

DOSSIER

Dossier : La violence extrême au Moyen-Orient
Axe I « Approche conceptuelle de la violence extrême »



LA VIOLENCE EXTRÊME DANS UN CADRE ARISTOTÉLICO-THOMASIEN

Charbel EL AMM

American University of Beirut – AUB, Liban

Résumé

Le but de cet article est d'élaborer une définition de la violence extrême dans un cadre philosophique aristotélico-thomasien. Cela consiste à passer d'une conception de la violence à celle d'une violence qui serait extrême. Dans les deux cas, nous avons trois dimensions à considérer : l'acte, l'agent et le patient. La violence est conçue comme ce qui s'oppose, de l'extérieur, à ce qui est naturel. La violence extrême serait ce qui non seulement s'oppose à une certaine nature mais l'éradique en la subvertissant. L'homme est, par essence, rationnel, social et politique. La violence extrême est une perversion de l'humanité de celui qui l'inflige et elle anéantit celui qui la subit. Cette perversion affecte et la raison de l'homme et son rapport à autrui.

Mots-clés

Violence – Violence extrême – Essence Humaine – Perversion.

Abstract

The purpose of this article is to elaborate a definition of extreme violence in an Aristotelian-Thomasian framework. This consists in moving from a conception of violence to that of one that could be extreme. In both cases, we must consider three dimensions: the act, the agent, and the patient. Violence is conceived as what opposes a certain nature from the outside. Extreme violence, however, not only opposes a certain nature, but it eradicates it by subverting it. Man is, by essence, rational, social, and political. Extreme violence perverts the humanity of the one who inflicts it, and annihilates the one it is inflicted on. This perversion affects the reason of man and his relation to others.

Keywords

Violence – Extreme violence – Human essence – Perversion.

La violence extrême est une notion difficile à cerner et à définir. La difficulté réside dans la détermination de la limite que la violence doit dépasser pour devenir extrême. Notre travail va tenter d'établir une définition de la violence extrême. Pour ce faire, nous commençons par poser des cas particuliers de violence afin de saisir intuitivement ceux où elle semble être extrême. L'examen de ces cas permet de mettre en évidence des caractéristiques susceptibles de déterminer la violence extrême. Celles-ci seront utiles dans la mesure où elles serviront de boussole pour notre entreprise qui est d'analyser le phénomène de la violence extrême dans le cadre philosophique aristotélico-thomasien. Nous intégrerons ces caractéristiques à nos analyses afin de passer de la conception de la violence à celle de la violence extrême. Ces caractéristiques, fondées sur des exemples, ne constituent pas le fondement philosophique du concept de violence extrême que nous développerons. Ce fondement est assuré par les principes philosophiques du cadre adopté ; ces caractéristiques nous aident dans une certaine mesure à orienter notre pensée afin qu'elle découvre le fondement philosophique recherché. Nous introduirons la notion de *violence substantielle* dont l'explicitation permettra de mieux cerner une violence qui serait extrême. La violence substantielle est intuitivement saisie comme foncièrement destructrice mais elle pourrait être amplifiée par une violence qui serait extrême. Notons que notre approche sera interprétative – nous citerons les passages fondamentaux à notre analyse afin d'y intégrer une réflexion personnelle concernant la violence extrême.

Commençons par proposer des exemples où la violence paraît au moins substantielle, voire extrême. Tuer quelqu'un par légitime défense constitue une violence substantielle. Celui qui tue par légitime défense agit par nécessité ; toutefois, le résultat de son acte affecte son agresseur de manière extrême puisque ce dernier y perd la vie. Tuer quelqu'un pour se venger constitue aussi une violence substantielle. Mais ici, outre le fait que le tué perd la vie, il semble qu'une certaine justice se réalise. Par ailleurs, tuer des personnes innocentes incapables de se défendre constitue, intuitivement, une violence extrême. Ici, le tueur n'est pas en danger de mort et sa victime ne l'a lésé en rien, ainsi son action est foncièrement mauvaise. Enfin, un exemple flagrant de violence extrême est de transformer un enfant en bourreau monstrueux. C'est le cas des groupes terroristes qui kidnappent des enfants afin de leur faire subir un lavage de cerveau et les transmuier en enfants-soldats tueurs d'enfants. En suivant la piste tracée par ces exemples, il semble qu'il y ait différents niveaux de violence et qu'une sorte de gradation se dessine. Mais, il semble alors que la différence entre la violence extrême et la violence substantielle n'est pas claire. Nous poserons alors plusieurs dimensions dans le phénomène de la violence afin de clarifier cette différence.

Tous les exemples que nous avons proposés ne cernent pas exhaustivement tous les aspects de la violence extrême ; pour les cerner, il faut avoir d'abord une définition (universelle) de la violence extrême. Cependant, en tant qu'exemples, ils proposent et constituent une piste qu'il faudra parcourir afin de déboucher sur une conception, voire une définition, suffisamment claire de la violence extrême ; conception qui englobe et va au-delà de la dimension particulière de chacun de ces exemples et qui permettra de tracer une limite entre la violence extrême et les autres formes de violence.

