

## **Violence génocidaire et rationalité**

Les rapports entre les génocides et la rationalité présentent un étrange paradoxe. Considéré du point de vue de l'État qui cherche à maximiser son utilité espérée le génocide apparaît irrationnel, économiquement et militairement contre-productif. L'Allemagne nazie, le Rwanda, le Cambodge de Pol Pot ou la Turquie de la Première Guerre ont détournés vers la destruction de populations sans défense (et ne présentant aucun danger ou intérêt militaire immédiat) des moyens énormes qui auraient plus raisonnablement été utilisés à lutter contre l'ennemi qui les a finalement vaincus. À l'opposé, considéré par contre du point de vue de sa mise en œuvre, un génocide n'est jamais le résultat d'une soudaine explosion de violence sans raison. Il offre au contraire l'image de la rationalité instrumentale et scientifique mise au service de la mort. L'extermination systématique d'un très grand nombre de personnes exige l'utilisation coordonnée de moyens sociaux et techniques importants. Elle demande une organisation et une division du travail rationnelles et systématiques. L'effort de destruction totale de la population victime suppose de recenser et d'identifier les individus visés, de tenir des comptes, de rationaliser et de bureaucratiser le massacre. Rationnel et irrationnel tout à la fois, le génocide apparaît comme une violence insensée et comme l'application rigoureuse de moyens adéquats en vue de la fin recherchée. Il se donne alors comme une remise en cause radicale de la raison instrumentale. Simultanément folie et rationalité, la preuve d'une rationalité devenue folle.

Ces descriptions des raisons et de la violence des génocides peuvent et ont été remises en cause. Il est d'une part, possible de montrer que l'apparente irrationalité des génocides n'est souvent guère qu'« apparente ». Sous de nombreuses descriptions l'intérêt économique, ou politique, ou même militaire de l'entreprise paraît beaucoup moins discutable. D'autre part, en dépit des efforts d'organisation et la discipline que le pouvoir cherche à imposer aux participants, la violence génocidaire se présente toujours comme une orgie de brutalité insensée, de mutilations barbares et d'atrocités gratuites. Plutôt que la rationalité instrumentale mise au service d'un projet fou, le génocide apparaît alors comme l'utilisation de moyens barbares afin de réaliser un objectif rationnel. Le mélange de raison et de folie demeure, mais les deux éléments ont inter-changé leurs positions respectives. Dans le premier cas de figure la raison était au service d'une entreprise démentielle, dans le second, une violence folle est exploitée à des fins rationnelles. Cependant même ici le paradoxe demeure, car dira-t-on, quelques soient les avantages que peuvent apporter pareil projet de massacre et la rationalité des intérêts qui le motivent, une telle rationalité n'est pas raisonnable.

La distinction entre le rationnel et le raisonnable qui apparaît ici illustre l'existence de deux conceptions de la rationalité qui, dans les cas de génocides et autres violences extrêmes entrent en conflit. Premièrement, le rationnel conçu comme rationalité instrumentale, soit sous sa forme la plus générale de moyen en vue d'une fin, soit sous une forme plus spécifique, la rationalité de l'agent qui cherche à promouvoir son propre avantage. Deuxièmement, le raisonnable renvoie à la raison comme *logos*, à la parole comme moyen de résoudre les conflits, moyen qui repose sur le dialogue et le compromis plutôt que la violence. Dans les génocides ces deux formes de rationalité se séparent et s'opposent. La violence extrême se présente à la fois comme une réponse folle, moralement répulsive, et comme une réponse rationnelle dans la mesure où elle permet effectivement de résoudre le problème pour lequel elle constitue une « solution finale » (par exemple, l'extermination des Hereros par la puissance coloniale allemande, a définitivement résolu les problèmes causés par leur révolte). L'opposition irréconciliable entre ces deux formes de rationalité remet en question un projet philosophique classique de la modernité, celui de montrer que la rationalité instrumentale n'est pas contraire à la raison éthique, et que le rationnel, sans nécessairement pour autant s'y réduire, n'est pas opposé au raisonnable. Si l'Holocauste apparaît parfois comme la preuve de l'échec des lumières et de leur prétention à guider le monde, c'est justement parce qu'il témoigne semble-t-il de l'irréductible opposition de la rationalité instrumentale et du raisonnable.

