bones » se traduit par « os »... Bien que ces os soient habituellement censés être des os de mouton, mais il est tentant d'imaginer nos lointains ancêtres jouer seul ou à plusieurs avec des os pris à une dépouille humaine.

Du vivant décomposé par la mort, il ne reste que des os dont les survivants auraient pu se servir pour jouer à ces osselets que nos enfants apprécient beaucoup pour démontrer leur habileté et leur suprématie sur l'autre. La coexistence entre les vivants et les morts s'illustre par ce jeu de lancer vers le ciel les osselets et de lire le futur dans la retombée de ces petits restes. L'homme peut alors s'honorer de sa suprématie, il peut rire de sa victoire ou pleurer sur sa défaite ; l'homme peut aussi se figurer les autres jouer plus tard avec ses propres os... quand il sera mort à son tour.

Souvenons-nous d'un des plus beaux films de Stanley Kubrick : « 2001 Odyssée de l'espace ». Le cinéaste met en scène avec génie l'aube de l'humanité parallèlement avec la formation du fœtus. La préhistoire de l'homme est représentée par une meute de singes supérieurs, de primitifs réunis autour d'un point d'eau et se trouve chassée par une autre meute désireuse de s'approprier

7. Le Jeu. Quarto Publishing Limited. Oyez édit. Bruxelles 1978.

ce point d'eau. L'agression et l'intimidation par la force permettent l'appropriation de l'espace... instincts grégaires et instincts guerriers... Plusieurs hordes doivent partager le territoire et s'agressent donc mutuellement. Chacune des hordes craint l'autre. Une lueur d'intelligence parcourt le regard de l'un d'eux ; pensifs devant un cadavre de bête décharnée, il se saisit d'un os, en frappe le sol, frappe de plus en plus vigoureusement jusqu'à en arriver à frapper le cadavre avec un de ses os et à massacrer littéralement les restes grâce aux restes.

L'arme est née. L'os est saisi à pleines mains et envoyé vers le ciel ; la satisfaction se lit sur le visage, l'os devient un jeu puis une arme, l'os se laisse maîtriser, la musique accompagne la grandeur de la trouvaille. L'ancêtre de l'homme assure sa suprématie sur son groupe, forme ce même groupe au maniement de l'os massue, et la meute se dirige à nouveau vers le point d'eau afin de chasser les anciens vainqueurs... Un panneau de pierre sort du sol, les assoiffés désaltérés se prosternent... la loi est née. Le plan suivant montre une navette spatiale habitée par des hommes et des femmes [les dernières servent les premiers], l'Odyssee de l'espace continue ; des millénaires se sont écoulés.

Entre-temps, de nombreuses guerres ont eu lieu, de nombreuses tombes ont été creusées, de nombreuses découvertes ont vu le jour, les jeux ont de tout temps accompagné la vie des hommes ; les frontières se sont modifiées au fil des ans et des siècles, les limites du savoir ont reculé, les jeux en ligne ont remplacé les vieux osselets, la bombe atomique a rendu la massue caduque...

Jouer avec l'illusion est le métier de l'illusionniste et chacun, sauf les enfants, n'est dupe. Le spectateur se rassure de l'étrangeté dérangeant l'ordre de la logique en se disant qu'il y a un truc ; on ne sait pas exactement lequel, on ne réussit pas à le découvrir, mais on reste rassuré, seul un truc permet le travestissement de la réalité. C'est du « comme si », du faux-semblant, du virtuellement possible du vrai même s'il n'en est rien.

L'art de l'artificier est un art redoutable. Honorés par les rois, courtisés par les présidents de toutes sortes, les hommes de l'escamotage de la réalité au profit de la virtualité sont nantis de pouvoirs. Ce sont les maîtres de leurs arts, ce sont ses archétypes de la maîtrise. Cet escamotage de la réalité au profit de la virtualité est devenu une chose si commune, si bien aidée par les techniques les plus sophistiquées, si quotidienne, que nous ne nous en rendons même plus compte. Depuis des millénaires, l'homme n'a de cesse de vouloir se préserver de la réalité et pour ce faire, il falsifie le réel. On est en droit de se demander si ce n'est pas l'absence de l'autre ou sa mort qui est à l'origine de l'indispensable de l'illusion...

Avec le virtuel, nous sommes dans une autre constellation ; c'est avec l'aide de la langue anglaise que l'on peut mieux saisir la spécificité du sens de : *Virtual*. *The Virtual* est synonyme de « quasi », de « comme si », sans que ce soit « un as if » francisé sous le terme de « faux-self ». Ça se complique un peu, et pour simplifier les choses, je prendrai un simple exemple ou plutôt une simple.

La culture dont Freud fait un remède contre l'instinct guerrier est elle-même construite du souvenir des guerres passées, du plaisir des guerres jouées, de la répétition des guerres à venir... J'aurais, ailleurs l'occasion de revenir sur les jeux les plus communs comme autant d'expression de véritables combats que l'homme livre à d'autres hommes, au risque bien réel de sa propre vie.

Le Joueur d'échecs et *Vingt-quatre heures de la vie d'une femme* sont deux romans de Stéphane Zweig, contemporain et ami de Sigmund Freud écrits et décrit l'homme qui en temps de paix s'adonne à des jeux qui ne sont que des simulacres d'affrontements guerriers où le joueur devient un « Risqueur » de sa propre vie. Pour l'instant, soulevons délicatement le voile en regardant par exemple le jeu d'Échec non pas comme un simple jeu de stratégie, mais comme une véritable bataille où une armée blanche affronte une autre armée noire afin de mettre le Roi que l'agitation de sa Reine de femme, ou le zèle de ses cavaliers, ou la garde de ses tours, ou les diagonales de ses valeureux fous ne réussissent pas à protéger de la chute « Échec et Mat ». Rien ne ressemble plus à un *état-major* en temps de guerre qu'un échiquier de bois où deux armées s'agitent de manière ordonnée pour la gloire d'une intelligente victoire au risque d'une cruelle défaite aussi honteuse qu'une capitulation et qu'une réédition sans conditions ; les pions guerriers ont été sacrifiés, l'ombre de la mort envahit l'échiquier où les captures sont sans merci. Les risques ont été vains... tout est à refaire pour la prochaine partie.

Alain Rey, dans son « Dictionnaire culturel » nous apprend que le mot, risque est issu du grec « *Rizikon* » qui définit une solde attribuée au soldat grec désigné par la chance. Le risqueur est cet homme-là que l'on retrouve aussi bien sur les champs de courses que dans les stades, les casinos, les cercles de jeu, sur les champs de bataille, dans les états-majors militaires mais aussi politiques, dans la finance et dans l'industrie, enfin partout où la prise de risque reste le moteur premier. Le tout est offert en spectacle puisque la jouissance ne demande souvent qu'à être vu, qu'à être reconnu par l'autre. Les jeux du stade sont assurément partie prenante [ils sont aussi prétextes à paris lucratifs ou ruineux]. Les jeux du stade ne sont que les fidèles descendants des jeux d'arènes dont nous parlions plus haut. Les arènes sont toujours là, soit sous forme de ruines, elles sont là pour nous rappeler l'Antiquité romaine où les gladiateurs venaient se livrer ou être livrés à des combats à mort ; quand elles sont en états ou restaurées les arènes sont les lieux de tauromachies pour le plus grand plaisir des tauromachiques et pour la gloire du beau toréador à qui il arrive parfois de se faire bel et bien encorné. Mourir dans l'arène rend mémorable à jamais. Le Panthéon aussi, tout comme Les Invalides. Les immortels se contentent de la coupole Richelieu ; les immortels ne le sont que de leur vivant, eux !