Commençons par analyser les composantes du phénomène de violence. Il englobe celui qui inflige (autrement dit, l'agent) la violence, celui qui subit (autrement dit, le patient) la violence infligée et l'acte même de violence. L'acte de violence est double, il procède de l'intention de celui qui l'inflige et est reçu en celui qui le subit. La situation optimale se réalise quand l'intention de l'agent et l'affectation du patient coïncident. Dans ce cas, l'agent et le patient conçoivent l'acte de violence d'une façon identique. Cependant, souvent, cette condition peut faire défaut. Cela est clair dans le phénomène du martyr où les autorités tuent des personnes inoffensives simplement à cause de leurs croyances. Ici, l'agent veut anéantir le patient et tout ce que celui-ci représente alors que le patient voit sa victoire et celle de sa cause dans l'acte même de mourir pour elle par l'acte de violence infligée. Dans ce cas, le phénomène de la violence se complique, nous le mettons de côté. Nous analyserons donc la situation optimale où l'agent et le patient perçoivent identiquement l'acte de violence. Ainsi, la violence possède deux composantes majeures : l'intention et l'acte, chacune peut être extrême. Pour avoir une violence extrême réalisée, il faut que l'intention et l'acte manifestent tous deux ce caractère extrême. Dans le cas du meurtre par légitime défense, l'intention de l'agent est de se défendre, l'acte consiste à tuer, le patient comprend l'acte de l'agent comme un acte d'autodéfense. Dans ce cas, l'intention est bonne mais l'acte est une destruction totale ; il présente donc un caractère extrême. Dans le cas du meurtre par vengeance, l'intention peut être justifiable mais l'acte lui-même est une destruction totale ; il présente donc un caractère extrême. Dans le cas du meurtre d'innocents, l'intention est totalement mauvaise et l'acte est totalement destructeur. Dans ce cas, la violence est extrême dans ses deux dimensions : l'acte et l'intention. Les deux autres cas (tuer pour se défendre et tuer pour se venger) constituent une violence substantielle car bien que l'acte cause la mort du patient¹, l'intention pourrait être justifiée²; dans le second cas (tuer pour se venger) la violence est plus substantielle que dans le premier (tuer pour se défendre) à cause de la différence au niveau de la justification de l'intention de l'agent. Dans le cas de la transformation d'un enfant en tueur, l'intention et l'acte

sont extrêmement mauvais ; c'est clairement un cas de violence extrême. Toutes ces analyses ne constituent pas une définition de la violence extrême. Ce n'est que le début d'une conceptualisation et d'une piste que nous allons suivre. Nous aborderons la violence extrême en examinant comment, en tant qu'acte, elle affecte celui qui l'inflige et celui qui la subit, et ce d'un point de vue aristotélico-thomasien. Nous en proposerons enfin une définition.

La perspective aristotélico-thomasienne

1. L'essence de l'homme

Dans le cadre aristotélico-thomasien, la définition d'une chose est l'expression formulée de l'essence de cette chose. L'essence se distingue des accidents dans la mesure où ceux-ci sont aléatoires et superficiels alors que celle-là constitue la réalité même de cette chose. Par l'essence de l'homme et en elle, s'explique tout ce qu'une personne humaine a de fondamental : son identité, sa vie, ses désirs les plus profonds et les fins vers lesquelles elle tend. Dans la définition, l'essence s'exprime sous le mode d'une composition entre un genre (animal) et une différence spécifique (rationnel) ; composition dont le résultat est l'espèce (homme). Ainsi, le fait d'être animal et rationnel constitue l'essence de l'homme (Aristote, 2003), alors que le fait d'être long ou court, blanc ou noir, est accidentel par rapport à l'être homme. L'homme se définit aussi comme animal politique (Aristote, 2015) et social, c'est-à-dire que l'association des hommes constituant une cité (*polis*) est un processus essentiel à l'espèce humaine. L'homme est une substance qui s'inscrit dans le devenir et le temps, l'homme n'est pas immuable. Tout devenir mène soit à un perfectionnement, soit à une déchéance. La perfection ultime d'une substance se détermine et se comprend par la perfection de ce qui est essentiel en elle et non de ce qui lui est accidentel. L'homme est essentiellement rationnel ; c'est sa raison qui le distingue de tous les autres animaux. Étant rationnel, il possède nécessairement aussi une volonté. Et sa vie, autrement dit l'expression de ses actes intellectifs et volitifs, se réalise de façon optimale dans une cité. Le but ultime de l'homme, but qui découle nécessairement de la nature humaine, c'est le bonheur (Aristote, 2004). Le bonheur se réalise dans le développement intellectuel et volitif qui passe par le rapport à autrui. Chaque individu possède des compétences mais aucun ne les possède toutes, et comme les différentes compétences se complètent, surtout que l'exercice d'une compétence nécessite souvent le concours d'autres compétences, les individus possédant ces compétences se complètent. Mais, pour se compléter mutuellement, ils doivent effectivement vivre ensemble – idéalement dans une cité (*polis*). Le bonheur ne se réalise que dans une cité parce que c'est en elle que les vertus supérieures peuvent être actualisées et

