

L'ÉTHIQUE ET LA VIOLENCE

Relwendé GUIGUEMDE

grelwende@yahoo.fr

Université Joseph Ki-Zerbo

RÉSUMÉ

La violence est présente sous plusieurs formes dans les sociétés humaines à tel point qu'on la rattache à la nature de l'homme. Mais à y regarder de près, elle est surtout un phénomène culturel qui mobilise la rationalité instrumentale au service de causes d'ordre social, économique, politique, philosophique, religieux, etc. La violence semble même indispensable à l'ordre social et politique. Elle est parfois perçue comme le moteur de l'histoire en tant qu'elle se retrouve au cœur des grands changements sociaux. Pour ne pas tomber dans l'arbitraire, la conduite de la violence a été l'objet de réglementation et de codification surtout pour ce qui est de sa forme radicale qui est la guerre. Les penseurs de la guerre juste insistent sur la nécessité d'éviter l'arbitraire dans la conduite de toute guerre. Les pacifistes, quant à eux, prônent la non-violence dans la recherche des solutions aux crises sociales. En tout état de cause, la guerre ne peut être une fin en soi, elle doit préparer la paix et par conséquent sa conduite doit être soumise à des règles éthiques. L'aspiration à la paix et à l'harmonie doit nous amener à questionner constamment notre rapport au monde afin de corriger permanemment les carences qui conduisent aux chaos et aux désordres.

MOTS CLÉS :

Violence, éthique, guerre, politique

SUMMARY

Violence is present in many forms in human societies to such an extent that it is linked to the nature of man. But on closer inspection, it is above all a cultural phenomenon which mobilizes instrumental rationality in the service of social, economic, political, philosophical, religious causes, etc. Violence even seems essential to social and political order. It is sometimes seen as the engine of history as it finds itself at the heart of great social change. In order not to fall into arbitrariness, the conduct of violence has been the subject of regulation and codification, especially with regard to its radical form, which is war. Just war thinkers stress the need to avoid arbitrariness in the conduct of any war. The pacifists, for their part, advocate non-violence in the search for solutions to social crises. In any event, war cannot be an end in itself, it

must prepare for peace and therefore its conduct must be subject to ethical rules. The aspiration for peace and harmony must lead us to constantly question our relationship to the world in order to permanently correct the deficiencies that lead to chaos and disorder.

KEYWORDS :

Violence, ethics, war, politics

INTRODUCTION

La violence se présente comme une thématique transversale dont l'étude mobilise des savants appartenant à différents champs disciplinaires. Ces disciplines sont entre autres, la psychologie, l'anthropologie, la biologie, la criminologie, la philosophie. En philosophie, l'étude de la violence constitue une préoccupation de la philosophie morale et politique. L'histoire de la philosophie abonde de réflexions diverses sur la violence. Celle-ci est tantôt considérée comme un phénomène naturel, tantôt comme un phénomène culturel. Aux yeux de Sigmund Freud, la violence est inséparable des pulsions de mort qui sont à l'œuvre dans l'être humain. La violence semble de ce fait, se rattacher à la nature de l'homme. Pourtant, elle a changé de forme et de méthode au cours de l'histoire de l'humanité au point que l'on est en droit de soutenir qu'elle est un phénomène culturel. La violence semble s'accommoder du vivre-ensemble au point de devenir un phénomène nécessaire à l'ordre social. L'État lui-même revendique le monopole de la violence physique légitime comme le montre Max Weber (1963). Dans ces conditions, il s'avère judicieux de la réguler plutôt que de vouloir à tout prix la rejeter. Les mouvements pacifistes sont pourtant hostiles à tout usage de la violence. La non-violence apparaît à leurs yeux comme le moyen par lequel les problèmes existentiels doivent être résolus. La posture non-violente est critiquable car dans certaines situations, elle s'avère inefficace dans la résolution des conflits. Comme le souligne C. Wulf (1999, pp.166-167), « Les actes de violences sont des possibilités de l'homme que l'on ne peut pas éviter. Ils font partie du monde humain et sont, par conséquent, d'une banalité extraordinaire. » Nous estimons qu'il y a lieu de soumettre la violence à une éthique en vue de la canaliser suivant le bon sens. C'est dans cette optique que s'inscrit notre réflexion sur l'éthique et la violence. Il s'agit de questionner la violence en vue de dégager son sens pour l'être humain. La violence semble d'emblée immorale et c'est peut-être pour cette raison qu'elle suscite des réflexions passionnées au sein de la communauté philosophique. Faut-il cependant condamner la violence sous toutes ces formes ? N'existe-t-il pas une violence légitime ? Nous tenterons dans les lignes qui suivent d'apporter une réponse à ces préoccupations ci-dessus posées. Notre démarche consiste à examiner quelques positions philosophiques classiques de la violence en vue de révéler les enjeux éthiques qu'elle suscite.