Qui, plus que le guerrier s'expose de manière constante au Risque. Le risque de mourir est son métier. Le guerrier fait du côtoiement avec la mort sa principale raison d'être au monde. Le Samouraï en est la caricature entièrement

inscrite dans la culture Japonaise. Le Samourai est le modèle de ceux qui ne peuvent concevoir un sens à la vie qu'à la condition extrême de se hasarder à une rencontre avec la mort. Le grand frisson qui accompagne la répétition de la victoire par la mort de l'adversaire est le quotidien atténué du risquer. Je pose ici l'hypothèse que la notion de risque est le plus petit dénominateur commun de toutes les conduites addictives et que les conduites addictives sont le terrain par excellence où se rejouent des affrontements compulsifs avec le risque de tout perdre, y compris la vie. On pourrait objecter à cette hypothèse l'étonnement de voir les jeux d'échecs classés parmi les conduites addictives ; la seule réponse serait une invitation à se rendre dans un club d'échecs et de regarder simplement le comportement des joueurs qui, malgré l'apparente placidité ne parviennent à masquer la charge d'affect dont ils sont l'objet. Plus facilement, je proposerais à cet objecteur de voir ou revoir le chef d'œuvre de Bergman « Le septième sceau », film où le cavalier croise la mort sur une plage maussade et lui demande la grâce de faire une dernière partie d'échecs qui déciderait de l'issue de la mission de la mort ou du moins la retarderait. Risquer sa vie reste le seul artifice possible pour avoir la force de rester en vie ; un singulier paradoxe qui permet peut-être de mieux se tenter d'aborder la clinique des conduites dites addictives et des va-t-en-guerre de tout acabit.

LA GUERRE ET LE JEU ; LA STRATÉGIE ET LE RISQUE. LA MORT.

La proximité fondamentale des trois situations se précise : la guerre et les considérations qu'elle engendre la virtualité guerrière dans les jeux et en particulier aux jeux d'échec participent d'un point de liaison : la mort, une mort dont la jouissance ne s'exclue pas. La majorité des conduites passionnelles ont pour point commun cette façon de côtoyer la mort, de la frôler en jouant d'une esquivé la plus tardive possible afin de l'éviter pour mieux l'affronter de nouveau, de plus belle, le plus tôt possible.

Nul ne peut s'essayer au jeu d'échec sans avoir une stratégie, la plus bécotieuse soit elle ; le jeu d'échec est même par définition un jeu de stratégie où le joueur se doit d'anticiper le maximum de coups à l'avance, tout en tentant de deviner la stratégie de l'adversaire.

Le mot stratégie tire son origine de deux mots grecs : *stratos* qui signifie armée, et *agein* qui se traduit par conduire ; conduire une armée... le langage parle comme dans un livre. Conduire une armée est ce qui fait du joueur un véritable chef d'état-major voulant protéger son Roi de tout encerclement fatal. Le chef d'état-major a toute une armée à diriger, à orienter, à placer sur les champs de bataille ; le joueur d'échecs n'a lui, que seize pièces à faire mouvoir sur un échiquier de soixante-quatre cases. Une guerre en modèle réduit, mais avec le même acharnement à vaincre l'autre le plus glorieusement possible, sans subir trop de dégâts.

Aux jeux de cartes, le baccara est surnommé «le jeu des rois», les échecs sont «le roi des jeux» bien que le jeu de Go participe de la même notoriété venue d'Asie. *La joueuse de Go* de la romancière Shan Sa montre sans artifice l'intrication entre la guerre (sino-japonaise) et le jeu de Go qui en est le filigrane. Les grandes guerres sont qualifiées de « choc des titans ». Chacune de ces expressions traduit un sentiment de force et de toute puissance, tout comme le guerrier et le joueur éprouvent ce même sentiment, lors de la victoire. Exaltation et toute puissance sont les fruits de la victoire et l'on se remémore les débordements pulsionnels qui sont habituellement l'écot que le vaincu doit supporter de mauvaise grâce.

Ceux qui se vouent à ces activités ludiques ou guerrière, je les nommerai les « Risqueurs », néologisme imposé pour décrire la particularité de ces problématiques qui ne s'organisent pas autour du complexe d'œdipe et de la castration. La problématique du joueur et du guerrier s'organise, elle, autour de l'affrontement et de l'esquive face à l'impensable de la mort. Nous exposerons ailleurs ce qui peut fonder la psychogenèse de ces sujets, signalons ici simplement la particularité de l'histoire de ces grands hommes qui ont traversé l'histoire en la marquant de leurs sceaux. On retrouve par exemple chez Hitler, Napoléon, Jules César, Alexandre le grand, et j'en passe, une spécificité de la position paternelle : le père mort précocement, souvent d'une mort violente, et envers qui la mère énonce sa désalliance pour porter son souci à la réussite glorieuse du fils égal des dieux... mais cela mérite un tel développement et une telle analyse que le lieu de cet écrit ne serait pas assez.

J'avancerai pour l'instant, la simple évidence que ces sujets naviguent sur le fil du rasoir. Sur ce point exquis qui se trouve juste entre la vie et la mort, sur un espace dont ils ne peuvent se départir. Un espace où ce n'est pas vraiment la simple vie, où ce n'est pas vraiment la mort toute nue, mais un entre deux, un entre la gloire de la suprématie et la honte de la résignation.

Le joueur de poker quitte la table, celui de la roulette quitte le casino, celui d'échec son club, avec comme unique pensée compulsive : « Je vais me refaire, ce n'était pas mon jour, j'avais une mauvaise main, mais demain je vais me refaire, je n'abandonne pas, je ne lâche pas prise, demain sera le jour de ma victoire ».

Celui qui a perdu une bataille (tiens ! Encore un jeu d'enfant que j'avais oublié, le jeu de bataille, avec aussi le roi, la reine, l'as, le valet, les petites cartes qui ne font pas figures), donc celui qui a perdu une bataille se rassure en se disant qu'il n'a pas perdu la guerre ; lorsqu'il perd la guerre et signe sa réédiction qui se présente surnoisement comme « un traité de paix », il consentira aux pénalités dues par les vaincus, à ces frais de guerre qui incluront aussi bien une parcelle de territoire, que des biens, que l'estime des femmes amères du repos du guerrier. Les nouveaux maîtres, les vainqueurs seront estimés à leurs justes valeurs...

Cependant le vaincu revanchard pensera aussitôt le traumatisme passé à se remettre en selle pour oublier l'âcreté de sa défaite et de sa débâcle. Se recoudre pour en découdre de nouveau, telle, est l'éternelle répétition du même scénario. Lorsqu'il s'agit d'un simple jeu, mais peut-on qualifier un jeu de simple maintenant, c'est du pareil au même : une partie ou la totalité de ses biens se sera volatilisée et le doux regard de Chimène prendra des allures de chimères. C'est là que conceptualiser la « compulsion à la répétition » se révèle indispensable. Freud écrit en 1920 dans la cinquième partie de *Au-delà du principe de plaisir* : « Pour ce qui est du jeu chez l'enfant, nous croyons comprendre que si l'enfant reproduit et répète un événement même désagréable, c'est pour pouvoir, par son activité, maîtriser la forte impression qu'il en a reçue, au lieu de se borner à la subir, en gardant une attitude purement passive ». Tel est le cas du joueur qui n'a de cesse de se remettre à l'épreuve d'une nouvelle perte, au risque de gagner de nouveau. Je ne signifie pas là un travail du masochisme bien qu'il soit convenu d'en parler chez le joueur et le guerrier.