atteindre leur perfection. Ces vertus sont celles qui réalisent le bonheur par leur expression. La cause du bonheur est l'acquisition des vertus (Aristote, 2004) intellectuelles et morales ; elles ne se réalisent que par le moyen du rapport à autrui. Il est de fait clair que personne ne peut devenir philosophe (possédant la vertu intellectuelle de contemplation) ou prudent, s'il n'a pas de maître pour lui enseigner la philosophie et la prudence. La vertu s'enseigne, elle a donc un fondement relationnel, autrement dit elle nécessite un rapport à autrui. Mais ce rapport ne se limite pas à la relation maître-disciple, il s'étend à tous les citoyens parce que tout rapport entre personnes se fait sur fond des qualités (les vertus) propres à chacun. Par exemple, c'est le courage de chaque hoplite qui les soude les uns aux autres, fondant ainsi l'unité et la cohésion de la phalange : le courage de l'un renforce celui de l'autre ; c'est la justice de chaque citoyen qui réalise l'harmonie et la paix au sein de la société. Ainsi, pour Aristote, l'état parfait de l'humanité se réalise par l'acquisition des vertus (intellectuelles et morales) qui mènent au bonheur, et ce dans le cadre d'une cité, c'est-à-dire au sein de relations réciproques qui unissent des individus, leur conférant une même identité : celle d'être citoyen d'une même *polis*. Ces relations réciproques doivent être fondées sur des devoirs envers autrui, sinon le lien social qu'elles réalisent se dissoudrait. En effet, sans le devoir de respecter l'autorité des magistrats, la relation citoyen-magistrat se disloquerait ; le magistrat dont l'autorité n'est pas respectée n'a aucune autorité réelle et sa magistrature ne lui confère qu'un titre. Inversement, si le magistrat ne décrète ni ne légifère selon ce que la justice prescrit, il cause le chaos social et perd sa légitimité aux yeux des citoyens. Par ailleurs, une relation d'amitié dépourvue de bienveillance mutuelle ne constitue pas une amitié réelle ; l'ami *doit* être bienveillant envers son ami s'il veut être un ami véritable. Ainsi, ancrer une relation dans un devoir garantit la stabilité, voire la réalité, de cette relation. En effet, l'essence de l'amitié véritable consiste en la réalisation de la vertu dans chacun des amis ; les amis s'entraident afin de devenir vertueux. Cette entraide doit fructifier ; elle ne le peut pas si la volonté de chacun des amis n'est pas fermement ancrée dans une décision ferme de vouloir l'acquisition de la vertu et pour soi et pour l'ami (Aristote, 2004). Cette décision prend la forme d'un devoir. Si elle fait défaut, l'amitié cesse d'être pleinement réelle et elle dégénère en une association entre individus fondée sur le plaisir ou l'intérêt et non sur la vertu.

Thomas d'Aquin explique l'ordre qui doit régir l'existence de l'homme en général, en l'inférant à partir de l'essence de l'homme. Nous lisons dans la *Somme théologique* :

« [I]l doit y avoir dans l'homme trois sortes d'ordre. L'un selon la référence à la règle de raison, en tant que toutes nos actions et passions doivent être mesurées

selon la règle de raison. Un autre ordre se réfère à la règle de la loi divine, qui doit diriger l'homme en tout. Et si l'homme était par nature un animal solitaire, cet ordre double suffirait. Mais parce que "l'homme est par nature un animal politique et social", comme le prouve Aristote, il doit nécessairement exister un troisième ordre pour ordonner l'homme à ses semblables avec lesquels il doit vivre. » (1984)

Nous voyons comment Thomas d'Aquin lie l'essence de l'homme, exprimée dans la double définition de l'homme, aux formes d'ordre qui doivent régir le vécu de l'homme en tant qu'homme. L'homme est essentiellement rationnel d'une part, et social et politique d'autre part. Ainsi, l'homme exerce-t-il son humanité en pensant, en agissant en fonction des décrets de la raison, et en forgeant des liens avec les autres hommes – ces liens devant être régis par la raison dans le but d'optimiser la qualité du vivre-ensemble. Le premier ordre se mesure en fonction de la qualité de l'usage de la raison en général. Le troisième, en fonction de la qualité des rapports aux autres hommes dans la cité. Thomas introduit un ordre supplémentaire, il s'agit du rapport à Dieu. Cet ordre n'intéresse pas notre propos à ce stade, nous y reviendrons à la fin de l'article ; il est légitime de le mettre de côté parce que les deux autres ordres sont suffisamment fondés dans l'essence de l'homme telle qu'exprimée dans la double définition de l'homme chez Aristote qui, de fait, n'y introduit pas une dimension théologique. Ainsi, nous n'examinerons pas en détail comment la Loi révélée par Dieu constitue un ordre supplémentaire auquel l'humanité doit se conformer. Les résultats que nous déduisons de la définition de l'homme suffisent. En effet, le désordre serait d'agir de façon irrationnelle en général et d'agir de telle sorte à subvertir les liens sociaux qui déterminent la vie dans une *polis* (la vie sociale et politique). Ces liens sont fondés sur des « devoirs envers le prochain » (D'Aquin, 1984), devoirs qui, déterminés par la raison, garantissent le bon fonctionnement de la vie sociale et politique : « Il faut en effet que dans tous nos devoirs envers le prochain nous soyons gouvernés par la raison ; mais la raison nous gouverne en outre dans certaines choses qui ne regardent que nous et non le prochain ». Ainsi, à partir de la définition de l'homme nous inférons que, pour réaliser son humanité, chaque humain a à être en tout gouverné par la raison en reconnaissant qu'il a des devoirs envers autrui, devoirs qui façonnent sa conduite. Nous avons ainsi deux critères en fonction desquels il serait possible de déterminer si quelqu'un croît ou perd en humanité : la qualité de sa vie intellectuelle et la qualité de son rapport à autrui. Pour Aristote, croître en humanité culmine dans l'acquisition du bonheur ; comme l'homme ne peut l'acquérir que dans la cité, il est concevable comme un projet collectif, de telle sorte que le bonheur de l'un contribuera au bonheur des autres. En effet, le fondement du bonheur est la réalisation de la vertu. Plus le nombre de personnes vertueuses est réduit dans une cité, plus

