

**TERRORISME D'EN BAS COMME DÉCHÉANCE ET CRISE DE  
L'HOMME, DE LA CULTURE ET DE L'ÉDUCATION**, Hermann Juste  
NADOHOU (Université de Parakou), Euloge AKODJETIN, (Université  
d'Abomey-Calavi) – Bénin

**Résumé**

Cet article interroge le fait terroriste et plus spécialement le terrorisme d'en bas. Il veut dégager une approche singulière du terrorisme, axée sur la philosophie d'Aristote comme solution à l'homme au cœur de la terreur en crise vis-à-vis de sa culture et de son éducation, posé comme hypothèse. L'homme est en crises diverses pour son devenir. Les déterminants de la crise ici ciblés sont l'homme lui-même, sa culture et son éducation. Si la crise peut être comprise comme l'entre-deux d'un passé révolu et d'un avenir incertain, elle exprime le courage d'exister. Mais ce courage devrait-il s'exprimer sous forme de terreur ? Le courage selon Aristote n'est-il pas le juste milieu entre la témérité et la lâcheté ? Pour plus d'humanité, ne doit-on pas éviter cette barbarie, qui fait couler du sang humain, fût-il, le propre sang du terroriste ? La peur et la terreur qu'engendre tout terrorisme, font-elles plier la volonté de l'adversaire en affectant sa capacité de résistance ? En recherchant la raison des actions terroristes, nous ne reprendrons pas ici l'opposition traditionnelle terrorisme d'en haut, terrorisme d'en bas, mais rester ouvert à la singularité de solution aristotélicienne, en alléguant ce qui, derrière le courage, la tempérance et la sagesse, fait l'originalité d'Aristote. D'apparence plus complexe à conceptualiser au premier abord, le terrorisme est défini d'une manière différente selon que l'on est fonctionnaire ou universitaire. Il est avant tout un instrument ou une technique aussi vieille que la pratique de la guerre et est l'expression de l'homme en crise. Pour réaliser cet article, une vingtaine d'universitaires et de fonctionnaires ont été interrogés pour confronter leurs pensées et paroles aux œuvres terroristes et dégager cette constante qui est que personne n'est éduqué à la terreur pendant la tendre enfance. De plus, personne n'a le monopole de la terreur.

**Mots clés** : Crise, culture, éducation, homme, terrorisme.

**TERRORISM FROM BELOW AS DECLINE AND CRISIS OF MAN,  
CULTURE AND EDUCATION**

**Abstract**

This article questions the terrorist fact and more specifically terrorism from below. He wants to bring out a singular approach to terrorism, based on the philosophy of Aristotle as a solution to the man at the heart of terror in crisis vis-à-vis his culture and his education, posed as a hypothesis. Man is in various crises for his future. The determinants of the crisis targeted here are the man himself, his culture and his education. If the crisis can be understood as the in-between of a

bygone past and an uncertain future, it expresses the courage to exist. But should this courage be expressed in the form of terror? Isn't courages according to Aristotle the happy medium between recklessness and cowardice? For more humanity, shouldn't we avoid this barbarism, which causes human blood to flow, even the terrorist's own blood? Do the fear and terror engendered by all terrorism bend the will of the adversary by affecting his capacity for resistance? In seeking the reason for terrorist actions, we will not take up here the traditional opposition between terrorism from above and terrorism from below, but remain open to the singularity of the Aristotelian solution, by alleging what, behind courage, temperance and wisdom, is the originality of Aristotle. Apparently more complex to conceptualize at first glance, terrorism is defined differently depending on whether one is a civil servant or an academic. It is above all an instrument or a technique as old as the practice of war and is the expression of man in crisis. To produce this article, around twenty academics and civil servants were interviewed to confront their thoughts and words with terrorist works and to identify this constant which is that no one is educated in terror during early childhood. Moreover, no one has a monopoly on terror.

**Keywords:** Crisis, culture, education, man, terrorism

## **Introduction**

Sujet très présent dans l'actualité, le terrorisme mérite une réflexion à nouveaux frais, surtout le terrorisme d'en bas, distinct du terrorisme d'Etat, encore appelé terrorisme d'en haut. Au sens ordinaire, le terrorisme apparaît comme une action violente perpétrée par un individu ou un groupe sur une cible armée ou non armée. Au-delà des élucubrations définitionnelles de F. Géré (2000-2006) et P. Dabezies (2000) sur le terrorisme, celle que nous retenons et qui reste sans ambages est celle du ghanéen K. Annan en juillet 2005 et qui entrevoit le terrorisme comme « tout acte commis dans l'intention de causer la mort ou des blessures graves à des civils ou à des combattants, lorsque l'objectif de cet acte, par sa nature ou son contexte, est d'intimider une population ou de contraindre un gouvernement ou une organisation internationale à accomplir un acte ou à s'abstenir de le faire »

Un terroriste est-il réellement un combattant de la liberté lorsqu'il s'en prend à des innocents ? Ou un résistant ? Les groupes terroristes apparaissent comme des groupes mystérieux bien structurés qui sèment la terreur. Par exemple les 8 principes moraux selon N. Chomsky (2001, 154) qui structurent et qui doivent guider la conduite des hommes pieux et déterminés qui constitueront cette « base solide » : – Il faut sauter dans le feu des plus dures épreuves et dans les vagues des pires difficultés. – Les chefs doivent partager avec leurs hommes les marches éprouvantes, la sueur et le sang... – L'avant-garde doit s'abstenir des vils plaisirs du monde et supporter abstinence et frugalité qui sont sa marque distinctive. – L'avant-garde doit réaliser le grand rêve de la victoire. – Détermination et volonté

sont nécessaires pour poursuivre la marche, aussi longue soit-elle. – Trois provisions sont essentielles pour cette marche : la méditation, la patience et la prière. – Deux règles doivent être respectées : la fidélité et le dévouement. – Les complots qui se trament partout dans le monde contre l'islam doivent être déjoués. Les capacités minimales d'une organisation terroriste sont, selon M. Nasr (2014 : 19) : « la propagande, le recrutement, le renseignement, le financement, la logistique ».