Mais, paradoxalement, la victoire ne signifie pas une baisse du quantum d'affect et le plaisir de la victoire n'est pas au service du principe de plaisir ; bien au contraire, la victoire produit une surcharge d'excitation, une exaltation, toutes deux au service du principe de déplaisir. La « Française des jeux » a finement mais aussi, forcée par les circonstances organisé un suivi psychologique pour les heureux gagnants plus riches que riches. Il en va de même pour les glorieux vainqueurs d'une bataille qui perdent alors toute mesure et se livrent à des exécutions sommaires, des viols, des pillages du vaincu, que jamais en temps normal, ils n'auraient pu se permettre, ni s'imaginer le faire.

Nous pouvons être naïvement surpris de voir le joueur qui a gagné la partie et remporté une victoire dépassant toutes ses espérances, déclarer qu'il s'apprête à rejouer, qu'il ne renonce pas au risque de risquer de nouveau ; c'est exactement là l'essence du joueur et du guerrier, cette compulsion à pousser encore plus loin les limites de l'entendement possible. C'est dans la répétition du jeu de la bobine que l'enfant avait trouvé son plaisir, son plaisir de maîtriser l'absence et le vide occasionné par la perte. Il serait fallacieux d'avancer que la retrouvaille métaphorisée par la saisie de la bobine puisse clore le jeu. La jubilation éprouvée cède la place à l'impérieuse nécessité de recommencer le jeu. C'est dans ce même texte, on le sait, que Freud introduit explicitement la pulsion de mort, bien que l'on puisse en trouver les prémisses dans *Pulsion et destins des pulsions* dès 1915.

Identique est le stratagème du joueur et du guerrier, ce stratagème qui consiste à cette compulsion à la répétition. Si le *Da* émis par l'enfant servait à le combler, à le satisfaire, à le rassasier, à remplir la fonction du principe de plaisir qui est avant tout de réduire à zéro le seuil d'excitation, l'enfant cesserait de jouer. Eh bien non, au contraire, une fois l'objet récupéré, un seul but : le rejeter au loin, *fort*, fort loin du regard pour avoir le suprême délice de retirer sur la petite

ficelle et de voir réapparaître l'objet à rejeter de nouveau et ce jusqu'à l'épuisement ou l'ennui.

L'acte de remiser, de rejouer, de reprendre un toxique, de répéter une situation d'où le risque n'est jamais exclu, de retrouver un exutoire à l'exercice de sa passion, est identique chez le guerrier conquérant ; il faut à ce dernier repousser infiniment les frontières de sa quête. Toujours plus loin, il s'agit bien d'aller toujours plus loin : Alexandre le grand ne renonçant qu'aux frontières de la Chine pour mourir quelques temps plus tard sans assister au démembrement de son empire ; Jules César se faisant assassiner avant que son empire soit divisé¹ ; Napoléon se perdant dans la conquête de la Russie avant que de connaître l'exil et la mort ; Hitler commettant la même erreur et s'abîmant sur les deux fronts avant de se résoudre au suicide ; cette soit jamais désaltérée de conquête guerrière a fait et fait toujours les délices des nécrophiles. L'histoire n'est qu'autre qu'un éternel recommencement et chaque guerre cache les précédentes : « Un instinct ne serait que l'expression d'une tendance inhérente à tout organisme vivant et qui le pousse à reproduire, à rétablir un état antérieur auquel il avait été obligé de renoncer, sous l'influence de forces perturbatrices extérieures. »⁸

Certes, la victoire donne lieu à une satisfaction au service du principe de plaisir, une satisfaction d'avoir ramener la tension à son minimum, à cet epsilon, à ce presque zéro car le zéro n'est qu'un électroencéphalogramme plat. Tel est la force motrice qui agite le joueur comme le guerrier, s'approcher le plus possible du zéro de la vie, frôler la mort en tentant d'y échapper, d'atteindre cet epsilon qui provoque inmanquablement une poussée pulsionnelle ; tel est le moment du risque qui ne demande qu'à se répéter et qui offre aux jeux comme aux guerres une déraisonnable satisfaction libidinale.

Il est risqué de risquer. C'est dans la définition même du mot que, d'emblée les suites à prévoir à la suite de ce moment d'exaltation né de la prise de risque, ne sont pas toujours celles que l'on espérait. La défaite, « le, être défait » entre dans les calculs de probabilité qu'un stratège ne doit jamais méconnaître. Nos écoles militaires l'enseignent bien, puisqu'il existe aussi une stratégie de la retraite, une façon de se replier en reculant sans perdre trop d'effectifs. Le « sauve qui peut » signe l'absence de clairvoyance, « ce, sauve qui peut » dénonce la débâcle et la mort. La « retraite ordonnée » diminue les pertes et sauve l'honneur ou la mise. Le joueur comme le guerrier doivent anticiper le moment de la reconnaissance de la défaite réduisant ainsi la perte. Le va-t-en-guerre et le flambeur s'assurent de leur consommation. Ainsi va l'art de la guerre, ainsi va l'obligation de raison dont le joueur ne doit jamais se départir. Sauver la mise... !

Ce moment, même prévu et préparé, ne sera jamais facile ; une réédition ou pire, une capitulation ne sera qu'un moment de honte pour le vaincu. C'est ainsi que Yoshijiro Umezu écrira après sa signature des actes de capitulation du Japon,

8. S. Freud, *ibid*

le 2 septembre 1945 : « Je n'ai jamais vécu un tel moment de honte et d'humiliation... ». Le puissant Japon venait de perdre définitivement la guerre contre la Chine et contre les Alliés ; c'est le général Mac Arthur qui sera face à lui à bord du Missouri, navire amarré au large de Tokyo. C'est ce même général Mac Arthur qui, quelques instants plus tard, sabrera le champagne et jouira de la victoire, du triomphe, avec les autres co-signataires dont Hsu Yung-Ch'ang, le représentant officiel de la Chine.

Les « Banzaïs » se sont tus, « les hara-kiri » sont légions ; entre-temps, les « kamikazes » sont morts. Les bombes larguées sur Hiroshima et Nagasaki avaient à elles seules eu raison du Japon et de ses conquêtes nationalistes qui firent des millions de morts civils et militaires. Les guerres du Pacifique furent peut-être les plus meurtrières des guerres et sont pourtant peu présentes à nos esprits. Elles le furent aussi à l'esprit de Sigmund Freud lorsqu'il aborda son analyse sur la guerre. Il avait pourtant 14 ans lors de la première guerre sino-japonaise et il n'ignorait pas non plus les massacres de NanKin. Des délégations chinoises avaient suivi celles du Japon dans l'appartement de la Bergstrasse pour des problèmes de traduction de l'œuvre de Freud en chinois et en japonais. Pas un mot de Freud pourtant, du moins officiellement. Si les bombes atomiques larguées au-dessus d'Hiroshima et de Nagasaki sont venues masquer et supplanter dans notre esprit les débordements nippons en Mandchourie, Freud ne les prévoyait pas. Elles avaient à elles seules eu raison des soldats japonais et des conquêtes nationalistes qui firent des millions de victimes. Cependant, Freud savait l'incident de Mudken, en 1931, qui déclencha une agression sans pareille de la part des Japonais.