il sera difficile de propager la vertu et de la réaliser dans tous les citoyens. Plus le nombre de citoyens vertueux est élevé, plus il sera facile de devenir vertueux dans la cité. En fait, les rapports entre citoyens sont des actes posés au sein d'une relation entre individus, relation qui implique une interdépendance où l'un affecte et est affecté par les autres. Si les citoyens sont vicieux, leurs actes seront nocifs et même destructeurs pour autrui, ce qui motivera ceux qui subissent ces actes à réciproquer en réagissant de façon encore plus nocive et destructrice. En d'autres termes, poser des actes vicieux génère des réactions vicieuses qu'il est difficile de réprimer. Par exemple, si on vole ce que quelqu'un possède, il sera motivé de commettre des actes de vol – il en va de même pour le meurtre. De même, si des individus agissent de façon vertueuse et bienveillante envers autrui, il sera facile de réciproquer en réagissant de façon vertueuse et bienveillante.

2. La définition générale de la violence

Les développements effectués plus haut présentent le contexte dans lequel nous abordons la conception aristotélico-thomasienne de la violence. Nous nous référerons à la définition qu'Aristote en donne et que saint Thomas développe dans la *Somme théologique* :

« La violence s'oppose directement au volontaire, comme aussi au naturel. Car il est commun au volontaire et au naturel de procéder d'un principe intérieur, tandis que la violence a sa cause à l'extérieur. Donc, de même que, dans les choses privées de connaissance, la violence agit contre la nature, ainsi dans celles qui sont douées de connaissance agit-elle contre la volonté. Et comme ce qui est contre la nature est qualifié de non naturel, ce qui va contre la volonté est dénommé involontaire. La violence est donc cause d'involontaire. »

(D'Aquin, 1984, I-II, q. 6, a. 5)

La violence est un mouvement contre-nature qui procède d'un agent extérieur. Par exemple, dans le cadre de la physique aristotélicienne, le lieu naturel d'un objet lourd est le centre de la Terre, qui coïncide avec le centre de l'univers. Un objet lourd ne peut par lui-même se mouvoir vers le haut puisque sa nature l'en empêche. Un mouvement vers le haut ne s'effectue pour lui que quand un agent extérieur intervient pour nier l'effectuation de la motion inscrite dans sa nature (sa lourdeur, qui détermine son lieu naturel). Dans le domaine de la physique, la violence s'oppose à la motion naturelle d'une chose donc, par extension, à la nature de cette chose – mais elle ne subvertit point la motion naturelle, voire la nature, de la chose sur laquelle elle agit (de l'extérieur). En effet, Thomas d'Aquin affirme dans la *Somme Théologique* : « Rien n'empêche en effet qu'une pierre soit jetée vers le haut par violence, mais que ce mouvement violent procède de son inclination naturelle, voilà ce qui est impossible » (I-II, q. 6, a.

4). On peut de fait exercer une force externe continue sur une pierre afin de la mouvoir constamment vers le haut, mais le mouvement naturel de cette pierre n'en est point modifié ; quand cette force externe cesse de s'exercer, la pierre se mouvra (naturellement) vers le bas. Ainsi, la violence s'inscrit, dans une certaine mesure, dans l'ordre cosmique puisqu'elle ne détruit pas cet ordre. En effet, si la violence n'existe pas dans le monde physique matériel, il serait impossible de lancer une pierre vers le haut. Et si cela est impossible, l'invention de l'aviation devient impossible. La combustion de l'essence dans les réacteurs d'un avion (qui est un objet lourd) exerce une violence sur la matière de cet avion afin de le pousser vers le haut. Ainsi, la violence, faisant partie du Cosmos, peut être utilisée par l'homme de façon bénéfique. En effet, supposant qu'un astéroïde se meuve naturellement vers la Terre, s'il est impossible de lancer un missile pour infléchir sa trajectoire naturelle, il anéantira toute vie sur Terre. Il est nécessaire de pouvoir violenter la motion naturelle de l'astéroïde afin de préserver l'ordre et la vie sur notre planète. Ainsi, il est possible d'utiliser la violence, définie comme ce qui s'oppose à la nature (d'un objet), afin de préserver la Nature dans son ensemble.

3. La violence extrême

Aristote et Thomas d'Aquin ne conceptualisent pas une *violence extrême*. Pour tenter de le faire, nous devons concevoir une violence qui détruirait l'ordre cosmique. En revenant à l'exemple de la pierre, nous voyons que le mouvement violent s'oppose au mouvement naturel de la pierre sans pour autant le modifier essentiellement. Autrement dit, le mouvement violent, qui est un mouvement contre-nature, ne supprime ni ne remplace le mouvement essentiellement propre à tout objet lourd. Si la violence était capable de transmuter ce mouvement essentiel, de telle sorte que l'objet lourd se meuve naturellement vers le haut, alors une telle transmutation mènerait au désordre cosmique ; la violence serait alors extrême. Autrement dit, la violence serait extrême si elle pouvait éradiquer la forme naturelle du lourd (et non seulement s'y opposer) en la remplaçant par la forme contraire, qui est celle du léger. Alors, si tout objet lourd subit une violence (extrême) qui le dépossède de sa lourdeur en le rendant léger, la Terre se désintégrerait, puisqu'étant par définition l'objet le plus lourd selon Aristote, elle ne pourrait plus joindre son lieu naturel qui est le centre de l'Univers ; elle ne pourrait même plus se constituer en sphère.