Prémédité, planifié, le terrorisme peut se présenter sous une forme immorale de guerre, une stratégie d'insurrection, une forme de guérilla. Chaque attaque terroriste porte un message et les stratégies d'actions varient. En observant les groupes terroristes tels que le groupe célèbre de la Fraction Armée rouge allemande, plus connue sous le nom de « bande à Baader-Meinhof » ou une organisation comme l'Armée républicaine irlandaise (IRA) contre le gouvernement britannique en Irlande du nord, leurs modes d'actions sont similaires. Des charges explosives sont placées dans des lieux publics. Des voitures sont piégées à l'explosif. Des attaques avec des armes légères sont perpétrées. Des otages sont pris. On en assassine, on en mutile, on intimide. À défaut de fuir, on se barricade dans des immeubles. Forme de guerre psychologique pour semer la peur dans les rangs ennemis et qui use de propagande d'action.

Même si le terrorisme met à mal la liberté, la sécurité, la moralité et la culturalité, on peut s'en sortir avec les vertus aristotéliennes de courage, de tempérance et de sagesse. Dans le cadre de ce travail, la méthode d'insistance d'Aristote a été utilisée pour énoncer les causes et les essences du problème posé à partir des réponses reçues des fonctionnaires et universitaires interrogés. À cette méthode, ont été associées la méthode axiomatique et la déduction naturelle pour mieux comprendre la figure du terroriste, le terrorisme et les crises y afférentes, qui prennent corps dans la culture, l'éducation et l'homme lui-même. Les résultats de cette investigation demeurent les repères éthiques tels que le courage, la tempérance et la sagesse.

## **1. Le terroriste : victime, héros, martyr**

Serges Stepniak Kravtcinski (1971 : 8) disait du terroriste, que :

Le terroriste est noble, terrible, irrésistiblement fascinant car il combine en lui les deux sommets sublimes de la grandeur humaine : le martyr et le héros. Du jour où il jure, du fond du cœur, de libérer son peuple et sa patrie, il sait qu'il est voué à la mort.

La signification du mot «terroriste» varie selon les individus et il faut à défaut d'en arriver à une compréhension commune, en dégager une définition opératoire acceptable par tous.

## **1. 1. Le terroriste, une victime**

Pour les uns, le terroriste est une victime, victime du système qu'il rejette ou qui l'a rejeté et victime du système qui l'accueille et le modèle. De forte connotation sacrificielle, la victime désigne toute personne subissant un préjudice ou un dommage, la violence ou des injustices. Si l'on conçoit la victime est comme la personne dont le désir et la volonté ne sont pas pris en compte et qui sent sa dignité existentielle bafouée et méprisée, on comprendra avec C. Delbo (1979 : 19) que la violence oblige la victime à reconnaître sa propre impuissance face à son bourreau, parce qu'elle ne se sent plus à l'abri et sait que les autres ne respecteront plus son être psychique et physique « Je suis devant la vie comme devant une robe qu'on ne peut plus porter ». Là non seulement le moi est désintégré, mais la confiance dans l'existence a disparu. G. Deleuze (1969 : 372) perçoit le monde des victimes comme le monde où des individus transforment d'autres individus en victimes et où « autrui fait défaut ». En effet, le monde du pervers est un monde sans autrui, donc un monde sans possible. C'est donc autrui qui possibilise. Le désespoir devant l'impossibilité de prendre possession de soi, de son humanité, de son identité fait que la personne se réifie, se chosifie. Employé comme synonyme de personne lésée ou ayant souffert de dommage ou ayant subi un préjudice, la victime vit une souffrance morale.

## **1. 2. Le terroriste, un héros**

Pour certains, le terroriste est un héros, qui se sacrifie pour un idéal et qui privilégie l'être à l'avoir, par souci de fidélité à ce qu'il est ou à ce qu'il doit être. Le héros, en effet, agit et se sacrifie pour manifester et maintenir des valeurs morales, politiques, religieuses et sociales, mais qui est aussi et par là-même la reconnaissance d'un sens, comme si l'acte du héros répondait aux problèmes philosophiques de l'époque, de l'existence et de l'absurde, de la liberté et de l'histoire. Le héros impose le silence d'abord par respect, plus encore, parce que toute parole d'un autre à son sujet a quelque chose d'une usurpation. De fait, le héros ne parle pas, surtout pas de lui-même. Il agit. S'il parlait, il cesserait d'être héros. M. Merleau-Ponty (1945 : 19) pensait déjà que « l'héroïsme ne se prêche pas, il s'accomplit, et toute prédication serait ici présomption, puisque celui qui peut encore parler ne sait pas de quoi il parle ». Ce silence n'est pas seulement un échec, mais une leçon et une réponse. L'acte du héros ne fait pas seulement honte au discours, il lui apporte le secours d'une expérience, qui est à la fois un problème et une solution, une énigme et une preuve. Comme le soulignait déjà Bergson dans *Le Rire*, la simple hypothèse d'un déterminisme caché, derrière l'acte héroïque, suffirait à le rendre dérisoire, à la réduire à une marionnette. Si l'acte héroïque ne renvoie plus à une transcendance métaphysique ou morale, il suppose, selon M. Merleau-Ponty, deux conditions inséparables : une liberté capable de s'arracher au monde, dont témoigne aussi la perception, laquelle pourtant ne dépend plus d'une conscience pure, mais d'une intention incarnée dans le corps ; mais aussi

inversement une relation ou un lien avec le monde et avec l'histoire, pris dans l'intégralité de leur épaisseur et de leur non-sens, mais qui peut manifester par l'action et le corps, le maintien d'un sens même minimal, d'une lueur ou d'un éclair. L'acte du héros humain ne s'appuie plus sur une Nature transcendante. Il maintient un sens dans le non-sens. Le héros invente dans un geste qui n'est ni liberté pure, ni chose brute, et pose des actes humains les plus hauts et les plus osés.

### **1. 3. Le terroriste, un martyr**

Au sens philosophique, le martyr suppose la mort pour un idéal et admet quatre critères singuliers : la liberté continue du témoin, son possible affrontement au doute, sa résistance effective à la barbarie avant de la pardonner lorsqu'elle advient, et enfin une relative discrétion ou même un effacement forcé. Le martyr suppose ainsi l'opiniâtreté, le fanatisme et la sagesse. R. Descartes (1641 : 28), inquiet pour la figure du martyr, s'interroge :

De plus, je vous le demande, touchant ces personnes que vous dites (...) être prêtes de mourir pour la défense de leurs fausses opinions dont elles ne voient pas clairement la vérité, pensez-vous qu'elles soient de pire condition que les autres, qui souffrent la mort pour de vraie, dont toutefois ils ne voient pas plus clairement la vérité, dont toutefois ils ne voient pas plus clairement la vérité que ceux-là celle de leurs fausses opinions ?