1. APPROCHE CONCEPTUELLE

Le terme violence dérive du latin *vis* qui signifie « force ». Partant de cette étymologie, on peut définir la violence comme un usage spécifique-manifeste ou sournois-de la force qui porte atteinte à l'intégrité physique ou morale d'une personne ou d'un groupe de personnes. Ce qui définit la violence, ce n'est pas tant l'usage de la force que sa finalité. Le chirurgien qui soigne un patient en opérant sur lui une intervention chirurgicale ne lui fait pas violence à proprement parler, alors que le tortionnaire qui applique à peu près les mêmes méthodes sur sa victime, lui fait violence. On distingue plusieurs formes de violences qui peuvent être d'ordre physique (tortures, sévices corporels, meurtres, attentats, etc.), moral ou psychologique (chantage), économique, politique, etc.

On parle quelquefois de la violence de la nature, une nature qui se déchaîne parfois sur l'homme à travers les catastrophes naturelles (Typhons, tremblements de terre, cyclones, etc.) Si au sens large, on parle de la violence de la nature, au sens restreint, la violence concerne les êtres conscients car elle suppose une intention de l'être violent. C'est pour cette raison qu'on ne peut pas placer la violence aveugle de la nature au même titre que la violence consciente. La violence se présente comme un fait qui concerne les êtres conscients. Mais d'où provient-elle ?

2. LA VIOLENCE ENTRE INNÉITÉ ET CULTURE

2.1. VIOLENCE ET INSTINCT D'AGRESSIVITÉ

La violence semble trouver son origine dans la nature biologique et psychologique de l'homme. Les travaux de certains chercheurs montrent qu'elle est liée à la structure génétique de l'homme. En suivant cette logique, on pourrait dire que les criminels sont violents par nature ; ce qui veut dire qu'ils exécutent un programme génétique. On peut faire un rapprochement entre l'agressivité animale et la violence humaine. Sigmund Freud explique la violence par les pulsions de mort qui animent les êtres humains. Selon lui, deux principes antagonistes sont à l'œuvre en chaque être humain ; il s'agit de *Thanatos* et de *Eros*. *Eros* renvoie aux tendances de conservation tandis que *Thanatos* renvoie aux tendances de destruction qui veulent tout ramener à l'état inorganique. C'est dans cette optique qu'on peut comprendre Freud lorsqu'en parlant de la guerre il soutient : « Nos concitoyens du monde ne sont pas tombés aussi bas que nous l'avions cru, pour la simple raison qu'ils n'étaient pas à un niveau aussi élevé que nous ne l'étions imaginé » (S. Freud, 1966, p. 248.)

Alors que dans la première topique, la violence est liée au principe de refoulement, dans la deuxième topique, Freud explique la violence par l'affrontement des pulsions de vie et de mort. La vie devient un terrain d'affrontement entre les

pulsions de vie qui veulent la conservation de celle-ci et les pulsions de mort qui veulent ramener le vivant à l'état inorganique. Dans son ouvrage dont le titre est *Malaise dans la civilisation* (1971), Freud fait recours au concept de sublimation pour analyser la violence dans son rapport à la civilisation. La sublimation consiste à détourner la libido de sa destination initiale vers une autre destination. Il s'agit de détourner la pulsion sexuelle de son but premier et de l'orienter vers des valeurs nobles. Étant donné que l'instinct d'agression est inné en l'homme, le rôle de la culture va consister à la sublimer.

L'instinct d'agressivité serait à l'origine de la violence, et c'est pour cette raison que la violence guerrière semble permanente au sein des sociétés humaines. Aussi existe-t-il une identité de nature entre la violence humaine et l'agressivité animale. Mais cela autorise-t-il à réduire toute la manifestation de la violence à l'instinct ?

2.2. VIOLENCE ET CULTURE

Au regard de la complexité de l'usage de la violence chez l'homme, on est en droit de se demander si celle-ci se résume vraiment à l'instinct naturel, à l'instinct d'agressivité. On ne peut ignorer les logiques économique, politique, idéologique, etc., qui sous-tendent la violence humaine. La thèse anthropologique de Freud par rapport à la violence s'avère réductionniste ; on ne saurait réduire la violence humaine à l'agressivité animale. Face à la scientificité et la complexité de la guerre, on est en droit de soutenir que la violence a d'autres sources que l'innéisme naturel. La guerre qui mobilise la rationalité instrumentale apparaît comme un produit de l'intelligence humaine. Le fait qu'elle ait changé de stratégie à maintes reprises au cours de son histoire prouve qu'elle n'est pas un phénomène purement instinctif. Elle est un fait culturel qui répond à des objectifs bien définis. On y perçoit le rôle que jouent les idéologies, les intégrismes religieux, le racisme, etc. La fabrication et la vente d'armes représentent de nos jours une puissante industrie qui alimente les guerres. La violence apparaît ici comme un fait culturel. Elle se présente sous plusieurs figures et se retrouve dans plusieurs domaines de l'action humaine. Dès l'Antiquité Thucydide faisait déjà le lien entre les ambitions politique et la guerre. Selon lui :