L'exemple de la pierre, que Thomas d'Aquin utilise pour illustrer la définition de la violence, s'applique de façon analogique aux individus humains : « Rien n'empêche en effet qu'une pierre soit jetée vers le haut par violence, mais que ce mouvement violent procède de son inclination naturelle, voilà ce qui est impossible. Pareillement, on peut traîner un homme par force, mais que cela

viennent de sa volonté est contraire à la notion même de violence » (D'Aquin, 1984). Selon cette définition, la violence doit procéder d'un agent extérieur et elle doit s'opposer à ce qui est naturel. Toutefois, la notion de violence, dans le cas des hommes, s'associe à la contrainte et à la souffrance vécues. De fait, comme la violence doit procéder d'un agent extérieur, toute contrainte que le sujet s'impose n'est pas une violence proprement dite. Ainsi, le but de la violence proprement dite, la violence normale, telle que définie par Thomas, est de s'opposer à une nature dans le but de s'y opposer, non pas dans le but de la mener à une perfection supérieure. Par exemple, un sujet qui s'impose une cure stricte et en souffre de façon prolongée, s'impose une contrainte dont le but est d'améliorer sa santé. Cette contrainte (causée par la cure) est bénéfique, elle ne nie pas la santé du sujet, elle la renforce. Elle nie cependant les prémices d'une maladie qui pourrait se développer. La cure est contrainte dans la mesure où elle cause une douleur puisque ces prémices résident dans la substance du sujet et les éradiquer (les nier) fait nécessairement souffrir mais son but est de causer le bien-être propre à la bonne santé. Nous pouvons dire alors qu'elle est violence accidentellement. La contrainte subie est dans ce cas un phénomène transitoire, étant l'effet immédiat du processus d'altération (autrement dit la cure) durant lequel la forme de la santé nie la maladie afin de la remplacer au sein du sujet humain ; quand la santé est rétablie, la cure et la contrainte qui l'accompagnent prennent fin. Ainsi, la cure n'est pas une violence proprement dite puisqu'elle vise à réaliser la santé naturelle du patient, elle ne s'oppose pas à cette santé, elle est violence accidentellement parce qu'elle fait souffrir. Nous pouvons voir la notion de contrainte bénéfique dans d'autres cas comme celui de l'enfant qui ne s'impose pas volontairement l'éducation reçue et vécue comme une contrainte. L'éducation vise à perfectionner et à amplifier les potentiels intellectuel et moral de l'enfant, non à les mater ; elle s'impose à lui et donc elle procède d'une volonté extérieure à la sienne. Ainsi, elle ne nie pas la nature de l'enfant, elle vise à la rendre parfaite par l'acquisition des vertus morales et intellectuelles. En effet, chaque enfant possède des qualités spéciales, comme l'intelligence mathématique ou un don musical, que l'éducation vise à perfectionner. La contrainte ressentie durant le processus d'éducation n'est pas une violence proprement dite (elle ne nie pas une nature même si elle s'impose à l'enfant de l'extérieur sous la forme d'une contrainte), elle est un accident de ce processus. En fait, après un certain âge, l'éducation devient un plaisir quand l'élève se passionne pour les sujets qu'on lui enseigne. Notons que nous examinons ici le cas de la violence en fonction de sa définition générale, nous évoquerons par la suite la violence extrême. Il faut aussi préciser que le lavage de cerveau que subissent les enfants-soldats ne peut pas être considéré comme une éducation véritable, mais comme un pervertissement, comme nous le verrons.

Rappelons que nous avons distingué trois composantes indissociables de la violence – l’acte, l’agent et le patient – qui permettent d’aborder cette dernière selon plusieurs points de vue. Intuitivement, nous concevons celui qui inflige une violence extrême comme quelqu’un qui se déshumanise d’une certaine façon. Cela est clair quand nous pensons aux actes de meurtre qui ciblent des innocents sans défense. Nous essayerons donc de voir comment la violence extrême infligée à autrui corrompt et pervertit la nature de celui qui l’inflige. Pour ce faire, il faut avoir une définition de la nature humaine comme foncièrement bonne, imbibée de bienveillance à l’égard d’autrui. Dans ce cas, agir contrairement à la bonté, autrement dit violenter autrui pour lui nuire, serait pervertir et donc nier la nature même du sujet qui agit. En effet, agir contre la bonté serait nier l’humanité inhérente à l’agent, une telle négation est la perversion morale du sujet qui agit – non pas sa destruction physique. Cependant, chez Aristote, nous n’avons pas une définition de la nature humaine qui y inscrit la bonté comme qualité innée qui déterminerait spontanément les actes de l’homme. La nature humaine est en puissance par rapport à une telle bonté, elle peut l’acquérir tout comme elle peut acquérir son contraire. En effet, on ne naît pas vertueux ou vicieux pour Aristote. Nous naissons avec une potentialité moralement informe qu’il faut informer en devenant soit vicieux, soit vertueux (Aristote, 2004, II. 1103a19-b13). Pour montrer que la violence pervertit la nature de celui qui l’inflige, il faut effectuer un détour. En effet, nous devons examiner un cas significatif qui pourrait éclairer notre démarche : celui de l’intellect.