T. d'Aquin (2012 : 124) entrevoit le martyr comme la personne qui demeure ferme dans la vérité et la justice contre les assauts de ses persécuteurs. Il est celui qui jusqu'au moment ultime, n'abandonne ni la justice, ni la vérité. Pour l'authentique martyr, qui à sa manière fait preuve d'opiniâtreté, il ne semble pas que le rapport à la vérité puisse être esquivé, il semble même en quelque sorte constitutif de son acte, pour autant que celui-ci témoigne de la vérité de sa foi. La mort d'un martyr n'est pas celle d'un fanatique, d'un sectaire ou d'un héros ; elle n'est pas de soi épargnée par l'inquiétude ou le doute. Elle peut garder un caractère problématique. Le vrai martyr meurt sans désespérance, même confronté à la tentation du désespoir. Il lutte jusqu'au bout contre l'inhumain, la barbarie. Il résiste à la violence et à la subversion en allant même souvent jusqu'à reconnaître en ses bourreaux des hommes égarés.

### **2. Le terrorisme : arme de l'homme en crise**

On peut définir le terrorisme en partant de sa cause, de sa stratégie et de sa morale. K. Annan (2005), secrétaire général émérite des Nations Unies, à l'occasion du sommet de l'assemblée générale célébrant le soixantième anniversaire de l'organisation en septembre 2005, le définit comme « tout acte qui vise à tuer ou à blesser grièvement des civils ou des non-combattants, et qui, du fait de sa nature ou du contexte dans lequel il est commis, doit avoir pour effet d'intimider une population ou de contraindre un gouvernement ou une organisation

internationale à agir ou à renoncer à agir d'une façon quelconque ». Pour Chaliand et Blin (2015 : 24), la task force du vice-président des États-Unis (1886) définit le terrorisme comme « l'utilisation illégale ou la menace de violence contre des personnes ou des biens, pour servir des objectifs politiques et sociaux. Le but en est généralement d'intimider ou de contraindre un gouvernement, des individus ou des groupes à modifier leur comportement ou leur politique. » Le terrorisme est donc l'usage de la violence à des fins politiques et inclut n'importe quel usage de la violence dans le but de provoquer la peur dans le public ou une fraction quelconque du public. On trouve trois éléments communs dans ces définitions : l'usage de la violence ; les objectifs politiques et l'intention de semer la peur dans une population cible.

## **2. 1. Le terrorisme et la liberté**

Pour certains idéalistes, le terroriste est un combattant de la liberté. En effet, les groupes terroristes se décrivent en général comme des mouvements de libération nationale, des combattants contre l'oppression sociale, économique, religieuse ou impérialiste, ou une combinaison de tout cela. Dans une tentative de discréditer le terrorisme, des politiques présentent les terroristes non comme des combattants de la liberté, mais des destructeurs des libertés humaines par la peur et l'insécurité qu'ils engendrent. Ainsi, le président Georg W. Bush (2001) disait-il que « la différence entre les terroristes et les combattants de la liberté est parfois brouillée. Certains disent que la même personne qui est terroriste pour l'un est en même temps un combattant de la liberté pour un autre. Je rejette cette opinion. » Sans vouloir porter de jugement sur la description que fait de lui-même n'importe quel groupe particulier, terrorisme et liberté s'excluent-ils mutuellement ? De fait, «terrorisme» et «combat pour la liberté» sont des termes qui décrivent deux aspects différents du comportement humain. Le premier caractérise un mode de lutte et le second une cause. Les causes des groupes qui ont adopté le terrorisme comme mode de lutte sont aussi diverses que les intérêts et les aspirations de l'humanité. Parmi les causes proclamées par des groupes terroristes figurent les changements sociaux, que les idéologies soient de droite ou de gauche, les aspirations associées à des croyances religieuses, les revendications ethniques, les questions d'environnement, les droits des animaux et des causes spécifiques comme l'avortement. Certains groupes terroristes luttent incontestablement pour l'autodétermination ou la libération nationale. D'un autre côté, tous les mouvements de libération nationale n'utilisent pas le terrorisme pour faire avancer leur cause. En d'autres termes, certains groupes insurrectionnels sont à la fois des terroristes et des combattants de la liberté, certains sont l'un ou l'autre, certains ne sont ni l'un ni l'autre. Avec J-J. Rousseau (2011), on comprend que la liberté n'est pas un bien comme les autres, qu'on pourrait échanger contre des avantages. Pour être libre, il ne suffit pas de disposer de soi, de n'en faire qu'à sa tête. Elle est obéissance à la loi qu'on s'est prescrite, plus qu'une licence qu'on s'octroie à soi-

même. L'État a le devoir de protéger l'exercice de la liberté contre les intérêts particuliers et privés. Les hommes acceptent de limiter leur liberté naturelle infinie en échange de la condition de tous les avantages de la vie sociale, la sécurité.

## **2. 2. Le terrorisme et la sécurité**

La sécurité est un droit fondamental de la personne humaine. Le désir de vivre, dont le revers est la peur de mourir, doit être assuré par l'État très puissant, qui incarne une forme de sécurité et qui joue un rôle de sécurisation des citoyens. La personne qui est en sécurité est celle qui est protégée ou qui a les moyens de sa propre protection contre les atteintes portées à sa personne et à ses biens. Dans cette optique, le philosophe anglais T. Hobbes (1971 : 128) pense que si les hommes devraient vivre en dehors de toute protection de l'État, s'ils étaient livrés à eux-mêmes, dans un état fictif où on les imagine vivant sous l'autorité du droit, sous le seul arbitraire de leur volonté propre, alors ils n'auraient d'autre choix que de combattre à mort. Chacun serait l'ennemi de chacun. Ce serait le règne de la guerre, qui ruine tout effort pour travailler et accumuler des marchandises, pour manifester sa loyauté ou sa bienveillance ou son aspiration à une vie paisible. La paix est le meilleur moyen pour vivre. Face aux menaces et attaques terroristes, la vie se réorganise. L'on invente de nouveaux petits rituels et des actions minuscules pour protéger son espace d'humanité pour ne pas se figurer un ennemi prêt à attaquer et vivre un état de paralysie doublé d'un sentiment d'impuissance. Pour la philosophe et psychanalyste A. Dufourmantelle (2015), l'idée de risque zéro est un fantasme. Il faut pour cela donc se méfier de celui qui propose une totale protection.