La thèse centrale que je me propose de défendre est que l'opposition entre la violence et la raison, qui définit la distinction entre le rationnel et le raisonnable, n'est pas extérieure ou étrangère à la violence, mais qu'elle repose sur l'existence du monopole étatique de la violence légitime. C'est ce que l'analyse de certains exemples de génocides et de violences extrêmes (je reviendrais à l'instant sur les qualifications « certains exemples ») permet de montrer lorsqu'on les replace dans le cadre théorique d'une lecture girardienne de l'État moderne.<sup>1</sup>

Je dis « certaines formes » parce que si « génocide » est un terme qu'on utilise pour renvoyer à certains actes de violences extrêmes passés et présents, il n'est pas évident que tous les événements désignés par ce terme forment une *espèce naturelle* ou une classe d'événements homogènes. Il se peut fort bien que, outre le fait qu'il s'agisse de violences à grande échelle, entre, par exemple, l'extermination de populations locales en contexte de conquête coloniale, les famines volontaires créées par Staline ou Mao, ou la destruction des Juifs d'Europe par les nazis, il y ait en définitive trop de différences pour que tous ces

---

<sup>1</sup> En fait cette thèse est partiellement implicite chez Girard lorsqu'il oppose dans *Des Choses Cachées Depuis la Fondation du Monde*, le *logos* philosophique, qui a partie liée avec la violence, au *logos* des évangéliques qui seul, selon lui, est étranger à la violence.

événements répondent d'un même schème explicatif.<sup>2</sup> C'est la première raison pourquoi je ne propose pas de parler de tous les génocides, ni des génocides seulement, ou même uniquement de la violence à grande échelle. La seconde raison tient à ce que la définition légale du terme exclut les violences visant des groupes sociaux ou politiques. En effet, l'article 2 de la Convention des Nations Unis entend par génocides « des actes commis dans l'intention de détruire en tout ou en partie des groupes nationaux, ethniques, raciaux ou religieux en tant que tel » et laisse hors de son champ d'application les violences qui visent des groupes définis socialement ou politiquement. Une telle restriction présente deux difficultés. Premièrement, elle repousse hors de la catégorie des génocides des actes que la plupart de observateurs sont portés à considérer comme tels. Par exemple, l'assassinat de plusieurs millions de « koulaks » par le régime stalinien, en Indonésie la mise à mort d'au moins 1 million d'opposants dits « communistes » au moment de la prise de pouvoir par le président Suharto, ou les exactions des Khmers rouges au Cambodge. Toutes ces violences génocidaires visaient des catégories définies politiquement ou socialement plutôt que des groupes ethniques, nationaux, religieux ou raciaux.

Or cette exclusion tend de plus à dissimuler la dimension proprement politique de ces violences. La restriction du terme à des groupes ethniques, nationaux, religieux ou raciaux suggère que nous avons affaire à des formes particulièrement intenses et terribles de préjugés et de discrimination qui motivent une violence sans raison, plutôt qu'à des gestes proprement politiques. Elle donne à penser que les génocides renvoient à des maladies sociales, à des haines ataviques irrationnelles qui viennent obscurcir la claire rationalité des décisions politiques. Bref, la catégorie de génocide est à la fois trop vaste et trop étroite. D'une part elle rassemble des événements dont la ressemblance est souvent plus apparente que réelle, de l'autre elle exclut arbitrairement d'autres événements qui semblent essentiellement semblables à ceux qu'elle retient.