La perfection de base de l’intellect consiste en sa maîtrise des principes de la logique, maîtrise qui lui confère la capacité de raisonner de façon correcte. L’acquisition des sciences théorétiques constitue certainement une perfection supérieure de l’intelligence, mais elle ne peut se faire sans la maîtrise de la logique. Pour Aristote, l’intellect humain est initialement *tabula rasa* (Aristote, 2003, III.4. 429b29–430a1), autrement dit, il n’a pas d’idées innées. Ainsi, les lois de la logique s’apprennent, elles s’acquièrent graduellement par l’entremise d’un maître qualifié. Mais si le maître ne l’est pas, s’il enseigne une fausse logique, alors l’apprenti qui reçoit cet enseignement aura pour ainsi dire un intellect déformé. Son intellect (le patient) sera perverti, et le mauvais enseignement qu’il a reçu est une violence faite à son intellect par l’intermédiaire de ce maître (l’agent). Quand il continue à penser de façon illogique, il perpétue la violence faite à son propre intellect en le pervertissant davantage tout en croyant qu’il est dans le vrai. Ainsi, il est possible de définir une perversion de l’intellect non pas en fonction d’un savoir inné nié mais en fonction d’un savoir qu’il faut acquérir mais qui n’est pas acquis comme il le faut. Ainsi, il est possible de définir

une enfreinte à la nature de l'intellect en caractérisant cette nature non pas par un savoir inné, mais par la perfection qu'il est supposé acquérir (par le moyen de l'éducation). Autrement dit, violenter une nature n'est pas nécessairement nier ce qu'elle est déjà, ça peut être aussi nier ce qu'elle doit devenir en la pervertissant. Par ailleurs, « rationnel » est une différence spécifique, elle fait partie de la définition de l'homme. Donc, pervertir l'intellect (qui est une qualité inhérente à la substance humaine) en l'informant par une fausse logique, c'est pervertir l'essence même de l'homme puisqu'il suffit d'affecter la qualité essentielle d'une chose, pour affecter l'essence même de cette chose.

L'essence de l'homme ne réside pas strictement dans sa dimension intellectuelle, elle inclut aussi le rapport à autrui. En effet, l'homme est social et politique par son essence. Il est naturellement ordonné au vivre-ensemble dans le cadre d'une cité. Ce vivre-ensemble impose à l'homme des devoirs envers autrui, ces devoirs doivent réguler la vie en société afin de mener la cité vers un état de perfection. Cette perfection consiste en la réalisation du bonheur des citoyens. Et le bonheur d'un citoyen consiste en l'acquisition des vertus intellectuelles et morales. Ainsi, pervertir une cité, autrement dit la détourner de la perfection à laquelle elle est ordonnée, c'est empêcher la réalisation du bonheur des citoyens. Obstruer la voie qui mène au bonheur auquel l'homme est essentiellement ordonné, est ultimement un acte de violence infligé non seulement à un homme particulier mais aussi, par extension, à ses concitoyens ; vu que la suppression des moyens qui réalisent le bonheur d'un seul ne peut pas ne pas affecter la multitude, puisqu'ils sont liés, voire unis et soudés, par un même lien social. Il faut voir comment cette violence, infligée par un acte de la volonté, pervertit celui qui l'inflige. En effet, avoir des devoirs envers autrui procède de la nature même de l'homme. Ces devoirs (opérés par la volonté) renforcent le lien social et visent, ultimement, la réalisation du bonheur de tous. Si un individu, au lieu d'agir selon ce que le devoir commande, décide de nuire à autrui, en lui infligeant une violence meurtrière non-justifiée, alors, il agit contre la perfection à laquelle sa propre nature est ordonnée, pervertissant cette nature. Cette violence a plusieurs effets néfastes indissociables. En effet, infliger une telle violence à autrui c'est, ultimement, briser le lien social qui vise à harmoniser le vivre-ensemble. Ce lien social est essentiel à la réalisation du bonheur des citoyens puisqu'il permet à chacun de profiter des compétences de tous les autres, compétences qu'il ne possède pas et dont il a besoin pour développer ses aptitudes et les vertus nécessaires au bonheur. Ainsi, certaines formes de violence nuisent à ceux qui les subissent et à celui qui les inflige.

Nous venons de voir que des formes de violence pervertissent la nature de l'homme, il faut voir en quelle mesure elles peuvent être considérées comme extrêmes. Rappelons que la violence englobe trois dimensions : l'acte, l'agent