Un être autonome est moins facilement influençable qu'un individu gouverné par la peur. Pour elle, la sécurité engendre plus la peur que l'inverse. Face à la menace terroriste, comment continuer à vivre sans céder à la panique sécuritaire et ses bévues ? La menace terroriste est une arme politique de contrôle des libertés. Le conseil de sécurité de l'ONU joue plusieurs rôles majeurs dans la lutte contre le terrorisme et la défense de la sécurité internationale. En effet, face au terrorisme, deux urgences s'imposent : protéger les territoires et les citoyens. Quatre actions majeures sont nécessaires pour la sécurisation, d'abord prévenir le risque en surveillant, en détectant et en neutralisant les terroristes, ensuite améliorer les dispositifs de protection, puis renforcer les capacités de gestion de crise en perfectionnant les capacités opérationnelles et en mettant en place une doctrine de communication publique, enfin renforcer les capacités de réparation de dommages infligés aux victimes et de sanction en poursuivant les suspects et en sanctionnant les coupables. Les groupes terroristes s'appuient sur de véritables chaînes opérationnelles allant des prédicateurs extrémistes aux filières qui envoient des jeunes gens vers les camps d'entraînement terroriste et les terres de combat, jusqu'aux organisateurs des attentats et aux poseurs de bombes. La lutte contre le terrorisme a conduit à des transformations de tous ordres que les États de la planète

sont obligés de suivre. Ces transformations d'ordre organisationnel sont la réforme des systèmes de sécurité de très nombreux États, l'augmentation des budgets, des forces et des moyens de sécurité, le recours accru aux technologies d'identification et d'authentification

### **2. 3. Le terrorisme et le binôme moralité/culturalité**

La question fondamentale est de savoir si les normes morales en général et les normes de la guerre en particulier sont absolues, immuables dans le temps et identiques dans toutes les sociétés, ou si elles sont le reflet changeant de la condition humaine et, par conséquent, variables selon les sociétés et sans cesse modifiées pour s'adapter à de nouvelles situations. Si les normes morales relèvent d'une nature absolue, elles ne peuvent alors dériver que de deux sources : d'un édit divin ou d'un trait psychologique universel, commun aux hommes et aux femmes de toutes les sociétés et de tous les temps. Dans le premier cas, il n'y a pas matière à discussion : les règles divines ne sont pas négociables, elles sont affaire de croyance. Pour ceux qui croient en leur source divine, ce sont des règles fixes réglementant la conduite humaine, immuables dans le temps. Les normes culturelles sont sans conteste une source puissante qui influence les attitudes, les opinions et les comportements, et peuvent être décrites comme le moule dans lequel les valeurs personnelles sont façonnées. Mais pour pouvoir affiner le statut de valeur absolue de la race humaine, il est nécessaire de montrer que cette valeur en question est partagée par toutes les cultures. Étant donné l'extraordinaire diversité des cultures, l'affirmation et l'universalité d'une valeur doivent reposer sur l'assertion que cette valeur dérive d'un ensemble d'attitudes et d'émotions qui se retrouve dans toutes les sociétés.

L'analyse la plus concise de la question de la moralité du terrorisme a probablement été offerte par M. Walzer (1999 : 102), quand il pense que :

Dans ses manifestations modernes, la terreur est la forme totalitaire de la guerre et de la politique. Elle anéantit les conventions de la guerre et le code politique. Elle brise les limites morales au-delà desquelles il n'y a plus de limitation ultérieure possible car, à l'intérieur de catégories comme celles de civil ou de citoyen, il n'y a pas de groupe plus petit pour lequel l'immunité puisse être exigée. [...] De toute façon, les terroristes n'ont pas de telles exigences ; ils tuent n'importe qui.

Le test de moralité réside dans la responsabilité des victimes à l'origine d'actes qui sont l'objet des griefs des assaillants. Suivant ce critère, il propose ce qu'on pourrait appeler une échelle sommaire d'assassinabilité : les fonctionnaires gouvernementaux appartenant à l'appareil présumé oppressif sont assassinales. D'autres personnes au service du gouvernement, qui n'ont rien à voir avec les aspects oppressifs du régime (enseignants, personnel médical, etc.), forment une catégorie discutable. La troisième catégorie, celle des personnes privées, ne peut en aucun cas être assassinal. Celles-ci ne peuvent sauver leur vie en changeant de comportement. Les tuer est, par conséquent et sans la moindre équivoque, immoral.



L'analyse de M. Walzer laisse certains problèmes de principe sans réponse satisfaisante. Le plus important concerne l'essence même du jugement moral. Quant aux valeurs morales en relation avec la violence politique, l'affirmation de leur universalité n'est pas défendable. Il est clair que, dans son application actuelle, le code moral en général, y compris les règles de la guerre, est le produit des besoins des gens, de leurs perceptions et de leur confort et est tributaire des influences circonstancielles et culturelles. Les différences culturelles concernant le statut des non-combattants sont manifestes dans l'utilisation des otages par exemple. Le terrorisme ne diffère pas des autres formes de guerres lorsqu'il prend des non-combattants pour cibles. Cependant, plus que toutes les autres formes de guerres, il enfreint systématiquement les lois de la guerre internationalement reconnues.

### **3. Crise de l'homme, crise de la culture, crise de l'éducation**

La crise est dislocation, brisure de l'unité ontologique du monde. Elle est ce processus comportant des éléments de déstabilisation, de troubles d'un certain ordre social et culturel, qui tend vers une certaine réorganisation et restructuration pour émerger vers une réalité différente. Elle est la non congruence entre le monde dont nous faisons l'expérience et celui que l'on attend. Dès que la crise survient, elle produit deux réactions, d'abord la tentation conservatrice, puis, ou simultanément, la production réflexive et produit un projet. La crise apparaît donc comme une rupture brutale ou progressive par rapport au passé, à la marche historique. Une crise sépare deux moments du temps : un avant et un après.