Or le type de phénomènes de violence qui m'intéresse est essentiellement politique. Il comprend des événements que la catégorie de génocide recouvre, ainsi que d'autres dont elle ne tient pas compte. Ces phénomènes surgissent là où se conjugue le lien entre rationalité et politique. Ils constituent des contre-exemples, des anomalies par rapport à l'idée de rationalité ou de raison politique. Ces événements types sont les violences commises par les États contre leurs propres citoyens.

\*

\*      \*

La fonction première de l'État, selon la philosophie politique moderne, est d'assurer la protection de ses citoyens. *Elle est de les protéger les uns contre les autres et de les*

---

<sup>2</sup> Le livre récent de Ben Kiernan *Genocide from Melos to Dafur, A World History of Genocide*, me semble justement souffrir de cette confusion.

*défendre contre les ennemis extérieurs.* Et cette fonction est profondément liée à la rationalité de l'accord qui est censé fonder l'État. Pour quelle autre raison, en effet, que pour mieux assurer leur protection les hommes, selon les théories du contrat social, renonceraient-ils à leur liberté originelle et à leur droit à ce défendre eux-mêmes? L'accord entre les citoyens constitue le lien rationnel fondateur, la source d'où surgit la légitimité de l'État. Les individus renoncent chacun à leur liberté originale d'exercer la vengeance et en conséquence de départager par eux-mêmes la bonne de la mauvaise violence. Ils le font dans le but d'établir entre eux une paix durable. Par ce geste de renoncement et cet accord réciproque ils élèvent un pouvoir capable par sa force de les protéger les uns des autres et de tout danger extérieur. Cet accord qui donne naissance au pouvoir ne les protège pas seulement les uns des autres et de leurs ennemis extérieur, mais il les garantit aussi contre les abus du pouvoir qu'ils ont par lui engendrés. En effet, si le pouvoir politique surgit du consentement de ceux qui lui sont soumis, il est clair qu'il ne peut se retourner contre eux sans qu'ils l'abandonnent, du moins s'ils sont rationnels.

Telle est la théorie du moins, en pratique cependant les violences majeures commises contre des populations civiles, génocides, nettoyages ethniques, massacres administratifs, la plupart des crimes contre l'humanité sont commis par des États, et, dans une large mesure, contre leurs propres citoyens. Au Cambodge, au Rwanda, en Turquie, en Russie, en Argentine, et au Chili l'État à un moment est devenu le pire ennemi de ceux qu'il avait pour fonction de protéger. Le régime nazi de même a commencé par se tourner contre ses propres citoyens, et à liquider ceux qu'il jugeait « inadéquats », avant de diriger vers l'extérieur sa folie exterminatrice. Que les États soient violents dans leurs rapports les uns avec les autres et qu'ils utilisent parfois la force contre leurs citoyens est banal, trop fréquent et en un sens inévitable. Ici cependant il s'agit d'autre chose que de l'usage normal de la force pour faire respecter le droit. Ce qui est en jeu, c'est la contradiction entre la fonction officielle de l'État, la protection de ses membres, et des politiques qui visent l'extermination d'un très grand nombre d'entre eux. Certes on dira qu'il n'y a pas véritablement de *contradiction* entre ce qu'enseigne une théorie et ce que pratiquent parfois certains États, tout au plus une tension ou un paradoxe au sens original du terme.<sup>3</sup> La fonction protectrice de l'État cependant n'est pas simplement théorique. En interdisant la vengeance privée et en se réservant le seul pouvoir de recourir à l'hostilité pour résoudre les conflits, l'État assume ce rôle de défendre ses citoyens. Il y a, en fait, de bonnes raisons de penser qu'il est constitutif de l'État moderne détenteur du monopole de la violence légitime. Être le détenteur du monopole de la violence légitime en effet, c'est non seulement être l'arbitre suprême de tous les conflits, c'est aussi retirer aux

---

<sup>3</sup> Paradoxe : « para doxa », ce qui est extérieur, contraire à la doctrine.

individus le droit de se défendre et donc assumer de le faire à leur place.<sup>4</sup> Les violences massives commises par les États contre leurs propres citoyens constituent en conséquence une singulière perversion de l'ordre politique tel que le monde moderne le comprend et l'a institutionnalisé. Conçu et institué pour maintenir la paix intérieure et assurer la défense contre les ennemis extérieurs, voici que l'État se retourne contre ceux qu'il devrait défendre et fait de leur destruction son objectif.