et le patient. Nous devons cerner l'usage de l'adjectif « *extrême* » associé à la violence, au sein du cadre aristotélico-thomasien. Le point de départ est l'essence de l'homme. La violence est conçue comme un mouvement contre-nature qui procède d'un agent extérieur, mouvement qui, en croissant, pervertit graduellement cette essence. La violence (non justifiée) affecte aussi celui qui l'inflige dans la mesure où elle le pervertit moralement. La violence devient extrême quand elle pervertit absolument l'essence de l'homme (prise dans toutes ses dimensions). L'état de perversion ultime qui puisse l'affecter doit englober une perversion extrême simultanée de sa dimension rationnelle, d'une part, et de sa dimension sociale et politique, d'autre part. Cet état peut être exprimé dans le cas d'un individu dont l'entendement était sain, mais qui a été convaincu (par un lavage de cerveau, sous l'influence d'un maître lui-même pervers) par une doctrine bourrée de contradictions, doctrine qui a ainsi perverti son entendement qui désormais opère d'une façon illogique. Le lavage de cerveau est la perversion (la violence extrême) qu'on a fait subir à son intellect, violence qui a totalement perverti le processus opérationnel de son entendement. La perversion ne concerne pas la connaissance intellectuelle théorique uniquement, elle concerne aussi la connaissance pratique (morale) et donc l'acte de volonté qui constitue l'agir et le rapport à autrui. Ici, la perversion ultime se réalise quand cet individu perd complètement tout sens moral, il vole, tue et viole sans le moindre scrupule. Si une personne endoctrinée par un groupe terroriste a besoin de se convaincre qu'elle tue pour une cause juste, son intention n'est pas extrêmement pervertie. Si une personne reconnaît qu'elle agit de façon mauvaise tout en jouissant de la violence meurtrière qu'elle inflige, son jugement moral n'est pas extrêmement perverti. La perversion extrême serait la suppression totale du sens moral. Ainsi, la violence extrême se réalise dans toutes ses dimensions dans un individu dont l'entendement opère de façon extrêmement perverse et qui a un rapport à autrui qui est extrêmement pervers. La violence extrême se réalise en lui et par lui (étant totalement perverti), il est un agent de la violence extrême qu'il inflige à la société (le patient). Un autre cas serait celui des enfants-soldats. Nous avons ici un militaire de haut grade qui transforme des enfants innocents en soldats meurtriers tueurs d'enfants. Le militaire est un bourreau absolument dépourvu de compassion et de sens moral. L'innocence pour lui n'a pas de valeur et, en recrutant par la force des enfants pour en faire des soldats, il reproduit en eux ce qu'il est déjà en lui-même. La violence qui se réalise par lui est extrême mais elle ne vise pas la destruction physique du patient parce que ce dernier va devenir lui-même agent de la violence extrême. Ainsi, ici, la violence extrême n'affecte pas le patient en le tuant, mais en le pervertissant.

La violence extrême représente la perversion ultime qui déforme complètement non seulement la dimension rationnelle de l'essence de l'homme mais aussi et surtout la dimension sociale et politique de cette essence puisqu'un tel homme constitue un facteur de chaos social qui mènerait à la dissolution du lien sociopolitique. En effet, si tout citoyen se transforme en agent de la violence extrême, la vie sociale, telle que nous la connaissons, ne pourrait exister. Il n'y aurait plus de bienveillance mutuelle entre les concitoyens et le bonheur (tel que nous l'avons défini), fin ultime de la vie sociale, ne pourrait se réaliser. La violence est donc extrême quand elle pervertit complètement l'essence de l'homme, autrement dit quand elle déshumanise l'homme intégralement. Cette perversion complète généralisée n'affecte pas l'individu uniquement, elle implique la désintégration de la société elle-même puisque la dimension sociale est une composante intégrale de l'essence de l'homme.

Récapitulons. L'homme doit tendre vers la perfection qui est celle de son essence. Cette perfection est une forme que le sujet doit réaliser en lui-même, forme qui le mène au bonheur. La violence extrême se réalise en l'homme quand elle le subvertit de telle sorte qu'au lieu que se réalise en lui la forme de la perfection, il devienne perversion ultime. Cette violence se perpétue en lui quand, en tant qu'agent, il violence extrêmement le patient. Le patient de la violence extrême est soit celui qui est anéanti physiquement par l'agent, soit celui qui va être extrêmement corrompu par cette violence subie. Par exemple, un enfant innocent est soit tué par un acte de violence extrême, soit transformé en bourreau (l'exemple des enfants soldats) en assimilant la perversion ultime (par un lavage de cerveau) et en devenant un agent de la violence extrême. En revenant à la définition de la violence donnée par Thomas d'Aquin, la violence proprement dite est « cause d'involontaire » (1984, I-II, q. 6, a. 5), dans le sens où elle procède toujours d'un agent extérieur et ne peut être voulue par le patient qui la subit. Ainsi, la violence (normale) s'oppose à la nature et ne peut intégrer la nature à laquelle elle s'oppose, puisqu'alors, transmuant cette nature, elle ne pourrait plus s'y opposer ; elle s'opposerait à elle-même si elle pouvait continuer à s'exercer comme violence sur cette nature qu'elle a transformée³. Toutefois, en conceptualisant la violence extrême, nous trouvons que dans certains cas la violence n'est extrême que quand elle s'infiltré dans la nature qu'elle violence et s'assimile à elle. C'est le cas du patient de la violence extrême, qui se transforme en agent de cette violence au lieu d'être tué par elle. Ici, la violence extrême, corruption ultime, ne se réalise pleinement en celui qui l'a subie que quand il l'inflige à autrui.

La violence extrême ne peut se réaliser dans la nature physique, comme nous l'avons vu dans le cas de la pierre, parce que la nature de celle-ci, voire

sa lourdeur, est en acte en elle dès qu'elle existe : la pierre n'a pas à devenir lourde, elle l'est par elle-même. Dans le cas de l'homme, bien qu'il possède un intellect qui détermine son essence, cet intellect peut soit devenir corrompu soit devenir parfait, ainsi il peut être perverti par une violence extrême, tout comme il peut être perfectionné par une bonne éducation. La lourdeur de la pierre est une qualité naturelle qui n'est ordonnée qu'à un seul état (être lourd). La pierre, même jetée vers le haut, ne devient pas légère, elle demeure un objet lourd. Cependant, l'entendement est une qualité susceptible de réaliser des états opposés car, tout en existant en tant que qualité, il est en puissance par rapport à l'état de perfection et l'état d'imperfection. C'est à cause de l'être en puissance qui détermine les facultés de l'homme que ce dernier peut être perverti par la violence extrême alors que la pierre, ne possédant que sa lourdeur naturelle (qui est en acte dans la pierre), ne peut être subvertie par une violence extrême.