Un massacre aussi bien de civils que de militaires allait bouleverser l'empire chinois. En 1942, le général Yasuji Okamura allait obtenir de L'empereur l'autorisation de lancer l'opération : « tue tout, pille tout, brûle tout » contre les chinois. Le débordement pulsionnel permis et même recommandé, donna lieu à des exactions indescriptibles. Il était alors permis au soldat d'exercer librement sa toute puissance, d'éprouver l'impensable de la jouissance du tout permis. Nos mémoires sont hantées par l'évocation des chambres à gaz du nazisme, elles ignorent que les mêmes chambres à gaz fleurissaient en Mandchourie ; une chambre à gaz en cache une autre ; un camp de concentration n'est que le « souvenir-écran » de centaines de camps qui l'ont précédé et de centaines qui vont lui succéder. Et ce dans le meilleur des cas ; on voit aussi des mécanismes de défense tels que la « dénégation » ou pire « le déni » se mettre en place au vu et au su de tous. Les révisionnismes naissent-ils du « refoulement », de la « dénégation » ou du « déni ». Tout « ça » peut dépendre de tout !

Est-ce un effet de perversion, celui de la « culpabilité surmoïque » ou de la « psychose à expression déficitaire » ?

Un continent cache l'autre, une période efface les meurtrissures des autres, une religion se cache derrière les exactions d'autres religions, une idéologie se

sert de l'autre pour la désigner à la vindicte populaire, à la vindicte de son propre principe de conscience.

L'humain trop humain se laisse aller à l'éprouvé de sa propre gloire, à l'ivresse de sa toute puissance. « Là où le blâme de la part de la collectivité vient à manquer, la compression des mauvais instincts cesse, et les hommes se livrent à des actes de cruauté, de barbarie, de perfidie, de trahison et de brutalité, qu'on aurait crus impossibles, à en juger uniquement par leur niveau de cultures », je cite Freud au milieu de son texte sur les considérations actuelles sur la guerre et sur la mort ; ce texte qui ne nous a pas quitté un seul instant dans cette réflexion, dans cette pensée du Penseur de Rodin se penchant devant l'Arc de Triomphe de la place de L'Etoile.

Nous avons vu tout au long de cette excursion qui aurait pu être bien plus longue, comment l'architecture qui est comme la sculpture un des piliers de cette culture pouvait être perçue comme une apologie des mauvais instincts organisés sous le sceau de l'esthétique urbaine. N'en déplaise à Picasso, Guernica ne doit pas nous permettre d'oublier l'inquisition chrétienne espagnole du XVII^e siècle.

Nous avons vu aussi, comment l'homme pour se détendre prend un grand plaisir à appuyer sur toutes les détente d'armes ; qu'elles soient réelles ou virtuelles ; comment les jeux en ligne qu'ils soient de guerre, de stratégie ou de simple divertissement familial remplacent bruyamment les jeux dits classiques ; et que tous ne sont que la virtualisation d'une activité pulsionnelle qui répète inlassablement le destin de la pulsion. Celui de risquer la mort pour rester en vie, celui de côtoyer cet epsilon si proche de la mort mais qui ne fait que la préfigurer.

Le Risqueur risque comme il respire, le joueur joue comme il vit, le guerrier tue pour de vrai.

Un train peut en cacher un autre...

Éric TOUBIANA

87, quai de la Gare

75013 Paris

Eric Toubiana – *La Guerre est-elle un jeu ?*

Résumé : Les bruits de la guerre rendent-ils sourds les humains. Freud fondait sa médication prescrite à la Société Des Nations sur l'importance de la culture comme ultime rempart contre la pulsion guerrière des hommes. L'analyse des avatars de la culture affaiblit l'espérance freudienne.

L'architecture des beaux quartiers de *la plus belle ville du monde*, Paris, dénonce l'omniprésence d'une apologie et d'une nostalgie guerrière. Nous côtoyons ses ombres portées en voulant ignorer cette évidente construction culturelle. Les activités ludiques peuvent,

elles aussi, être marquées par la même inscription pulsionnelle : une oscillation entre les mécanismes de liaison contribuant à la constitution de la psyché et les mécanismes de déliaison figurant la destruction de l'homme par l'homme, sont l'œuvre de la pulsion. Le jeu tout comme la guerre sont des représentants-représentations assujettissant l'humain.

Du jeu des osselets aux jeux en ligne, la mort marque par son empreinte. De la distraction envisagée naît la destruction désirée. Le Jeu est une métaphore de l'affrontement guerrier. La compulsion répétitive qui signe et influe le jeu comme la guerre. La culture participe à son achèvement...

Mots-clés : Culture – Guerre – Jeu – Répétition – Pulsion.

Eric Toubiana – *****

Summary : The noise of war often makes human beings deaf. Freud based the medicine he prescribed to the League of Nations on the importance of culture as the last rampart against man's destructive warring drives. An analysis of the avatars of culture somewhat undermines the hopes Freud expresses here. The architecture of the smartest districts of *the world's most beautiful city*, Paris, decries the omnipresent apology and clear nostalgia for war. We rub shoulders with such shady reminders almost daily, while seemingly managing to ignore the cultural construction they voice. Even more light-hearted activities bear witness to the presence of similar drives – the drives are characterised by the oscillation between bonding mechanisms involved in the make-up of the psyche and mechanisms destroying those bonds at work in man's destruction by fellow man. Games, like war, are both representative and representations of the subjection of man. From playing jacks to on-line gaming, death leaves its imprint. From the distraction anticipated is born the destruction desired. Games are but a metaphor for sparring and conflict. Repetitive compulsions characterise and influence both. Culture finishes the job off...

Key-words : Culture – War – Game – Repetition – Drive.

La notion de « guerre juste » à l'épreuve des exemples contemporains

Nader Barzin

« Existe-t-il une guerre juste ? » : ainsi s'intitulait le colloque organisé en octobre dernier à Paris, qui nous proposait de réfléchir sur ce thème. Bien que la question soit posée au présent, la plupart des réponses ont été formulées au passé. Plus que de la psychanalyse, c'est une question qui relève de la philosophie et de la morale. La notion de justice est parfois définie comme le fait de donner à chacun ce qui lui revient. Dans ce contexte, une conduite morale doit être partagée au sein d'une communauté culturelle, religieuse, civile, ou philosophique. Au sein de notre société, par exemple, il ne serait pas juste de couper la main d'un voleur.

La tentation est grande de faire référence à des penseurs comme Saint Thomas d'Aquin, Jean Bodin ou bien Francisco Suárez, qui définissent en scolastique chrétienne les conditions de la guerre juste : autorisée par la foi et la raison, nécessaire, défensive et obéissant à des conditions éthiques. Mais les conditions de notre XXI^e siècle sont bien différentes de celles du treizième ou seizième siècle. En effet, nous vivons dans une époque où une multitude de situations, mentalités et de croyances coexistent, qui reflètent pour certaines des caractéristiques bien anachroniques.

La tentation existe aussi, de passer en revue, comme l'a réalisé de façon impressionnante Kenneth Waltz¹, les théories autour du comportement humain, de la structure des États et du système international. Chacun de ces facteurs peut expliquer, au moins théoriquement, le « pourquoi » de la guerre, même si la question de « justesse » n'y trouve pas sa réponse. Par ailleurs, il risque d'y avoir un

1 Waltz, Kenneth, *Man, the State, and War : a Theoretical Analysis*. Columbia University Press, NY, 1954.

amalgame entre différents types de guerre qui ramènent les conclusions à des généralités.