À l'origine de tous les maux, il y avait l'appétit de pouvoir qu'inspirent la cupidité et l'ambition personnelle. De là, l'acharnement que les factions mettaient à se combattre. Les chefs des partis dans les cités adoptaient de séduisants mots d'ordre, égalité politique de tous les citoyens d'un côté, gouvernement sage et modéré par les meilleurs de l'autre. L'État qu'ils prétendaient servir était pour eux l'enjeu de ces luttes. Tous les moyens leur étaient bons pour triompher de leurs adversaires et ils ne reculaient pas devant les pires forfaits. Quand il s'agissait de se venger, ils allaient plus loin encore, accumulant les crimes sans se laisser arrêter par le souci de la justice et du bien public et sans autre règle que leur caprice. Frappant leurs ennemis par des condamnations injustes ou usurpant le pouvoir par la force, ils étaient prêts à tout pour assouvir leurs haines du moment. Ni les uns ni les

autres ne s'embarraient de scrupules, mais on prisait davantage les hommes qui savaient mener à bien des entreprises détestables en les couvrant avec de grands mots. Quant aux citoyens d'opinions modérées, ils tombaient sous les coups des deux partis, soit parce qu'ils refusaient de combattre avec eux, soit parce que l'idée qu'ils pourraient survivre excitait l'envie. (N. Dubos, 2010, p.8-9.)

Thucydide explique, dans cet extrait, les causes politiques de la guerre civile de son époque (guerre de Péloponnèse). Selon lui, cette guerre est entretenue par les calculs politiques et par la lutte acharnée des acteurs politiques pour le contrôle du pouvoir.

3. LA VIOLENCE POLITIQUE

3.1. LE MAINTIEN DE L'ORDRE

Dans le domaine politique, la violence apparaît comme une pratique nécessaire au maintien de l'ordre. C'est pour cela que l'institution étatique revendique le monopole de la violence légitime comme le souligne si bien M. Weber (1963, 125): « Il faut concevoir l'État contemporain comme une communauté humaine qui, dans les limites d'un territoire déterminé, revendique pour son propre compte le monopole de la violence physique légitime. » Cette violence légitime dont l'État revendique le monopole, se réalise par le biais des appareils répressifs et idéologiques de celui-ci. Les appareils répressifs de l'État sont généralement constitués des forces militaires et paramilitaires qui assurent la défense et la sécurité de l'État. Ces forces relèvent parfois de différents ministères selon les pays, mais leurs actions concourent à la défense et à la sécurisation du territoire étatique. Les forces armées et sécuritaires disposent en général d'un capital humain et matériel nécessaire à l'exercice de leur mission. Leur action est régie par une législation qui fixe les limites de leurs prérogatives. La violence de l'État s'exerce dans le cadre de la loi qui régule les comportements des citoyens en vue de rendre la coexistence possible.

La violence étatique tombe quelquefois dans l'arbitraire notamment quand elle s'écarte de la loi ou quand elle se met au service des despotismes politiques. C'est pour cette raison que la légitimité de la violence étatique est objet de diverses formes de contestation. Ces contestations peuvent être parfois modérées, mais elles peuvent parfois se radicaliser et menacer même la survie de l'institution étatique. Ce n'est pas évident, au regard des multiples contestations, que l'État détienne encore le monopole de la violence. Selon Y. Michaud (1996, p. 90) « Ceux qui continuent à invoquer la définition wébérienne de l'État comme monopole de la violence légitime oublient que l'État, quand il en avait vraiment le monopole, n'hésitait pas à employer pour de bon cette violence ». L'affaiblissement progressif de l'autonomie des États-nations se laisse constater à l'ère de la mondialisation en tant que celle-ci favorise

l'établissement de réseaux parallèles aux États dans la sphère planétaire.

La violence est devenue diffuse sur ces réseaux transnationaux qui opèrent sur des lignes difficilement repérables. On assiste à un nouveau paradigme de la violence avec la prolifération des mouvements terroristes issus de tout bord idéologique, philosophico-religieux, politique, etc. On emploie de plus en plus le terme « terrorisme » pour désigner ces types de violence. L'enjeu du terrorisme est de provoquer un climat de terreur dans la sphère publique. Le terrorisme désigne l'usage de la terreur contre une personne, un groupe d'individus ou un État. Mais le terme « terrorisme » suscite une polémique de telle sorte qu'on ne parvient pas à s'entendre sur une définition unique de celui-ci. On peut noter que la violence, le meurtre et la terreur ont toujours accompagné l'humanité. Même si la motivation qui accompagne la terreur varie d'une situation à l'autre, on peut tout de même dire que l'histoire de la violence est liée à celle de l'humanité. Le terrorisme ne donne pas lieu à une définition unique et universelle. Le terme est complexe de par son histoire d'une part et d'autre part, de par ses variantes. L'une des difficultés de l'appréhension de cette notion tient à son rapprochement à la notion de résistance. Comment peut-on distinguer les terroristes des mouvements de résistance, étant donné l'usage de la violence dont chaque groupe fait preuve. Les résistants à la colonisation font recours à la violence au même titre que les impérialistes de telle sorte qu'il est difficile de dire à quel moment une action doit être qualifiée de terroriste. M. Wieviorka (1997, pp. 56-57) fait un rapprochement entre la violence terroriste et la politique. Selon lui :

Si la violence même non-politique, infra ou métapolitique, renvoie au lieu central que constitue le politique, cela veut dire qu'elle surgit et se déploie dans les carences et les limites du jeu politique, et qu'elle peut aussi, si les conditions politiques sont réunies, régresser ou disparaître à l'occasion d'un traitement institutionnel des demandes qu'elle vient traduire (...) Et d'autres conditions tiennent à la capacité d'acteurs politiques à imposer, par la conviction ou par la pression, des formules d'échange, de négociation, de débat où les protagonistes de la violence apprennent à transformer le non-rapport qu'elle constitue, en communication et relation, même hautement tendue et conflictuelle. Le déclin de la violence est souvent conditionné par la conjonction de facteurs propres aux acteurs-capables d'être sujets, et de s'écarter de logiques de pure haine ou de barbarie-et de facteurs propres au système au sein duquel ils évoluent, et aux acteurs politiques qui y exercent une influence.