Ces violences étatiques posent un problème politique radical. Elles remettent en cause l'institution politique même car elles nient sa fonction fondamentale. Elles nous invitent en conséquence à réexaminer nos théories politiques. Pourquoi un État entreprend-t-il de détruire ceux qu'il a pour fonction de défendre? Les génocides, les nettoyages ethniques, et les massacres administratifs ne sont-ils que de malheureux accidents, des échecs du politique, ou ces « inversions » meurtrières de la fonction politique primordiale sont-elles au contraire des phénomènes dont l'éventualité est profondément inscrite dans l'institution moderne du politique? Plutôt que de refuser en bloc nos théories politiques et dénoncer comme purement mensonger, idéologique le discours qui fait de l'État notre protecteur, il faut tenter de comprendre comment s'accomplit l'inversion de la fonction politique fondamentale qui transforme le protecteur des citoyens en ennemi de son peuple.

Les violences des États contre leurs propres citoyens interrogent aussi notre conception de la rationalité, du moins s'il est vrai que notre protection est la raison première de notre assentiment au pouvoir auquel nous sommes soumis. Car si les violences des États contre leurs propres citoyens sont fréquentes, ce qui est tout aussi fréquent c'est le soutien que partout et toujours une grande majorité des citoyens apporte au pouvoir qui s'acharne contre certains d'entre eux.

\*

\* \*

Si l'État a pour fonction première de nous protéger contre notre propre violence, et si la violence que les individus exercent les uns contre les autres est ce qui rend l'État nécessaire, comment le pouvoir politique arrive-t-il à remplir sa fonction? Selon Hobbes, un des plus prestigieux représentants de la tradition politique qui fait de l'accord des citoyens le fondement du pouvoir auquel ils sont soumis, c'est par la violence que l'État nous protège contre notre violence. De même que lui, nous concevons généralement cette violence de l'État comme la force coercitive qui fait respecter les droits de chacun et contraint les sociétaires à honorer leur pacte de non-agression réciproque. D'où vient cependant à l'État cette force supérieure? La réponse hobbesienne est claire. Le transfert unanime au seul souverain de

---

<sup>4</sup> À cet égard le livre de Robert Nozick *Anarchy, State, and Utopia* (New York : Basic Book, 1974) est tout à fait significatif, selon lui, l'État minimal, l'État « gardien de nuit », l'État réduit à sa plus simple expression est une agence de protection monopolistique.

notre droit à nous défendre nous-mêmes crée l'institution capable de mettre terme au désordre violent. En renonçant à notre droit à la violence (et à la vengeance) nous conférons à l'État le monopole de la violence. Ce que nous lui transférons, c'est ce à quoi nous avons « renoncé », c'est-à-dire, notre violence. Ce transfert unanime métamorphose la violence, il la rend légitime. Dès lors, la puissance coercitive de l'État ne semble plus tout à fait une violence, ou plutôt elle devient une *bonne violence* dont le but est la paix, en opposition à la *mauvaise violence* qui engendre le désordre.