Le parti pris dans cet article est de traiter ce sujet à travers l'exemple des guerres courantes. Même s'il est toujours difficile pour des penseurs de commenter le présent, et même si, puisqu'il s'agit de commenter des actes de violence, une analyse risque de ne pas convenir à un des partis engagés et de susciter des sanctions. Même si à l'époque actuelle, différents types de guerres coexistent – la guerre civile du Kenya ou celle du Soudan n'a rien à voir avec la guerre d'Irak par exemple – et enfin, même s'il est difficile de porter un regard sur les conditions existantes sans faire abstraction de soi et sans bénéficier du recul de temps.

L'ambition de cet article est de montrer que des mécanismes et modes de décision conduisant des États à entrer en guerre de nos jours suffisent à éliminer, chez l'auteur, un jugement moral sur la « justesse » de tels actes. Cependant, le lecteur restera libre de son jugement quant à la justesse des guerres actuelles.

La très grande majorité des guerres actuelles dans le monde sont des guerres interethniques. Pour ne pas prendre le risque de tomber dans des généralités, et pour traiter des guerres sur lesquelles, malgré leur contemporanéité, nous disposons de relativement plus de données, le cadre d'analyse est ici limité à des guerres entre États-nations. Pourtant, il est vrai, dans bien des cas, que les guerres interethniques peuvent engendrer des atrocités plus importantes que les guerres entre nations, à l'image du génocide du Rwanda en 1994, ayant fait d'après l'ONU plus de huit cent mille morts en seulement trois mois – soit un nombre huit fois supérieur aux victimes des bombardements de Hiroshima et Nagasaki combinés.

LA PSYCHANALYSE : EXPLIQUER OU JUSTIFIER LA GUERRE ?

L'hypothèse même qu'une pulsion individuelle puisse expliquer une action collective est épistémologiquement erronée. Dans le meilleur des cas, il faut passer par l'intermédiaire d'une communauté² qui posséderait les mêmes désirs destructeurs que chacun de ses membres, et prêter à cette communauté une intentionnalité homogène et consciente, ainsi que les moyens d'action collective pour la réaliser. Ensuite il faut émettre l'hypothèse, difficilement justifiable, que les dirigeants d'une telle communauté mettraient en œuvre le souhait de ses membres. La validité d'une telle hypothèse a été remise en cause par Peter Gourevitch³ qui, au contraire de Waltz, démontre dans quelle mesure c'est plutôt la struc-

2. Anderson, Benedict, *Imagined Communities : Reflections on the Origins and Spread of Nationalism*. Verso, NY, 1983.

3. Gourevitch, Peter, *International Organization*, « The Second Image Reversed: the International Sources of Domestic Politics 32 : 4, 1978

ture internationale qui affecte la vie politique domestique et non l'inverse. Il soutient que deux variables internationales, la distribution de l'activité économique et la richesse, influencent les types de régimes domestiques ainsi que les coalitions au sein de, et entre, les États.

Considérer des désirs, ou des pulsions individuelles, pour expliquer les actes de guerre est donc erroné. Cela supposerait non seulement qu'une communauté puisse posséder les mêmes pulsions, désirs – ou absence de désir – que l'ensemble de ses membres de manière homogène, et que le bénéfice de l'action de guerre trouve sa finalité dans l'acte même. Les combattants, dans les guerres interétatiques, ne sont pas les mêmes que les décideurs. Freud lui-même n'a jamais utilisé des arguments psychanalytiques pour expliquer le phénomène de la guerre. Il a d'ailleurs, en 1932, dans sa correspondance avec Einstein – « Pourquoi la guerre⁴ » – posé, comme Machiavel, la question de *l'intérêt* dans la conduite de la guerre. Cela dit, les théories de la psychologie de groupe, de l'agression du surmoi et de l'identification projective ont bien été utilisées dès les années 1920 pour gérer ce que l'on appelle les « relations publiques ».

La psychanalyse n'est alors pas utile pour expliquer le phénomène de la guerre, mais les théories psychanalytiques ont été, dès le début, utilisées pour créer le consentement nécessaire à l'acceptation de telles décisions en « gérant » l'opinion publique. C'est d'ailleurs grâce aux idées de Freud, et par l'initiative de son beau-frère, qu'une telle utilisation des principes psychanalytiques est devenue possible pour les gouvernements, en commençant par celui des États-Unis d'Amérique. Edward L. Bernays est devenu, durant les années 1910, et alors même que Freud continuait à perfectionner ses théories, l'un des pionniers des « relations publiques » les plus influents aux États-Unis. Né en 1891 à Vienne, Bernays avait deux liens familiaux avec Freud : sa mère était la sœur de Freud et son père le frère de la mère de Freud. Il devient l'architecte précurseur des techniques modernes de la propagande, qui ont aidé de manière dramatique à consolider le lien entre les théories de psychologie de foules avec celles de persuasion politique et commerciale.

Durant la Première Guerre mondiale, Bernays servira le puissant appareil de propagande américaine, le « *U. S. Committee on Public Information* », qui a, dès 1917, vendu le concept de la guerre avec le slogan « *Make the World Safe for Democracy* » : c'est sur cela que s'est construite la stratégie de marketing des guerres futures. Durant les années vingt, Bernays étendra son approche au domaine commercial en liant les campagnes de ventes de *corporations* et les causes sociales populaires. Engagé par l'« *American Tobacco Company* », il réussira à persuader les manifestants des droits de la femme à New York de porter

4. Freud, Sigmund, *Pourquoi la guerre ?* Correspondance entre Albert Einstein et Sigmund Freud. Il s'agit de la version éditée à l'initiative de l'Institut International de Coopération Intellectuelle – Société des nations, en 1933.

des cigarettes *Lucky Strike*, allumées comme les « torches de liberté ». Les écrits de Bernays seront d'ailleurs utilisés plus tard par Joseph Goebbels, le ministre de la propagande de Hitler⁵. Au début des années cinquante, il orchestrera des campagnes de déstabilisation politique en Amérique latine, qui accompagneront notamment le renversement du gouvernement du Guatemala, main dans la main avec la CIA⁶. Dans les années cinquante, Bernays forme les leaders politiques à l'utilisation des médias et à l'avantage particulier issu de l'utilisation de symboles visuels comme instruments de « l'ingénierie de consentement » (*engineering of consent*). Bernays, qui vivra plus que centenaire à Cambridge, Massachusetts, fut parmi les premières personnes à tenter de manipuler l'opinion publique en utilisant la psychologie de l'inconscient, et fut désigné par le *Life Magazine* comme un des cent Américain les plus influents du XX^e siècle.

On pourra prendre la mesure de l'influence des idées de Bernays en se rappelant la percutante remarque d'Alex Carey, suggérant que « trois phénomènes d'une considérable importance politique ont défini le vingtième siècle⁷ » Le premier, disait-il, est « la progression de la démocratie », notamment par l'extension du droit de vote et le développement du syndicalisme ; le deuxième est « l'augmentation du pouvoir des entreprises » ; et la troisième est « le déploiement massif de la propagande par les entreprises, dans le dessein de maintenir leur pouvoir à l'abri de la démocratie ». Une des spécificités du vingt-et-unième siècle semble être la visibilité de l'extension de ce troisième phénomène aux gouvernements « non autoritaires ». Même si la propagande politique n'est pas née dans les régimes totalitaires, mais au cœur même de la démocratie libérale américaine, son utilisation par des gouvernements « non autoritaires » à l'heure de la globalisation prend une dimension bien plus importante.