L'auteur emploie les expressions infra et métapolitique pour expliquer le fait que ces violences portent bien plus que la violence politique. « Nous les avons appelées infra et métapolitiques pour marquer, tout à la fois, leur différence par rapport à des conduites plus classiquement politiques, et le fait qu'elles ne peuvent néanmoins être appréhendées abstraction faite du politique. » (M. Wieviorka, 1997, p. 54.) Comme on peut le constater, Wieviorka parle du terrorisme à caractère religieux. Il estime que ce type de violence entretient une relation indirecte avec la politique

(métapolitique). Il résulte de mauvaises pratiques politique et institutionnelle. Pour le résoudre, il faut d'une part corriger les carences institutionnelles dont elle est l'expression. D'autre part, les acteurs politiques sont invités à ramener à la sphère politique tous ces exclus qui œuvrent de façon violente en marge de cette sphère. Pour l'auteur, ces violences ne sont susceptibles de résorption que sous des conditions complexes, dont les plus décisives renvoient à la reconstitution de l'échange et de la communication entre acteurs.

3.2. VIOLENCE ET PROGRÈS SOCIAL

La violence apparaît comme un fait inhérent aux sociétés humaines dont la pratique conditionne le progrès social. Certains philosophes ont analysé les mécanismes qui sont à l'œuvre dans la violence. L'idée d'un droit du plus fort a été évoquée pour justifier la violence. L'hostilité naturelle ainsi que la rareté des ressources entraînent une lutte pour le contrôle de ces mêmes ressources. De cette lutte, sortent les plus résistants, les plus aptes à vivre. Selon Spinoza, chaque être a tendance à persévérer dans son être et cette persévérance nécessite un effort que Spinoza nomme *conatus*. La violence apparaît dans ce contexte comme une nécessité vitale. Selon Charles Darwin, les êtres vivants développent des mécanismes de résistances pour s'adapter aux conditions naturelles. Les êtres se transforment perpétuellement pour s'adapter à leur environnement. Il résulte de cette dynamique une sélection naturelle qui fait que c'est l'espèce la plus résistante, la plus apte à vivre qui subsiste. Nietzsche quant à lui évoque l'idée d'une volonté de puissance à l'œuvre en chaque être humain. C'est pour cette raison qu'il critique ce qu'il appelle la morale du troupeau, c'est-à-dire cette morale qui fait de la soumission le principe éthique fondamental. Pour d'autres auteurs, la fonction de la violence se laisse apercevoir d'un point de vue historique. C'est pour cela qu'elle apparaît aux yeux de Hegel comme une étape de la marche de l'Esprit vers la liberté. Pour atteindre son but, l'Esprit se sert des passions des grands hommes. Alors que ceux-ci poursuivent leurs finalités, ils ne se rendent pas compte qu'ils sont un instrument entre les mains de l'Esprit qui les utilisent pour réaliser ses objectifs. Comme le souligne S. N. Yao (2013, p. 176.) « Hegel ne proscrit pas la guerre. La nécessité éthique de la guerre le pousse à lui donner un rôle éminemment politique. Le politique en tant que cadre éthique par essence, est le lieu même où la guerre montre sa teneur éthique ». Selon G. W. F. Hegel (1940, p. 358.), « pour chaque État concret, la paix est la vérité de la guerre. » La guerre est un moment dans la quête de la paix ; c'est la paix qui est sa finalité. Jean-Paul Sartre qui s'inspire de Hegel appréhende la relation intersubjective comme le lieu du conflit. Sartre considère le conflit comme le sens même du vivre-ensemble. Pour l'auteur de *L'être et le néant*, le péché originel réside dans la chute de l'homme dans un monde où il y a l'autre, chute qui le met à la disposition des autres. Chaque conscience veut s'affirmer comme conscience autonome par la négation de l'autre. Selon J.-P. Sartre

(1943, p.404.) : « Tout ce qui vaut pour moi, vaut pour autrui. Pendant que je tente de me libérer de l'emprise d'autrui, autrui tente également de se libérer de la mienne ; pendant que je cherche à asservir autrui, autrui cherche également à m'asservir » Quelles que soient les attitudes que j'adopte à l'égard d'autrui, je ne saurais éviter le conflit. Le conflit est entendu ici comme une lutte pour la reconnaissance pour utiliser une terminologie de Axel Honneth (2010). Chez Honneth, la lutte acquiert une valeur éthique car elle conduit à l'estime de soi. Les sujets humains n'ont pas besoin seulement d'un attachement d'ordre affectif et juridique, « ils doivent aussi jouir d'une estime sociale qui leur permet de se rapporter positivement à leurs qualités et à leurs capacités concrètes » (A. Honneth, 2010, p. 147). Dans son livre intitulé : *La lutte pour la reconnaissance* (2010), il analyse le problème du conflit autour des questions de l'estime et du mépris social. Les luttes sociales ne sont pas fortuites. Ce sont des luttes faites au nom de la reconnaissance. De ce fait la lutte a une valeur éthique.