#### **3. 1. Crise de l'homme**

La crise de l'homme apparaît comme une déstructuration permanente de l'humaine condition. La conception militante de l'homme engagé fait une large place au conflit, à la rupture, au risque et, en ce sens, à la notion de crise. La personne est dépeinte sous des traits dramatiques, comme déchirée entre les forces vitales et spirituelles qui la tirent vers une extase supérieure ou noire. La crise est alors l'entre-deux et exprime le courage d'exister. L'homme doit trouver une place dans le Cosmos qui n'est pas une place naturelle par une opération hiérarchisante, qui elle-même ne va pas sans un jugement de préférence, une *krisis*, qui tranche dans la confusion pulsionnelle. Pour P. Ricœur (1988), la crise suppose une traversée qui caractérise nécessairement un itinéraire humain. Le nœud réside dans l'affrontement du futur au passé dans le processus de personnalisation. Par une approche historique, il montre que, lorsque les deux transcendants que sont l'horizon d'attente et l'espace d'expérience sont très distants, la crise survient. La crise est la pathologie du procès de temporalisation de l'histoire. Elle consiste en un dysfonctionnement du rapport normalement tendu entre horizon d'attente et espace d'expérience. Les déterminants de la crise sont : crise de l'individu, crise de

la rationalité, crise de l'humanisme devenu la victime de la crise, par décomposition interne.

La crise est tout à la fois crise organique du corps social, crise d'identité dans la croissance sans vieillesse des sociétés et du genre humain, crise de légitimité liée au phénomène de domination, crise transcendentale des fondements, crise de l'économie plus que de l'idéologie du libéralisme économique. Il est nécessaire de trouver un modèle englobant, capable de coordonner ces esquisses imparfaites de généralisation. À cela, Ricœur que cite M. Mauss (1985) répond par une sorte d'espérance, sous forme d'un appel à la communauté chrétienne devenue minoritaire, par cette double chance de ressourcement et de réinterprétation que permet la crise. En effet, pour lui, il faut œuvrer dans un consensus entre tradition, modernité et post-modernité ; œuvrer pour la capacité d'engagement sur des convictions forgées et œuvrer en faveur du sacré horizontalo-politique ou verticalo-religieux.

### **3. 2. Crise de la culture**

La crise de la culture naît de la rupture entre le monde moderne et la tradition. H. Arendt analyse ainsi plusieurs notions sous le prisme de la tradition dans *La Crise de la culture*. La philosophe passe successivement en revue l'Histoire, l'autorité, la liberté, la politique et l'éducation pour en conclure que la culture, prise dans sa dimension moderne, est en crise. La crise de la culture s'explique tout d'abord par la massification. D'un point de vue historique, en effet, la société moderne est inédite dans la mesure où aucune autre civilisation ne s'était érigée auparavant sur la base d'une société dite de masse. H. Arendt montre que la société de consommation de masse rompt avec la tradition culturelle parce qu'elle traite tout objet comme un produit consommable. Dans cette perspective, tout produit est conçu comme consommable, échangeable et remplaçable. Or, cette conception pose un problème par rapport à l'idée même de culture.

La société de masse est peut-être encore plus sérieuse, écrit H. Arendt (1961 : 261), non en raison des masses elles-mêmes, mais parce que cette société est essentiellement une société de consommateurs, où le temps du loisir ne sert plus à se perfectionner ou à acquérir une meilleure position sociale, mais à consommer de plus en plus, à se divertir de plus en plus (...) Croire qu'une telle société deviendra plus « cultivée » avec le temps et le travail de l'éducation, est, je crois, une erreur fatale (...) l'attitude de la consommation, implique la ruine de tout ce à quoi elle touche.

Alors que la culture fait référence à une pérennité dépassant le seul cadre de la vie humaine, la modernité favorise la transformation de la culture en biens de consommation forcément éphémères. La crise de la culture résulte de la priorité donnée au divertissement. Amalgamant la culture et le loisir, la société de consommation a transformé l'objet culturel en un moyen de divertissement éphémère. Pour H. Arendt (1961 : 257), toutes les œuvres d'art sont ainsi

progressivement réduites à des objets de consommation : « Le résultat est non pas, bien sûr, une culture de masse qui, à proprement parler, n'existe pas, mais un loisir de masse, qui se nourrit des objets culturels du monde ».

Ce phénomène contribue lui aussi à faire perdre à la culture sa définition traditionnelle pour laquelle l'objet culturel, unique et intemporel, n'est pas destiné à la consommation. La culture se résume désormais à sa valeur d'usage, liée à une mode ou à une époque, déplore H. Arendt. La crise de la culture conduit alors au règne d'un certain personnage, le Philistin. Celui-ci se caractérise par son rapport utilitariste à la culture, qu'il traite fondamentalement comme une valeur d'échange. S'il définit l'objet d'art comme foncièrement inutile, il rapporte tout de même sa possession à son propre intérêt personnel. En effet, l'objet d'art lui est quand même utile dans la mesure où la culture est la marque d'un statut social : l'homme cultivé qui possède des objets d'art appartient à la classe sociale dominante. Sortir de la crise de la culture requiert de réintroduire un rapport approprié à la culture. Hannah Arendt étudie à cette fin la relation entre l'art et la politique et montre ainsi qu'ils sont tous deux des phénomènes du monde public.

### **3. 3. La crise de l'éducation**

La crise sans précédent de l'éducation a créé une autre crise politique mondiale, la nationalisation des immigrants, une nationalisation qui passe surtout par l'apprentissage de la langue du pays d'accueil. L'éducation est la seule gageure de fondre les groupes ethniques en un seul peuple. À partir de la crise de l'éducation, de l'autorité des enseignants, et de l'enseignement en général, H. Arendt (1961 : 39-40) dégage trois grandes idées. La première idée explique les raisons de ce délitement de l'éducation et de l'autorité. C'est dans la division au sein de la société de deux groupes : celui des adultes et celui des enfants. L'autorité des adultes est remise entre les mains d'un enfant qui, au sein du groupe des enfants, dit aux autres ce qu'ils doivent faire. Cela crée un renversement : affranchi de l'autorité des adultes, l'enfant n'a donc pas été libéré, mais soumis à une autorité bien plus effrayante et vraiment tyrannique : la tyrannie de la majorité. La deuxième idée a trait à l'enseignement lui-même : sous l'influence de nouvelles méthodes pédagogiques, dites modernes, l'enseignant ne transmet plus un savoir précis qu'il aurait d'abord appris dans l'effort à maîtriser, mais enseigne n'importe quoi. De fait, il peut lui arriver d'en savoir moins que l'élève. Cela affaiblit son autorité d'enseignant, une autorité qui repose sur la maîtrise de la discipline qu'il enseigne. Cette théorie, qui est fautive dans la crise actuelle de l'éducation, appelle la troisième idée : selon les modernes, il s'agit de conduire le plus efficacement les enfants dans le monde. Pour ce faire, dans les écoles, on substitue autant que possible le faire à l'apprendre, ce qui revient à dire, qu'il s'agit dès à présent de remplacer l'enseignement d'un savoir par l'inculcation d'un savoir-faire. On rend les enseignements ludiques, car on considère que le jeu est le mode

d'expression le plus vivant. Dans ce cas de figure, on prétend assurer l'entrée de l'enfant dans le monde, tout en préservant son indépendance.