Pour conclure, nous avons essayé de concevoir la violence extrême dans le cadre aristotélico-thomasien. Nous proposons une définition de la violence extrême qui prend en compte trois dimensions : l'agent, le patient et l'acte. La violence extrême, en tant qu'acte ou série d'actes, pose la perversion ultime qui, se réalisant en l'agent, soit anéantit physiquement le patient, soit le corrompt totalement, transformant ainsi le patient en agent de la violence extrême. Cette perversion est non seulement la suppression de tout mouvement vers la perfection à laquelle l'homme est essentiellement ordonné mais aussi un mouvement en sens contraire qui rend l'homme profondément vicieux.

La violence extrême a été saisie intuitivement comme « anéantissant » le patient. Cet anéantissement est physique quand il s'agit de la mort du corps. Quand la violence extrême pervertit le patient complètement, il est toujours possible de concevoir cette perversion comme une sorte d'*anéantissement*, non pas physique, mais intellectuel et moral : intellectuel dans le sens où le mode opératoire logique de l'entendement est déformé ; moral dans le sens où l'on perd complètement le sens moral, commettant ainsi le pire des crimes sans le moindre scrupule.

En examinant le cadre aristotélico-thomasien, nous avons mis de côté la dimension théologique en ne considérant que deux ordres qui déterminent la nature de l'homme : être rationnel et être en relation avec autrui. Le troisième ordre est la relation à Dieu. L'essentiel de cette relation est d'obtenir le salut. Ainsi, un individu humain corrompu à l'extrême, de telle sorte qu'il est presque impossible qu'il inverse par lui-même la perversion qui détermine son être homme, peut être sauvé moyennant le repentir et la grâce (D'Aquin, 1984, III, q. 62, a. 1). La grâce, étant surnaturelle, peut réaliser ce dont les capacités naturelles sont incapables. Le salut implique aussi l'idée d'une éventuelle damnation et

l'existence de l'enfer. Le concept d'enfer peut être éclairant pour notre propos. En effet, l'idée même d'enfer implique l'existence d'un mal qui mérite la damnation. Un tel mal peut être conçu comme une violence extrême. Et comme le salut est toujours possible pour celui qui est prêt à se repentir, un individu humain extrêmement corrompu qui ne veut en aucun cas se repentir est damné à cause de la violence extrême qui se réalise en et par lui.

N.B. : Cet article est une première partie d'un travail philosophique sur la violence extrême. La seconde partie examinera les perspectives hobbesienne et kantienne ; il sera publié dans le prochain numéro d'*InteraXXlons*.

Notes

¹ Cet acte présente un caractère extrême.

² Elle ne présente pas le caractère extrême requis pour que la violence soit extrême.

³ Une force qui s'exerce vers le haut violente la motion naturelle de la pierre sur laquelle elle s'exerce. Si cette force pouvait transmuter la nature de cette pierre, celle-ci se mouvrait naturellement vers le haut, et cette force ne pourrait plus alors s'opposer à la nouvelle motion naturelle de cette pierre.



BIBLIOGRAPHIE

- D'Aquin, T. (1984). *Somme Théologique*. Paris : Éditions du Cerf.
- Aristote (1989). *De la génération et de la corruption*. trad. J. Tricot. Paris : Vrin.
- Aristote (2003). *De l'âme*, trad R. Bodéüs. Paris : GF Flammarion.
- Aristote (2004). *Éthique à Nicomaque*. trad. R. Bodéüs. Paris : GF Flammarion.
- Aristote (2008). *Métaphysique*. trad. Jaulin et Duminiel. Paris : GF Flammarion.
- Aristote (2004). *Métaphysique*. trad. Tricot. Paris : Vrin.
- Aristote (2014). *Organon*. trad. J. Tricot. Paris : Vrin.
- Aristote (2002). *Physique*. trad. Pellegrin. Paris : GF Flammarion.
- Aristote (2015). *Les Politiques*. trad. Pellegrin. Paris : GF Flammarion.
- Aristote (2004). *Traité du ciel*. trad. Pellegrin et Dalimier. Paris : GF Flammarion.



BIOGRAPHIE

Charbel El Amm est Docteur en Philosophie et est détenteur d'une Licence en Génie Informatique. Il a travaillé sur l'ontologie, le concept de Néant et les métaphysiques d'Aristote et de Thomas d'Aquin. Il est l'auteur de *Le Néant et Dieu* où, en interprétant philosophiquement la pensée de Jean de la Croix, il développe une conception originale du Néant qu'il fonde sur des principes ontologiques thomasiens. Il est aussi l'auteur de *L'Être-vérité. Questionnement à partir de Qui est la vérité ? de Jad Hatem*. Il a enseigné à l'Université Saint-Joseph de Beyrouth et enseigne actuellement à l'Université Américaine de Beyrouth.



BIOGRAPHY

Charbel El Amm has a PhD in Philosophy and a Bachelor of Science in Computer Engineering. He has worked on ontology, the concept of Nothingness, and the metaphysics of Aristotle and Thomas Aquinas. He authored *Le Néant et Dieu (Nothingness and God)* where, by interpreting philosophically the thought of John of the Cross, he develops an original conception of Nothingness which he establishes on Thomasian ontological principles. He also authored *L'Être-vérité. Questionnement à partir de Qui est la vérité ? de Jad Hatem (Being-Truth. An Inquiry Stemming from Jad Hatem's Who is the Truth?)*. He taught at the Saint Joseph University of Beirut and is teaching at the American University of Beirut.