Dans son texte intitulé «*Idée d'une histoire universelle du point de vue cosmopolitique*», E. Kant (2009) adopte une attitude optimiste à l'égard de l'humanité. Selon lui, il y a un progrès de l'histoire humaine vers la liberté. Derrière l'apparent désordre des événements, il existe une marche progressive de l'histoire vers le progrès et la liberté. Par-delà les diversités et les contradictions qui la caractérisent, la civilisation humaine progresse vers la libération. Aux yeux de Kant, il existe deux tendances en l'homme, qui expliquent son « insociable sociabilité ». Ce sont des tendances à la fois altruistes et égocentriques. Ces tendances occasionnent à la fois le rapprochement mais aussi la concurrence et le conflit. L'histoire humaine est une et universelle ; elle progresse de l'aliénation à la liberté par le dépassement progressif des conflits individuels et des conflits entre États. Ici, s'affirme une vision cosmopolitique de l'histoire, une histoire humaine qui tend vers la paix perpétuelle.

4. LA NON-VIOLENCE

Au regard des atrocités de la violence, les courants de pensée non-violente en appellent de leurs vœux, l'avènement d'un monde non-violent. La non-violence est un mouvement à la fois philosophique, politique et religieux dont le principe est le refus de l'usage de la violence dans la résolution des conflits. Les adeptes de la non-violence font usage de moyens pacifiques dans leur revendication. Selon eux, on ne doit pas combattre la violence par la violence dans la mesure où cela crée un cercle vicieux de violence. C'est la loi du talion qui est refusée. La non-violence apparaît comme une opposition à la violence. Ce mouvement qui est rendu populaire au XX^{ème} siècle par des leaders comme Mahatma Gandhi (1869-1948) et Martin Luther King (1929-1968), trouve son inspiration dans certaines religions comme le Christianisme, l'islam, le bouddhisme ou le jainisme et dans certains courants philosophiques. Le

concept de non-violence désigne à la fois une méthode politique et sociale mais aussi une spiritualité. Martin Luther King a employé des méthodes de lutte non-violente dans sa lutte pour l'émancipation des noirs américains. Cette méthode a permis à Gandhi d'obtenir l'indépendance de l'Inde en 1947. Martin Luther King énonce les six principes de la non-violence en ces termes :

- La non-violence active n'est pas une méthode destinée aux lâches. C'est une véritable résistance.
- La résistance non-violente ne vise pas à vaincre ou à humilier l'adversaire, mais à gagner son amitié et sa compréhension.
- La lutte doit être dirigée contre les forces du mal plutôt que contre les personnes qui font le mal.
- La non-violence active accepte de souffrir sans user de représailles. Elle accepte de recevoir des coups sans rendre la pareille.
- La résistance non-violente ne cherche pas seulement à éviter de se servir de la violence physique ou extérieure. Elle concerne aussi notre être intérieur. Elle consiste à refuser la haine et à vivre selon des principes fondés sur l'amour (briser le cercle vicieux de la haine et de la violence et retrouver la fraternité humaine.)
- Le principe de non-violence est fondé sur la conviction que l'univers est du côté de la justice. (J.Washington, 1991, pp.16-20.)

Le pacifisme a certainement le mérite de rejeter la violence barbare, mais l'attitude pacifique ne semble pas convenir à toutes les situations. Le pacifisme suscite des interrogations d'ordre moral. Jusqu'à quel moment doit-on rester pacifique face à un ennemi qui détruit des populations civiles. Comme le souligne bien M. Canto-Sperber (2010, p. 5) :

le pacifique constate que le monde est mauvais, mais refuse d'employer la violence pour le rendre meilleur ou empêcher qu'il ne devienne un enfer. Une telle attitude n'entraîne pas nécessairement la passivité. Elle peut être associée à des modes d'actions efficaces comme l'ont montré de nombreux mouvements de mobilisation civique non-violents. En dépit de la noblesse de ses engagements, le pacifisme est une position contestable, qu'il est difficile de rendre cohérente. Il est faux de prétendre que la guerre est toujours le plus grand mal. En cas d'agression ou de menaces graves sur sa vie ou celle d'autrui, se défendre, même violemment, n'est pas plus mauvais que de se laisser tuer et, surtout, laisser tuer d'autres personnes devant soi.