On parle très abusivement d'autonomie, alors même qu'on devrait parler d'infantilisation. En réalité, on infantilise l'élève et on le maintient artificiellement dans l'enfance, en l'excluant, du même coup, du monde des adultes. Selon Hannah Arendt, cela brise précisément, la relation qui devrait s'installer entre enfant et adulte, et cela s'oppose au fait, que l'enfance n'est qu'une phase transitoire. Le passage d'un monde à un autre. De ce constat édifiant, deux grandes questions se dégagent. D'abord pour quelles raisons a-t-on pu, pendant des années, parler et agir en contradiction si flagrante avec le bon sens ? Enfin quelles leçons pouvons-nous tirer de cette crise, quant à l'essence de l'éducation, en réfléchissant précisément au rôle que joue l'éducation dans toute civilisation ?

H. Arendt commence par la seconde question : les enfants sont des nouveaux venus. Ils sont en devenir dans un monde qui leur est étranger. Un devenir qu'il partage d'ailleurs, nous précise H. Arendt, avec tous les autres êtres vivants. Aussi, l'enfant a besoin d'un abri dans le monde privé, de parents qui le protègent du monde public. Or, en fusionnant les deux domaines public et privé, par l'instauration d'un monde propre à l'enfant, les adultes détruisent les conditions nécessaires de leur développement et de leur croissance. C'est à l'école de s'intercaler entre la famille et le monde. Les adultes sont censés être les responsables de l'épanouissement de l'enfant selon H. Arendt, et cette responsabilité dans l'éducation s'exerce sous la forme de l'autorité. Nous revenons toujours à cela ! Constat sans appel de l'auteur : l'autorité ne joue plus le moindre rôle, voire ne trouve plus aucune représentation dans notre monde contemporain. Et si l'on retire l'autorité de la vie publique et politique cela veut dire que la responsabilité de la marche du monde est demandée à chacun.

Mais dans le cadre de l'école, la disparition de l'autorité ne peut être que la cause d'une grave crise, car cela veut dire que les adultes se défont de leur responsabilité ; la première étant d'assumer le monde dans lequel ils ont placé les enfants. Et cette disparition de l'autorité dans la sphère pré-politique, s'étend désormais au domaine public, pour finir dans le domaine privé. Selon H. Arendt, cette crise de l'autorité est le fruit d'une crise de la tradition, inspirant l'allergie de tout ce qui touche au passé. Or, l'éducation ne peut négliger l'autorité, faire fi de celle-ci, au nom du progressisme. Le philosophe rappelle, qu'elle ne peut s'exercer dans un monde qui ne serait pas structuré par l'autorité ou la tradition. Il faut expliquer aux enfants que le monde dans lequel ils vivent est plus vieux qu'eux, ce qui nous interdit de négliger le passé. Une ligne sépare les enfants des adultes et cette ligne nous montre qu'on ne peut ni éduquer les adultes ni traiter les enfants comme s'ils étaient déjà de grandes personnes. Cette ligne ne doit d'ailleurs jamais être installée définitivement comme si elle était un terme. Elle n'est que provisoire et s'efface avec le premier diplôme. C'est ainsi que, par l'éducation, et le soin que nous leur portons, nous prouvons selon H. Arendt, que nous aimons nos enfants ou

non. En réalité, si l'Amérique connaît une crise de l'éducation, c'est parce que la politique de ce pays, consiste à égaliser tous ces concitoyens, en effaçant les différences : jeunes/vieux/doués/non-doués/enfants/adultes/professeur/élève. Or, cela met une pression sur l'autorité, qui connaît un notable fléchissement.

#### **4. Les repères éthiques contre le terrorisme**

##### **4. 1. Le courage**

Dans la philosophie pratique d'Aristote, la notion de courage couvre un champ assez limité et ne permet pas d'envisager en général les conditions de l'action. On pourrait donc estimer qu'il n'est pas très utile de s'en enquérir. Cependant, les conditions de l'action examinées dans la philosophie actuelle à partir de la notion de courage étaient pensées par lui, sous d'autres termes, d'une manière qui se révèle toujours pertinente pour éclairer certaines questions et déboucher sur des propositions pratiques stimulantes. Le courage, dans l'Éthique à Nicomaque, est d'abord défini comme la meilleure attitude (*aretè*) face à une certaine peur, mais qui ne peut concerner n'importe quel objet. En effet, on peut craindre une multiplicité de maux : l'infamie, la pauvreté, la maladie, la solitude, la mort. Or, ce n'est pas dans tous ces cas que la résistance à la crainte doit s'appeler courage. Au contraire, il y a des maux qu'il faut craindre et qu'il est beau de craindre, comme l'infamie, et celui qui ne s'en soucie pas n'est appelé courageux que par métaphore. D'autre part, en ce qui concerne la crainte de la pauvreté ou de la maladie, certes il faut s'efforcer de ne pas l'éprouver mais on n'appellera pas davantage courageux celui qui ne craint pas ces maux, si ce n'est par ressemblance avec le véritable courageux. La situation propre du courage est seulement celle du danger de mort, et non de n'importe quelle mort mais de la plus belle et la plus honorable, c'est-à-dire de la mort à la guerre. Le courage doit toujours être lié à l'accomplissement d'une prouesse, non d'une nécessité : il suppose qu'on a le choix d'accomplir l'action ou pas, au contraire des situations de danger inéluctable ; pour cette raison on ne devrait même pas dire que sont courageux des marins qui affrontent une tempête sans paniquer. Pris au sens propre, il ne consiste pas à n'avoir aucune crainte de la mort mais à affronter le danger parce qu'il est beau de le faire. L'absence totale de crainte, qui relève de l'insensibilité ou de la folie, est autant désapprouvée que son contraire, la lâcheté. En revanche, mourir volontairement pour échapper à un grand mal, que ce soit la pauvreté, une peine d'amour ou une autre souffrance, c'est de la lâcheté car cela ne comporte aucune beauté.