JUSTIFICATION DE LA GUERRE

Le linguiste Noam Chomsky met bien en lumière les mécanismes modernes d'utilisation des moyens de création du consentement et de manipulation de l'opinion publique : c'est l'aboutissement de ce que Bernays avait amorcé

5. Ewen, Stuart, *Captains of Consciousness: Advertising and the Social Roots of the Consumer Culture*, McGraw Hill, NY, 1976. Voir aussi Bernays, Edward, *Crystallizing Public Opinion* (1923); *Propaganda* (1928); *The Engineering of Consent* (1947); et son autobiographie, *Biography of an Idea: Memoirs of Public Relations Counsel Edward L. Bernays* (1965).

6¹ Ce coup d'État marque le début d'un bain de sang qui fit plus de 100 000 morts dans ce pays au cours des cinq décennies qui suivent ; voir Baillargeon, Normand, « Préface », *Propaganda : comment manipuler l'opinion publique en démocratie*. Éditions La Découverte, Paris, 2007 (traduction française de *Propaganda*, 1928), et p. 23.

7 Carey, Alex, *Taking the Risk out of Democracy: Corporate Propaganda versus Freedom and Liberty*, University of Illinois Press, Chicago, 1997.

dès le début du siècle dernier⁸. Il souligne les liens entre d'une part l'industrie des médias et du divertissement et d'autre part les grands groupes économiques et financiers du pays, qui par un effet de concentration capitalistique ont pris le contrôle de la majorité des organes de presse écrite et télévisée. L'ère des déclarations de principe proclamant l'indépendance des journalistes d'enquête est bel et bien révolue, compte tenu de ce poids réduit à un oligopole de cinq acteurs que « sont » les médias aux États d'Amérique. General Electric (propriétaire de NBC le groupe Time Warner-AOL, Rupert Murdoch, propriétaire de Fox News, l'empire Turner à l'origine de la chaîne mondiale CNN d'informations en continu, et le conglomérat lié à Columbia Broadcasting System. De plus en plus on peut trouver de telles concentrations au sein de la France, de l'Italie et d'autres pays européens.

Sans tomber dans le travers d'une théorie du complot qui retirerait toute crédibilité à son travail, Chomsky développe une thèse simple. Le journaliste, évoluant dans des entreprises contrôlées par ces grands groupes, peut passer l'ensemble de sa carrière dans l'illusion d'une liberté d'expression. Tandis que les sources d'information, les canaux de distribution et les consignes rapportées par les rédacteurs en chef à travers les politiques éditoriales, relie l'environnement dans la perspective d'un consensus moral soucieux de ne pas égratigner la sphère politique, les lobbies et l'« opinion publique », dont on peut synthétiser de manière stéréotypée la représentation par l'électeur conservateur dont il convient de ne pas choquer.

Cette analyse laisse apparaître l'image donnée par les médias au public des événements de la guerre du Viêt-Nam, ainsi que leur poids considérable dans les dénonciations des exactions, par ailleurs très souvent réelles, commises dans les pays du bloc communiste pendant la guerre froide : les médias ont participé activement à la lutte contre le communisme auprès de leur lectorat. Dans le même temps, les massacres touchant les populations civiles, soutenus par les opérations noires de la CIA en Amérique centrale (Honduras, Nicaragua) sont traités par des formulations choisies dans les articles, par ailleurs très peu nombreux.

La même logique applique le modèle de propagande à la Guerre du Golfe de 1991, à l'invasion de Panama par les forces américaines en 1989 – opération « *Just Cause* » (la cause juste) qui a conduit à l'éviction du général Noriega, comme on peut le lire dans une édition révisée du livre de Chomsky en 2003–, à l'invasion de l'Irak dans le cadre de la guerre contre le terrorisme.

Les cas des deux guerres actuelles – l'invasion de l'Afghanistan et de l'Irak par les États-Unis – revêtent un intérêt particulier. Suite à l'acte terroriste sur les tours de *World Trade Center* du 11 septembre 2001, le gouvernement américain a pu trouver une légitimité pour occuper ces pays dans une perspective

8. Chomsky, Noam, *La Fabrique de l'opinion publique : la politique économique des médias américains*, Le Serpent à plumes, Paris, 2003.

de « guerre juste ». L'Afghanistan, car le chef d'Al Qaida semblait s'y être caché (la justification première étant qu'Al Qaida aurait fait tomber les tours), et l'Irak, car le pays aurait disposé d'armes de destruction massive. L'idée étant que, si par un mécanisme imaginaire ils se coalisaient, une prochaine attaque sur New York pourrait être plus dévastatrice. Même si, ni le chef d'Al Qaida ni les armes de destruction massive n'ont été trouvés à ce jour, l'effort essentiel qui, dès le départ, se concentrait sur l'Irak pétrolier, semblait, au moins aux yeux de l'opinion américaine, comme justifié.

JUSTIFICATION DE GUERRE PRÉVENTIVE

Avec la « guerre contre le terrorisme » en Irak et en Afghanistan, la justesse, ou en tout cas la justification d'une telle initiative « préventive » pour le public était créée – sans même que ce public se souvienne qu'une vingtaine d'années auparavant, c'était les États-Unis mêmes qui avaient recruté des islamistes radicaux dans plusieurs pays pour en faire une force militaire et terroriste, afin de faire face à l'invasion soviétique en Afghanistan. De la même façon, ce public ignore le fait qu'en Irak, lors de la guerre sanglante avec l'Iran durant les années 80, les États-Unis avaient lourdement fourni en armes Saddam Hussein – ainsi que les Iraniens d'ailleurs⁹ – pour faire durer le conflit et affaiblir les deux membres de l'OPEP en même temps.

La justesse de la guerre en Irak a été d'autant plus facile à légitimer que, relativement, il n'y a pas beaucoup de morts du côté américain – moins de quatre mille, ce qui est loin des chiffres du Viêt-Nam. Du côté irakien, non seulement il n'existe pas de chiffre exact, mais qui plus est, personne ne semble même s'y intéresser. En ce qui concerne le coût de cette aventure, il est vrai que les cinq cents milliards de dollars dépensés par le gouvernement américain à ce jour – l'argent des contribuables et citoyens qui aurait pu servir à construire des hôpitaux ou des écoles – ont été transférés à l'armée, et à des entreprises comme Halliburton qui avaient soutenu l'élection du Président américain.

Le choix de tel ou tel signifiant dans le cas de la guerre d'Irak, en comparaison, par exemple, avec l'Occupation de la France sous le nazisme est en soi intéressant. Dans les deux cas, certains combattants étrangers luttèrent contre les forces de l'occupation. Ils étaient considérés, dans le deuxième cas, comme des « résistants ». Alors que lors d'un effort similaire en Irak, les combattants sont présentés par les médias comme des « terroristes ». La même différence se retrouve dans la désignation des nations qui soutiennent l'action américaine. Ceux qui la soutiennent ont le privilège d'être des membres de la « commu-

9. Inouye, Daniel K. & Hamilton, Lee, H., *Report of the Congressional Committees Investigating the Iran-Contra Affair*, Times Books, New York. 1988.

nauté internationale » et les autres demeurent en dehors de cette « communauté » à géographie variable.