5. GUERRE JUSTE ET ÉTHIQUE DE LA GUERRE

5.1. 5.1. LA GUERRE JUSTE

Face à la violation grave des droits de l'homme, l'option d'une intervention humanitaire constitue un recours pour mettre fin à ces violations. Au nom des droits de l'homme et de la démocratie, plusieurs interventions militaires ont été menées au cours de ces dernières décennies. Des cités ont été envahies et même dévastées au nom de causes jugées justes. L'intervention américaine en Afghanistan et en Irak, illustre bien notre propos. La légitimité d'une guerre peut être évaluée à l'aune de sa finalité mais aussi de sa pratique. Aussi, une guerre dont la finalité est noble peut perdre sa légitimité, si dans sa pratique, les auteurs font recours à des méthodes non-conventionnelles. Comme on peut le constater, la justesse de la guerre est relative à beaucoup de choses. Aussi la notion de guerre juste est-elle l'objet d'appréciation controversée. Selon M. Canto-Sperber (2010, p. 22): « l'idée de guerre juste, dès sa première élaboration philosophique répond à la volonté d'associer étroitement force et justification. » Pour être légitime, la guerre doit pouvoir se justifier du point de vue rationnel. « Une guerre n'est légitime que si la raison de la guerre est proportionnée aux torts subis et aux bénéfices attendus. Mais plus fondamentalement, une raison proportionnée est une raison intrinsèquement raisonnable appropriée dans sa visée de préserver, ou de rétablir la justice et le bien. » (M. Canto-Sperber, 2010, p. 24). La communauté internationale ne peut rester indifférente face à un dictateur qui massacre sa population. En faisant ainsi, le dictateur perd sa légitimité et réunit les conditions favorables à ce qu'il convient d'appeler une intervention humanitaire.

Lorsqu'un État massacre son peuple ou fait régner la terreur, il sape les fondements de la légitimité de sa souveraineté (...) Intervenir militairement dans un tel État pour protéger la population mise en danger par la souveraineté répressive, c'est violer la souveraineté, mais au nom de l'obligation de protection de son peuple que cet État ne peut plus assurer. (M. Canto-Sperber, 2010, p.73).

Néanmoins la légitimité d'une intervention humanitaire est en partie liée à ses chances de succès. Si l'intervention doit occasionner un chaos pire que la situation initiale, la sagesse voudrait que d'autres méthodes soient utilisées en lieu et place de la guerre.

Il faut encore que la guerre puisse conduire à la paix et à la justice. S'il n'y a aucune chance d'aboutir à celle-ci, la guerre n'est plus justifiée, aussi incontestable que soit la justesse de la cause (...) En effet, nul n'aurait songé à mener une guerre d'intervention contre la Russie pour protéger la population civile de Tchétchénie, ou contre la Chine pour aider celle de Tibet : ce sont en effet des États puissants et une intervention contre eux menacerait gravement l'ordre international. (M. Canto-Sperber, 2010, p.91.)

5.2. L'ÉTHIQUE DE LA GUERRE

Le terme éthique est issu des termes grecs *ethikos* qui veut dire moral, et *ethos* qui veut dire mœurs. L'éthique est ainsi la science de la morale et des mœurs. Elle est censée indiquer le bien qu'il faut faire et le mal qu'il ne faut pas faire. Cela se traduit concrètement par une élaboration d'une échelle des valeurs que l'homme doit suivre en vue de s'élever à une existence hautement humaine. D'une manière générale, on confond éthique et morale dans la mesure où ces deux notions indiquent des règles à suivre en vue de parvenir au bien.

Le terme « morale » provient du latin *mores* qui veut dire mœurs, conduite, habitude, manière d'agir. La morale est de ce fait, un ensemble de principes relatifs à la conduite d'une personne. C'est un ensemble de valeurs que se partagent les membres d'une société donnée. Historiquement acquise, la morale renvoie à un ensemble de règles en vigueur que les membres d'une société approuvent comme guide de leur conduite. L'éthique a pour charge d'indiquer la nature du bien, derrière lequel doit s'aligner tout comportement humain. Du point de vue étymologique, éthique et morale renvoient à la même réalité. La distinction entre ces deux notions relève ainsi de l'usage qu'on en a fait au cours de l'histoire. Le terme morale qui possède souvent une connotation négative renvoie aux règles de conduite ; tandis que l'éthique est conçue comme une méta-morale, c'est-à-dire une réflexion sur la morale. La règle morale est propre à la collectivité tandis que l'éthique se rapporte à la conscience individuelle.

L'éthique se subdivise en trois branches : la méta-éthique, l'éthique normative et l'éthique appliquée. La méta-éthique est une réflexion sur l'origine de la norme éthique ; elle s'intéresse à la fondation éthique. L'éthique normative énonce des règles de conduite destinées à orienter l'agir humain. L'éthique appliquée est une application de l'éthique à des domaines spécifiques de l'action humaine. La bioéthique et l'éthique environnementale constituent entre autres des domaines de l'éthique appliquée. Par ailleurs, l'éthique prend dans certaines conditions la figure d'une déontologie. Que faut-il entendre par déontologie ? Étymologiquement, le mot déontologie vient des termes grecs *deon* qui signifie devoir ou ce qu'il faut faire, et *logos* qui signifie science ou discours. Partant de là, la déontologie peut être définie comme le discours sur les devoirs de l'homme. Elle désigne un ensemble de règles qui régissent la conduite des membres d'une profession. C'est un ensemble de devoirs qui s'applique à l'exercice d'une profession donnée. D'une fonction à une autre, le code de déontologie n'est pas le même. C'est ainsi que le médecin et le journaliste ne sont pas soumis au même code de déontologie. La déontologie apparaît ainsi comme une éthique professionnelle. Elle est présente dans le domaine militaire et paramilitaire sous la forme d'un code de bonne conduite à laquelle l'ensemble du personnel doit se soumettre. Elle est censée orienter les actions des forces armées afin qu'elles ne tombent pas dans l'arbitraire. La violence elle-même doit être encadrée par un code de bonne conduite afin d'éviter toutes les formes de dérives qu'elle est susceptible

de provoquer. La déontologie militaire s'applique également aux comportements des belligérants lors des guerres.