À côté de cette forme proprement dite, Aristote (2011 : III, 9) mentionne cinq autres formes qui sont communément appelées courage mais qui ne le sont qu'en un sens dérivé : le courage civique (*politikos*) ; le courage par expérience ; l'ardeur ou l'audace ; l'optimisme ; l'ignorance. Le premier cas mis à part, toutes ces attitudes sont faussement courageuses car à la guerre, ceux qui ont une grande expérience des combats sont plus confiants en leur habileté et montrent donc moins

de peur, mais si le danger dépasse leurs prévisions ils se révèlent souvent lâches. Ensuite l'ardeur n'est pas un choix mais une impulsion comme en ont les animaux sauvages. De plus, l'optimisme est dû à une mauvaise appréciation de la situation de danger. Enfin l'ignorance du danger empêche évidemment de faire l'épreuve du courage. Le courage civique est plus intéressant : il s'agit d'un cas particulier du courage guerrier, dans lequel la beauté de l'acte est prescrite par la cité, par les lois ou par le code de l'honneur. Dans ce cas, la motivation de l'acte est la recherche de la gloire et la crainte de l'opprobre, de sorte qu'elle s'inscrit bien dans la poursuite de l'excellence (*aretè*) et constitue la motivation la plus proche de celle qui choisit la beauté pour elle-même. La distinction entre courage civique et courage proprement dit est donc très claire de droit, même si dans les faits elle peut paraître limitée à une différence de degré : en effet, le courage proprement dit n'échappe pas totalement à la prédétermination sociale, puisque les mêmes actes ne sont pas jugés beaux dans toutes les cultures. Il n'en reste pas moins que viser la beauté pour elle-même ne se confond pas avec viser la beauté en vue d'une gratification sociale, car à la première est attachée du moins une intention d'universalité, même si celle-ci est inatteignable. On pourrait être tenté de reconnaître dans l'expression « courage civique » la conception « héroïque » de la politique qu'Hannah Arendt a attribuée aux citoyens grecs de l'époque classique. Elle voulait dire par cette expression que l'activité politique était le domaine des grandes actions d'éclat, des hauts faits glorieux, ceux par lesquels on gagnait la mémoire à défaut d'une immortalité impossible.

#### 4. 2. Tempérance

La tempérance est une des vertus cardinales de l'éthique grecque. La tempérance signifie avoir tout son esprit à propos de soi-même, autrement dit avoir une forme de santé mentale. Les analyses platoniciennes de cette vertu sont présentes à l'esprit d'Aristote quand il entreprend d'expliquer ce qu'est la tempérance dans l'Éthique à Nicomaque (*EN* II, 7 et surtout III, 13-15). L'homme tempérant peut discerner que lui-même ou quelqu'un d'autre connaît quelque chose ou qu'il ne la connaît pas ; en outre, il connaît le contenu de cette connaissance. Par exemple, l'homme tempérant est capable de discerner que quelqu'un possède une science (*epistēmē*) ou un art (*technē*) et aussi de juger que la science en question est la médecine. Du point de vue logique, étant donné que l'*epistēmē* ou la *technē* est une notion relative à un corrélatif, ce dernier est toujours exclusif et différent de l'*epistēmē* elle-même. Ainsi la médecine est différente de son objet, à savoir la santé, et la science de l'arithmétique est différente de son objet, le nombre. Comme le courage, la tempérance est donc, elle aussi, déterminée comme une moyenne (*mesotēs*) relative à certains plaisirs et certaines douleurs. L'état d'excès en discussion est celui de la débauche (*ἀκολασία*), tandis que l'état de défaut se trouve très rarement parmi les hommes et c'est pourquoi il est sans nom ; Aristote l'appelle insensibilité (*ἀναισθησία*).

La tempérance est une disposition qui peut se développer grâce à l'habitude, et qui, de manière décisive, se rapporte à notre *ēthos*, à notre caractère moral (I 13, 1103a2-10). Quand il l'acquiert, tout individu a alors une forte propension à agir volontairement dans le sens du meilleur dans certaines circonstances et par rapport à certains objets, alors que l'intempérance (et, on peut le présumer, l'insensibilité, lorsqu'elle est en jeu) poussent ceux qu'elles affectent à agir de manière opposée (cf. II 3, 1104b25-28). Aristote élimine graduellement les plaisirs et les peines qui, dans cette perspective, n'appartiennent pas au domaine de la tempérance.

#### 4. 3. Sagesse

La sagesse ne se fonde pas sur la résignation mais sur l'acceptation. La notion de sagesse, nous l'avons dit, procède à la fois de la connaissance et de la vertu, selon qu'on la comprenne en tant que *sophia* ou en tant que *phronesis*. La *phronesis* renvoie, selon la définition qu'en donne Aristote, à cette prudence, mais aussi à cette sagacité, qui permet à l'homme de poursuivre le Bien en délibérant sur les moyens de l'action et qui conduit à la vie bonne. L'opinion commune a tendance à percevoir la sagesse comme une attitude passive face aux circonstances et aux événements heureux ou malheureux qui peuvent survenir dans l'existence humaine. Cependant si la sagesse est une vertu correspondant à une certaine disposition de l'esprit face à la condition humaine, elle relève aussi de la science en tant que *sophia*. C'est pourquoi elle ne peut consister en une attitude résignée, en une soumission passive à ce que l'on ne comprend pas. Elle ne peut se fonder sur la résignation, mais sur l'acceptation, c'est-à-dire sur l'adhésion à une réalité comprise et assumée que l'on n'hésitera pas à transformer grâce à la connaissance que l'on peut en avoir. Mais ne faut-il pas interpréter cette attitude face aux événements comme une forme de résignation qui prétendrait fonder une sagesse ? Si l'on entend par sagesse, une synthèse de la science et de la vertu, on peut s'interroger sur la capacité qu'aurait la résignation à produire une connaissance, un savoir susceptible de nous donner cette puissance d'affronter le réel tel qu'il est.