Le même raisonnement s'applique au statut des « États voyous » : la Libye avait été, jusqu'en 2003, sur la liste américaine des « États voyous », aux côtés de l'Iran, la Corée du Nord, la Syrie, et l'Irak¹⁰. Le colonel Kadhafi, au pouvoir depuis 1969, a, jusqu'à récemment, été considéré comme un sponsor du terrorisme avec certaines preuves à l'appui. Mais depuis qu'il s'est sensiblement rapproché des Américains, il a conquis par-là même le droit à la technologie nucléaire.

Le risque principal de ces utilisations arbitraires de signifiant et de terminologie, et surtout de la chute impressionnante de l'indépendance des médias, est que l'accès aux points de vue neutres n'est pas accessible aux citoyens. Une communauté risque, en quelques mois, d'être désignée comme un ennemi potentiel. Dès lors, une action militaire « préemptive » peut être déclenchée contre elle, avant même que la « justesse » d'une telle action soit mise au débat.

La différence entre les notions même de « préemptive » et « préventive » semble avoir été sujet à confusion dans la communication sur les interventions militaires récentes – surtout celles qui sont depuis quelques années en cours de préparation. Une frappe préventive peut intervenir par exemple : si des avions traversent l'Atlantique pour bombarder les États-Unis, les États-Unis peuvent les abattre avant même qu'une bombe ne soit lâchée, et attaquer les bases d'où les avions ont décollé. La frappe préventive est la réponse à une attaque en cours ou imminente. D'après Chomsky, la doctrine de guerre préventive signifie que les États-Unis – et eux seuls – ont le droit d'attaquer tout pays qu'ils estiment être un concurrent potentiel. Alors, si les États-Unis affirment, quelles qu'en soient les raisons, que quelqu'un représente une menace, ils sont en droit de l'attaquer¹¹. La doctrine d'une guerre préventive fut annoncée explicitement dans la *National Security Strategy* en septembre 2002.

L'apport des médias est dans la « justification » de cette menace, et pour contourner les lois internationales, qui sont explicites sur ce point. La Charte des Nations unies, au paragraphe 4 de son Article 2, interdit expressément aux États Membres de recourir à la menace ou à l'emploi de la force contre tout

10. À la fin des années 90, l'administration américaine considérait comme États voyous la Corée du Nord, le Pakistan, l'Irak, l'Iran, l'Afghanistan et la Libye. Le Pakistan a été retiré de la liste américaine après la coopération de ce pays suite aux événements du 11 septembre 2001. L'Afghanistan a été supprimé de cette liste après à l'invasion de ce pays par les États-Unis. De la même manière, l'Irak a été supprimé de cette liste depuis l'invasion anglo-américaine en 2003. La Libye a été retirée de cette liste après les concessions de Mouammar Kadhafi et « le pas fait vers une démocratisation » selon le gouvernement américain. Plusieurs autres États comme Cuba, le Soudan ou le Venezuela sont parfois cités par l'administration américaine comme étant des États voyous. Depuis les attentats du 11 septembre 2001, le concept a évolué en « axe du Mal », expression apparue chez le Président George W. Bush le 29 janvier 2002.

11. Chomsky, Noam, *Le Grand Soir Info*, « L'Irak n'est qu'un test », 6 avril 2003.

État. Seules deux exceptions sont autorisées : la légitime défense visée par l'Article 51, et les mesures militaires permises par le Conseil de sécurité en vertu du Chapitre VII. Cela pourrait expliquer la stratégie des États-Unis pour faire passer le dossier nucléaire iranien de l'AIEA (Agence Internationale de l'Énergie Atomique, une agence technique) au Conseil de Sécurité de l'ONU.

L'Irak est le premier cas de l'application de cette doctrine. Le pays était perçu, après des années d'affaiblissement depuis la première guerre du Golfe, comme une cible très facile et sans défense. Les Américains avaient présumé que la société s'effondrerait, et qu'ils prendraient le contrôle du pays, mettant en place le régime de leur choix et y installant des bases militaires. Si l'opération en cours réussit, alors les législateurs internationaux et les intellectuels Occidentaux parleront d'une nouvelle norme dans les affaires internationales. Par anticipation, dès 2003, l'administration Bush avait informé le Congrès qu'elle dépenserait 21 millions de dollars pour développer des armes nucléaires tactiques capables de pénétrer les montagnes et les rochers. Ces armes étaient créées pour pouvoir détruire les installations nucléaires iraniennes¹². Cette action pourrait probablement être considérée comme « juste » si l'opération irakienne réussissait.

« INTÉRÊT » OU « JUSTESSE » ?

On vient d'apprendre le passage au Parlement irakien d'une loi – rédigée aux États-Unis – par le Premier Ministre Nouri al-Maliki, pour la régionalisation et la privatisation du pétrole irakien. Cette loi permet des contrats de production partagés, qui donnent un bon avantage aux compagnies pétrolières étrangères. C'est un retour aux conditions d'avant la nationalisation, largement défavorable par rapport à d'autres contrats dans la région. Même avec ces conditions, l'intérêt principal pour les États-Unis est dans un premier temps le contrôle – pas le profit, qui est un bénéfice secondaire – et les entreprises pétrolières, qui ont d'ailleurs largement contribué au financement de la campagne électorale du Président américain. Le contrôle des ressources énergétiques donne un avantage stratégique considérable aux États-Unis sur les autres nations et permet en quelque sorte de contrôler le monde. Zbigniew Brzezinski, ancien *National Security Advisor* américain, disait dès le début de ce conflit que si les États-Unis gagnaient la guerre en imposant un régime clientéliste en Irak, alors ils posséderaient un avantage critique sur leurs rivaux en Europe et en Asie.

12. Barzin, Nader, *L'Iran nucléaire*, l'Harmattan, Paris, 2005.

THÉORIE DU JEU OU ÉTHIQUE ET JUSTESSE ?

Les guerres de nos jours sont des décisions politiques extrêmement bien calculées, pour lesquelles les théoriciens de la guerre font appel à des modélisations poussées de la théorie du jeu. Dans ces modèles, ce n'est pas nécessairement la réussite de la guerre qui pourrait avoir de l'importance en elle-même, mais la « réputation » de celui qui la mène ; il pourrait alors assurer sa réussite future pour des enjeux plus importants, soit en termes de contrôle et de supériorité, soit en termes d'évitement de conflits à venir. En ce sens, encore une fois, décider de la justesse de la guerre en cours devient une tâche bien difficile.

L'utilisation des « modèles » basés sur la théorie du jeu, permet de prendre en considération la contribution des autres États participant à l'effort de la guerre dans une forme d'alliance éphémère. À titre d'exemple, durant la première guerre du Golfe, pour la première fois dans l'histoire, l'initiative américaine était en elle-même financièrement rentable car le pays avait amené les autres États impliqués dans la guerre à financer non seulement leur part dans l'effort de la guerre mais aussi la sienne propre !

Cette participation financière ne restera pas, souvent, sans contrepartie. Les contrats de reconstruction, fourniture de matériel, exportations de biens de consommation détruits, ainsi que l'attribution des marchés après la guerre pouvant être modélisés pour décider un partage plus ou moins « équitable », en fonction des positions de force des membres d'une coalition. Kenneth Oye, célèbre économiste politique au MIT, inventeur des modèles de théorie du jeu, appliqués aux conflits internationaux¹³ pourraient expliquer la première guerre du Golfe par le modèle des chasseurs de sanglier : le pays destiné à être attaqué est considéré comme le sanglier, entouré par un nombre de chasseurs. Les États de la coalition provisoire ont intérêt à ce que le sanglier soit chassé (i.e. subisse une défaite) pour en récupérer ensuite des morceaux – dans notre cas, non pas des morceaux de chair de sanglier, bien évidemment, mais des contrats de reconstruction, un accès privilégié à des ressources naturelles du pays en question ou bien à ses marchés... Le calcul de retour sur investissement doit être positif pour engager une telle action, c'est-à-dire que le montant des contrats potentiels doit l'emporter sur le coût des dépenses en termes financiers et de vies humaines.