Le détenteur du monopole de la violence légitime possède une autorité proprement *morale* : celle de dire la différence entre la bonne et la mauvaise violence. L'État ne crée pas cette différence, elle lui préexiste, mais il l'institue d'une manière particulière : il monopolise l'autorité qui la détermine. Cette situation monopolistique est nouvelle. Elle est propre à l'État moderne. Les théories du contrat social contrastent généralement l'État à un « état de nature » où chacun est libre de déterminer par lui-même la distinction entre la violence légitime et la violence illégitime. Elles arguent ensuite que si la bonne et la mauvaise violence ne renvoient pas pour tous aux mêmes actes, posés par les mêmes personnes, l'opposition entre l'une et l'autre va relancer les conflits plutôt qu'être un moyen de les faire taire. Lorsque chacun prétend faire par lui-même la différence entre la bonne et la mauvaise violence, tous sont bientôt en désaccord, car chacun est persuadé que celle qu'il exerce est bonne, et celle qu'il subit mauvaise. Le partage commun, public entre ces deux formes de violence est essentiel à l'État moderne. Il lui donne la capacité de nous protéger en utilisant la *bonne violence* pour mettre un terme à la *mauvaise*.

La conclusion est juste mais les prémisses du raisonnement sont inadéquates, car historiquement la situation qui précède l'État moderne n'est pas caractérisée par un individualisme exacerbé. Chacun ne détermine pas par lui-même le partage entre la bonne et la mauvaise violence. La distinction entre violence légitime et violence illégitime est effectuée socialement par des obligations réciproques de solidarité et d'hostilité qui rassemblent les individus en groupes opposés, familles, clans, tribus, seigneurs et vassaux. Ce sont ces divisions et la dissémination conséquente de l'autorité morale qui énonce la différence entre la bonne et la mauvaise violence, que l'État moderne efface et remplace par le monopole de la violence légitime.

Or ce qui fonde l'autorité morale de l'État et assoie de façon stable le partage entre la bonne violence et la mauvaise violence, c'est l'unanime transfert au souverain du droit à se défendre eux-mêmes de tous les citoyens, c'est-à-dire le transfert de leur propre violence. L'unanime violence de tous, réunie en la personne morale du souverain sépare la bonne violence de la mauvaise. Ce qui fonde l'autorité morale de l'État est cela même qui fait sa force. La distinction entre la violence légitime et la violence illégitime repose ultimement sur le monopole de la violence. « Supprimer une violence n'est pas, de soi, un acte politique. Une

violence plus grande y suffit »<sup>5</sup> écrivait Claude Bruaire au début de *La Raison politique*. Au contraire, la violence plus forte qui met un terme au désordre violent constitue le geste politique par excellence, celui qui est à l'origine de tout ordre politique.

Si tel est le cas on peut définir comme politique *toute violence qui se légitime elle-même*. La violence qui est légitime parce que celui qui l'exerce est le représentant de l'autorité (légitime) de l'État, est militaire ou légale. Une violence dont l'exercice échoue à la légitimer, est criminelle. Une violence politique est une violence que légitime le simple fait qu'elle ait eu lieu. C'est une violence où se reconnaissent et à laquelle s'identifient d'autres que ceux qui la commettent. Une violence qui assemble et rassemble, et reçoit l'appui de ceux (au moins de certains parmi ceux) qui ne la subissent pas. Une telle violence confère une autorité morale, celle de dire la différence entre la bonne et la mauvaise violence. L'origine, la source de cette autorité morale ce n'est rien d'autre que le « transfert » à ceux qui commettent l'acte de violence, de la violence de ceux qui approuvent et reconnaissent justifiée, légitime et bonne la violence perpétrée.

Toute puissance politique, monopolistique ou non, que ce soit celle de l'État ou celle des insurgés, repose sur un déplacement, vers des cibles acceptables, de la violence de ceux qui s'y soumettent. Le détournement de la violence vers d'autres victimes que ceux qu'elle visait originalement est ce qui, du même coup, élève le pouvoir politique et protège les individus qui lui sont assujettis contre leur violence réciproque, c'est-à-dire fonde leur communauté et leur amitié réciproque.

Dès lors, la violence politique, répression ou terrorisme, n'est pas seulement un retour de la violence au sein de l'espace pacifié par la violence monopolistique de l'État, mais constitue toujours une remise en cause de l'autorité morale de l'État et de son monopole de la violence légitime. Elle correspond ou répond à une perte de la différence entre bonne et mauvaise violence, à une confusion entre la violence légitime et la violence illégitime. Or cet effacement violent de la différence, équivaut simultanément à un effort pour la réaffirmer, pour refaire, mais autrement, le partage entre les deux formes de violences. Toute violence politique est à la fois, un défi à la distinction existante entre bonne et mauvaise violence, et un geste qui vise à redire cette différence.