La réflexion sur la violence est confrontée à la problématique de la guerre sur toutes ses formes. Toutes ces réflexions sur la guerre débouchent sur la formulation d'un code de bonne conduite dont l'application permet de réduire le caractère barbare et inhumain de la guerre. Chaque armée dispose d'un code de déontologie qui est l'objet d'une assimilation par les soldats dans les écoles de formation militaire. La déontologie est une éthique professionnelle sensée régir la vie morale des acteurs d'une profession donnée. La déontologie militaire s'inscrit dans ce cadre d'une régulation des conduites des acteurs de cette profession.

Pour humaniser la guerre, des conventions ont été signées ; des règles et des lois ont été adoptées par les nations. Les conventions de Genève s'inscrivent dans cette dynamique d'une réglementation de la guerre. Elles sont constituées d'un ensemble de normes dont le respect permet de donner un visage humain à la guerre. Ces conventions se résument en un ensemble de proscriptions et de prescriptions que les États signataires adoptent pour limiter les pratiques qui dégradent la valeur humaine. Les conventions de Genève du 12 Août 1949 et leurs Protocoles additionnels de 1977 et 2005 montrent que certaines règles humanitaires doivent être observées en temps de guerre. Les droits de l'homme doivent être respectés même en situation de conflit. L'usage disproportionné de la force portant atteinte à l'intégrité physique et morale de la population civile est proscrié. Même les prisonniers de guerre doivent être traités avec respect. Les attaques sans discrimination ne peuvent être tolérées. La convention sur l'interdiction des armes biologiques adoptée par l'Assemblée générale des Nations Unies le 16 décembre 1971 participe de cette volonté de réduire la pratique de l'arbitraire dans la guerre. Elles proscrient l'usage d'une catégorie d'armes à savoir les armes biologiques ou chimiques. Les Protocoles additionnels complètent les conventions de Genève ; ils élargissent la définition de la guerre en incluant des conflits internes qui opposent un État à un ou à des groupes armés. La violation de ces conventions devrait entraîner des sanctions. Cependant dans la pratique, cela ne semble pas toujours évident. La mise en application de ces conventions et protocoles rencontre beaucoup de difficultés. S'il est relativement facile de sanctionner les États pauvres ou leurs dirigeants, il s'avère par contre difficile de sanctionner les États les plus puissants quand ils ne respectent pas les droits de l'homme. Certaines formes de sanctions s'avèrent même inefficaces et parfois contre-productives. C'est le cas par exemple des sanctions économiques qui touchent le plus souvent les populations d'un État dont on veut sanctionner les dirigeants. Comme on peut le constater, ces conventions visent à réguler la pratique de la violence afin qu'elles ne tombent pas dans l'arbitraire et dans la barbarie.

Au XVIII^{ème} siècle, Emmanuel Kant montrait déjà qu'il est possible, par le droit

de parvenir à une paix perpétuelle. Dans son ouvrage dont le titre est *Vers la paix perpétuelle* (2007), Kant formule un ensemble d'articles dont le respect conduit à cette paix perpétuelle entre les nations d'une part et à l'intérieur des nations d'autre part. Il s'agit pour lui de trouver des solutions définitives aux conflits à l'intérieur des États et entre États au niveau universel afin d'établir une paix perpétuelle. Certaines de ses recommandations étaient relatives à la conduite de la guerre. Et pour lui, la guerre doit être conduite de telle sorte qu'elle ne rende pas la paix future impossible. Il pose également les bases de la réalisation d'une communauté universelle équivalant au règne des fins au niveau moral. Emmanuel Kant se convainc que c'est dans le respect de la dignité, de la liberté et de l'égalité entre les citoyens et entre les États que naîtra cette paix perpétuelle.