Là aussi, on peut constater que la notion philosophique ou morale de la « justesse » ne trouve pas sa place facilement dans les guerres actuelles, ceci d'autant plus que même l'effort physique de la guerre a été en quelque sorte « *outsourced* » (sous-traité à l'extérieur). Pour prendre l'exemple de l'armée américaine, une bonne partie des fantassins viennent des pays d'Afrique, d'Amérique Centrale

13. Oye, Kenneth A., *Cooperation under Anarchy*, Princeton University Press, Princeton, NJ, 1986.

et du Sud, ou d'autres pays en voie de développement, et s'engagent dans l'armée américaine, dans l'espoir d'obtenir la carte verte, s'ils parviennent à survivre. Ici aussi nous sommes loin de la notion d'une véritable communauté et de sa volonté de se défendre ou de préserver ses idéaux.

Dans d'autres situations, l'effort de guerre est même « sous-traité » à des entreprises privées ! C'est par exemple le fameux cas de l'entreprise BlackWater¹⁴. Cette entreprise privée de « sécurité » embauche des mercenaires pour aller faire la guerre en Irak à la place des soldats de l'armée américaine. Dans ce cas, le nombre de morts ne figure pas dans les statistiques officielles et l'opération d'une entreprise privée permet aussi de dégager les bénéfices attendus de l'opération de n'importe quelle entreprise !

L'ONU : GARANT DE LA « JUSTESSE » DES GUERRES ?

Ainsi, la réflexion de Freud sur l'impuissance de la Société des Nations – et par extrapolation sur l'ONU – était juste. Simplement cette impuissance est encore plus importante que Freud ne l'avait imaginé. Pour lui, ceci relève plutôt du fait que ces organisations ne disposent pas de moyens propres. Mais en outre, ces organisations sont, pour leur fonctionnement, dépendantes du financement des pays membres. Le plus important PNB d'un pays membre lui assure la plus grande influence. Aussi, avec l'influence que certains États forts et certains groupes d'intérêt au sein de ces États ont prise aujourd'hui on peut voir, que même la fonction d'arbitre juste de ces organisations est tronquée.

Les auteurs de la Charte des Nations unies ont envisagé le recours à la force en vue de « prévenir et d'écarter les menaces à la paix et de réprimer tout acte d'agression ou autre rupture de la paix ». La force militaire, employée légalement et de manière judicieuse, est ainsi envisagée comme un élément indispensable de tout système viable de sécurité collective, entendu au sens traditionnel étroit ou, de préférence, au sens large.

Il nous faut sérieusement pondérer les intentions nobles de la Charte de l'ONU par rapport à ses pouvoirs réels : d'un côté l'ONU n'a pas de forces militaires suffisamment importantes pour intervenir en cas de conflit entre États-Nations. Cela est vrai, même dans le cadre de petits conflits ethniques où la force militaire des parties n'est pas importante et pourrait être devancée par celle de l'ONU : la mobilisation des États membres s'avère difficile. Pourquoi ? Car ces derniers doivent non seulement se mettre d'accord sur la nécessité et la désirabilité de l'intervention – ce qui en soit n'est pas évident car chaque État a ses propres

14. Cette entreprise créée en 1996 comme centre de formation militaire emploie aujourd'hui plus de 20 000 soldats et fait fonctionner la base militaire privée la plus large au monde.

intérêts— mais il faut qu'ils financent aussi le coût de l'intervention ! Et l'on sait qu'actuellement tout acteur est soumis au calcul du coût-bénéfice.

Pour « quoi » la guerre, et serait-elle juste pour « qui » ? C'est à cette question qu'il nous faut répondre de nos jours. Les avancées des sciences sociales depuis le début du siècle dernier nous permettent de mieux analyser la structure interne des États, les jeux d'alliances entre les États qui co-entreprennent les efforts de guerre, ainsi que les facteurs transnationaux qui affectent ces deux derniers points.

Le désir de guerre relève plutôt des avantages que les gouvernements estiment pouvoir se créer en entreprenant de tels actes de violence. La psychanalyse ne peut en rien expliquer ces dynamiques, mais l'application de sa perspicacité a été utilisée depuis 1920 pour créer le consentement à de tels actes de violence.

« Existe-il une guerre juste ? » La réponse est confiée à l'appréciation du lecteur.

Nader BARZIN
199, rue de Grenelle
75007 Paris

Nader Barzin – *La notion de « guerre juste » à l'épreuve des exemples contemporains*

Résumé : cet article propose une interrogation sur les mécanismes et modes de décisions conduisant des États à entrer en guerres à nos jours. L'ambition de l'auteur est d'éliminer la nécessité pour un jugement éthique sur la « justesse » de tels actes en démontant les critères de décision pour entrer en guerre et les influences exercées par les médias sur l'opinion publique. Le lecteur restera libre de son jugement quant à la justesse des guerres actuelles.

Mots-clés : Guerre – Propagande – Génocide – Opinion publique – médias – États voyous – Génocide – Iran – Irak – Afghanistan – États-Unis.

Nader Barzin – *****

Summary : This article discusses the mechanisms and decision criteria behind the declaration of war between States in the world today. The author's intention is to eliminate the necessity for an ethical judgment on the 'justness' of war by analysing the underlying reasons for entering into war and the influence of the media on public opinion. The reader remains free to judge whether wars going on today can indeed be considered just or not.

Key-words : War – Propaganda – Genocide – Public opinion – Media – Rogue states – Genocide – Iran – Iraq – Afghanistan – United-States.

TOPIQUE

Revue freudienne

BULLETIN D'ABONNEMENT

NOM:

Prénom:

Adresse:

.....

Souscrit un abonnement à la revue

Topique

pour l'année 2008.

Abonnement 1 an, 4 parutions

France : 80 €- Étranger : 100 €

Bulletin à compléter et à retourner
accompagné d'un chèque compensable en France

à l'ordre de L'Esprit du Temps

aux éditions

L'ESPRIT DU TEMPS

B.P. 107

33491 Le Bouscat cedex

TOPIQUE

est aussi sur internet
sur notre site web

www.lespritdutemps.com

vous y trouverez l'ensemble des sommaires de *Topique*
depuis sa création par Piera Aulagnier en 1969,
des extraits d'articles, la référence de chaque numéro
et les conditions d'abonnement

ainsi que les sommaires des autres revues que nous éditons :
Champ psychosomatique, Imaginaire & Inconscient, Adolescence,
Études sur la mort, Recherches en psychanalyse

www.lespritdutemps.com
est un service des Éditions L'Esprit du Temps
éditeur de livres et de revues spécialisés en
Psychologie - Psychiatrie - Psychanalyse

ACHEVÉ D'IMPRIMER
LE ***** 2008
PAR LES ATELIERS GRAPHIQUES
DE L'ARDOISIÈRE 33130 BÈGLES

Dépôt légal : mars 2008
Imprimé en France