L'idée de résignation évoque plutôt la passivité et la soumission. N'y aurait-il pas dans ces conditions une contradiction dans les termes à vouloir penser une sagesse qui se fonderait sur la résignation ? Il est, certes, difficile, voire impossible, de fonder une sagesse sur un déni de réalité. Il nous faut, en effet, prendre en considération les choses telles qu'elles se présentent à nous pour éclairer nos actions et orienter notre existence. Mais comment le sage doit-il s'y prendre pour que son attitude reste active et ne puisse être interprété comme une soumission ?

Comment faire en sorte que cette prise en compte du réel puisse donner lieu à une véritable affirmation de soi et non à une perception de la réalité vécue comme une fatalité écrasante et totalement irrationnelle ? “Nous concevons

d'abord le sage comme possédant la connaissance de toutes les choses, dans la mesure où cela est possible, c'est-à-dire sans avoir la science de chacune d'elles en particulier'', disait Aristote (1953 : g2), dans son livre *La métaphysique*. Ensuite, celui qui est capable de connaître les choses difficiles et malaisément accessibles à la connaissance humaine, on admet que celui-là est un sage, car la connaissance sensible étant commune à tous les hommes, est facile, et n'a rien à voir avec la sagesse. En outre, celui qui connaît les causes avec plus d'exactitude, et celui qui est plus capable de les enseigner sont, dans toute espèce de science, plus sages. De plus, parmi les sciences, celle que l'on choisit pour elle-même et à seule fin de savoir, est considérée comme étant plus une vraie Sagesse que celle qui est choisie en vue de ses résultats. Enfin une science dominante est, à nos yeux, plus une sagesse que la science qui lui est subordonnée : ce n'est pas, en effet, au sage de recevoir des lois, c'est à lui d'en donner ; ce n'est pas lui qui doit obéir à autrui, c'est à lui, au contraire, que doit obéir celui qui est moins sage.

## **Conclusion**

Au terme de ce parcours philosophique, on est en droit de penser que le terrorisme d'en bas est une déchéance de l'homme au cœur de sa culture et de son éducation. Ne trouvera-t-on pas raison à P. Pelot (1981), dans son ouvrage *Les îles du vacarme*, stipule que l'attaque est la meilleure défense ? Les conditions pré-requises du succès des terroristes sont la préparation méthodique, la confusion de l'ennemi visé et l'aplanissement de tous les obstacles se dressant entre celui qui est chargé de l'acte et l'ennemi. C'est sur le chemin des vertus que le terroriste est attendu pour redonner un sens universel à la liberté, à la sécurité, à la moralité et à la culturalité : le courage, la tempérance et la sagesse.

Le courage ici évoqué n'est pas qu'ardeur, fermeté pour affronter un danger, une situation de souffrance, une difficulté ; mais l'une de ces rares et meilleures attitudes à cultiver en face de la peur. Il est la première qualité humaine qui garantit tous les autres. Guidé par la raison, il nécessite un but noble : la recherche de l'honneur. Si la tempérance comme vertu consiste à avoir tout son esprit à soi, à se connaître et à se contrôler, la sagesse, du point de vue d'Aristote, n'est ni une science, ni une technique, mais un savoir-vivre.

En posant le problème du terroriste et du terrorisme, nous avons découvert que le terroriste, pour les uns, est un héros ; pour les autres, un martyr ; et pour d'autres encore, un combattant de la liberté. Cette manière de positiver la figure du terroriste n'a pas empêché d'appréhender le terrorisme, quel que soit sa stratégie, comme un fait qui saccage la liberté, la sécurité, la moralité et la culturalité. En utilisant la méthode d'insistance d'Aristote sur les questions posées aux uns et aux autres, la déduction naturelle et la méthode axiomatique, nous en sommes parvenus à énoncer les causes et les essences du terrorisme d'en bas pour mieux cerner la figure du terroriste, le terrorisme et les crises corollaires. De fait l'excellence



Hermann Juste NADOHOU, Euloge AKODJETIN, Terrorisme d'en bas comme déchéance et crise de l'homme, de la culture et de l'éducation, revue *Échanges*, n° 020, juin 2023

intellectuelle et morale de tout homme, fût-il terroriste, s'acquiert par l'éducation et la culture.

### **Références bibliographiques**

- AMIEL Anne, 2001, *La Non-philosophie de Hannah Arendt, Révolution et jugement*, Paris, PUF.
- ARENDT Hannah, 1963, *Essai sur la révolution*, trad. Michel Chrestien, Paris, Gallimard.
- ARENDT Hannah, 1951, *Le système totalitaire, les origines du totalitarisme*, tome 3, Paris, Seuil.
- ARENDT Hannah, 1961, *La crise de la culture*, Traduction de Patrick Lévy, Paris, Gallimard.
- ARENDT Hannah, 1972, *Du mensonge à la violence*, Paris, Calmann Lévy.
- ARISTOTE 2011, *Éthique à Nicomaque*, Paris, PUF.
- ARISTOTE 1953, *Métaphysique*, Paris, PUF.
- CHALIAND Gérard, BLIN, Arnaud, 2015, *Histoire du terrorisme, de l'antiquité à Daech*, Paris, Fayard.
- CHOMSKY Noam, 2001, *Autopsie des terrorismes*, Paris, Serpent à plumes, p.160.
- DESCARTES René, 1641, *Hyperaspistes*, AT III, 401, I. 18-28
- HOBBS Thomas, 1971, *Léviathan*, trad. F. Tricaud, Paris, Sirey.
- KRAVTCHINSKI Serge-Stepniak, 1971, *La Russie clandestine*, Paris, Albin-Michel, p.368
- MERLEAU-PONTY Maurice, 1945, *La guerre a eu lieu*, Paris, Champ social, p.55.
- MERLEAU-PONTY Maurice, 1947, *Humanisme et terreur : essai sur le problème communiste*, Paris, Gallimard.
- NASR, Mario, 2014 *Gestion psychologique de la lutte contre le terrorisme*, Paris, PUF, p.87.
- PELOT Pierre, 1981, *Les îles du vacarme*, Paris, Payot.
- RICOEUR Paul, 1988 « La crise, un phénomène scientifiquement moderne ? », *Revue de théologie et de philosophie*, 120, p.1-19.
- ROUSSEAU Jean-Jacques, 2011, *Du contrat social*, Paris, Garnier-Flammarion.
- WALZER Michael, 1999, *Just and unjust wars*, traduction de Simone Chambon et Anne Wicke, Paris, Belin, p. 688.