5.3. VIOLENCE ET ÉTHIQUE DE L'ALTÉRITÉ

Les hommes sont interpellés à questionner constamment leur rapport à eux-mêmes et aux autres en vue d'avoir une meilleure disposition pour la paix. Pour parvenir à une société harmonieuse, les hommes doivent changer leur rapport au monde et aux autres. Emmanuel Levinas s'inscrit dans cette posture lorsqu'il critique la philosophie occidentale comme étant une philosophie qui favorise le triomphe de la pensée impérialiste. Selon l'auteur de *Totalité et infini*, (M. Levinas, 1971.) l'histoire de la pensée occidentale est en partie liée à la philosophie du même et de la totalité. Cette pensée s'affirme par la négation de l'altérité. Synonyme d'autonomie, la pensée du même s'exprime par la domination de l'extériorité et du non-moi en particulier. La logique du même, qui est celle de la liberté et de l'égoïsme débouche sur l'impérialisme. C'est pour cette raison que Levinas entend réhabiliter une véritable philosophie de l'altérité. Cette nouvelle philosophie qui commence par la remise en cause de l'égoïsme du moi, débouche sur une véritable réhabilitation de l'altérité. La philosophie occidentale semble être atteinte d'une horreur de l'altérité ; c'est pour cela qu'elle est essentiellement une philosophie de l'autonomie et de l'immanence. Même la pensée se définit à partir de l'autonomie. N'est-ce pas pour cela qu'elle est considérée par Platon comme un discours de l'âme, c'est-à-dire un discours où l'âme converserait avec elle-même ? Le « je pense » ou pensée à la première personne retrouve comme par réminiscence la vérité. C'est en cela que le *cogito* est signe d'autonomie et de liberté. Mais il faut encore que le monologue de l'âme parvienne à l'universalité en englobant la totalité de l'être. Les choses et les êtres sont alors conquis par cette substance pensante. La philosophie occidentale coïncide avec le triomphe de la philosophie du même. Le *cogito* réduit l'autre au même en vue de se l'approprier. On assiste alors au pouvoir de la raison qui permet à l'homme de domestiquer le monde. À cette pensée dominatrice, Levinas entend substituer une pensée de l'altérité qui appelle à servir l'autre dans la bonté. Ce qui définit le sujet lévinassien, c'est son sens de la responsabilité vis-à-vis de l'autre homme. Être sujet pour Levinas, c'est être capable de répondre à l'appel du visage de l'autre homme.

Le visage interpelle le moi et il ne saura être indifférent face à cet appel. L'éthique du visage que Levinas promeut, est une véritable éthique de l'altérité. Cette philosophie de l'altérité ouvre la voie à une relation intersubjective empreinte d'éthique. En lieu et place d'une philosophie de l'être, Levinas propose une philosophie de l'autre. L'autre n'est pas un ennemi; il est plutôt celui dont la rencontre me place devant l'infini. Pour Levinas la philosophie commence par l'accueil de l'autre homme. L'éthique hospitalière de Levinas se propose de repenser le rapport à autrui.

CONCLUSION

La violence semble être un fait humain qui est inséparable de l'histoire des sociétés humaines. La philosophie morale et politique semble incapable de trouver des solutions définitives à la question de la violence. Les réflexions sur les violences guerrières conduisent néanmoins à l'élaboration d'un code de conduite de la guerre. Il s'agit de tenter d'humaniser celle-ci à travers des lois et des conventions. Les mouvements pacifistes quant à eux militent pour des conduites non-violentes et pour un monde pacifique. Selon Emmanuel Levinas, il convient de changer notre rapport au monde et aux autres. Il s'agit d'abandonner une logique de domination pour une logique de respect mutuel et de collaboration.

BIBLIOGRAPHIE

Canto-Sperber Monique, 2010, *L'idée de guerre juste*, collection Éthique et philosophie morale, Paris, PUF.

Dubos Nicolas, 2010, *Le mal extrême. La guerre civile vue par les philosophes*, Paris, CNRS éditions.

Freud Sigmund, 1966, « considération actuelle sur la guerre et sur la mort », in *Essais de psychanalyse*, Paris, Petite bibliothèque Payot.

Freud Sigmund, 1971, *Malaise dans la civilisation*, Trad. de Ch. Et J. Odier, Paris, PUF.

Hegel Georg Wilhem Friedrich, 1940, *Principe de la philosophie du droit*, Trad. de l'Allemand par André Kaan, Paris, éd. Gall.

Honneth Axel, 2006, *Société du mépris. Vers une nouvelle théorie critique*. Traduction de Olivier Voirol, Pierre Rusch et Alexandre Dupeyrix, Paris, La découverte.

Honneth Axel, 2010, *La lutte pour la reconnaissance*, Traduction de Pierre Rusch, Paris, éd. Cerf,

- Kant Emmanuel, 2007, *Vers la paix perpétuelle*, texte et commentaire par J.-F. Courtine, introduit, traduit et annoté par M. Marcuzzi, Paris, Vrin.
- Kant Emmanuel, 2009, *Idée d'une histoire universelle du point de vue cosmopolitique*, trad. Luc Ferry, Paris, Gall.
- Levinas Emmanuel, 2010, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Paris, Vrin.
- Levinas Emmanuel, 1972, *Humanisme de l'autre homme*, Paris, Le livre de poche.
- Levinas Emmanuel, 1971, *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*, Paris, éditions Martinus Nijhoff,.
- Michaud Yves, 1996, *La violence apprivoisée*, Paris, Hachette.
- Sartre Jean-Paul, 1943, *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, Paris, Gallimard, collection tell.
- Yao Sylvain N'guessan, 2013, « Hegel, penseur des relations internationales » in *Cahier Philosophique d'Afrique*, Revue internationale de philosophie, PUO, No 11 , pp 171-186.
- Washington Melvin James, 1991, *A testament of hope: The essential writings and speeches of Martin Luther King Jr.*, Harper, San Francisco.
- Weber Max, 1963, *Le savant et le politique*, Trad. de J. Freund révisée par E. Fleischmann et E. Dampierre, Paris, Union Générale d'éditions.
- Wieviorka Michel, 1997, « Le nouveau paradigme de la violence », in *Cultures et conflits*, Revue trimestrielle de science politique , n° 29-30, Paris, L'Harmattan.
- Wulf Christophe, 1999, *Anthropologie de l'éducation*, Paris, L'Harmattan, Coll. Savoir et formation.