\*

\*   \*

C'est par la violence que l'État nous protège de la violence. C'est par l'exercice d'une force supérieur qu'il nous empêche de nous entre-déchirer, et cette force supérieure provient d'un déplacement de la violence de la communauté vers des cibles acceptables, vers des victimes sacrificables. Cette relecture de la conception classique de l'État moderne suggère

---

<sup>5</sup> Claude Bruaire *La Raison Politique* Paris, Fayard, 1974, p. 13.

qu'il constitue une variante du mécanisme victimaire selon René Girard. Les ressemblances sont en effet frappantes. Le transfert unanime de la violence qui met un terme au désordre. Le fait que cette unanimité donne naissance à une autorité morale qui promulgue les règles visant à maintenir la paix à l'intérieur de la communauté et à départager la bonne de la mauvaise violence. Le déplacement de la violence vers des victimes acceptables. Girard, il y a déjà longtemps, dans ses analyses de la royauté sacrée avait proposé que les premiers rois étaient des victimes en attente, qui avaient su tirer profit du temps séparant leur mise à mort du moment de leur sélection comme victime.<sup>6</sup> Les rois sacrés occupent la place de la victime, mais ils ont progressivement réussi à détourner d'eux la violence qui les menaçait et à la diriger vers d'autres. C'est ainsi qu'ils auraient donné naissance à l'État.

En un sens, je n'ai fait qu'étendre cette analyse girardienne des royautés sacrées à l'État moderne. Cet État présente cependant des caractéristiques particulières par rapport au sacré auquel je tente ici de le rattacher. La première est la rationalité. L'opération de transfert de la violence n'est pas ici le résultat d'un mécanisme aveugle vécu dans la méconnaissance. Au contraire, elle est consciemment conçue et rationnellement motivée, même si elle reste partiellement dissimulée.<sup>7</sup> Le transfert de la violence de chacun au souverain est censé être une décision rationnelle. Chacun renonce à sa violence et obtient en retour la paix et la sécurité qui lui permettent de poursuivre ses propres fins. Cette rationalité de l'accord de plus est inséparable du caractère séculier de l'État moderne. Le contrat rationnel par lequel les individus s'associent et se soumettent au pouvoir qui les protège désacralise l'État. Il dit que l'État n'a pas de source transcendante. Il trouve son origine et sa fin dans les hommes qui lui donnent naissance. La sécularité politique est la deuxième caractéristique particulière de l'État moderne par rapport aux royautés sacrées et aux premiers États en général.

La troisième caractéristique particulière de l'État moderne c'est d'être le détenteur du monopole de la violence légitime. Jusqu'à lui les souverains n'ont jamais été, au mieux, que ceux qui peuvent exercer la violence suprême, c'est-à-dire, une force capable en dernier ressort de subjuguier la violence des autres. Être détenteur du *monopole de la violence légitime*, comme le sont les souverains modernes, c'est non seulement régner et avoir la puissance de détruire ceux qui s'opposent à son règne, c'est encore être la source d'où procède la différence entre la violence légitime et la violence illégitime. Dans l'univers du sacré nul ne

---

<sup>6</sup> *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, p. 59-65.

<sup>7</sup> La théorie de l'État moderne ne révèle qu'imparfaitement, le transfert de la violence. Elle présente le déplacement de la violence comme le *renoncement de chacun à sa propre violence* (à son droit de se défendre lui-même), plutôt que comme l'*acquiescement de tous* à la violence souveraine. Elle donne pour un abandon de la violence ce qui est en réalité (et nécessairement selon la théorie) l'accord donné à l'exercice de la violence par le souverain. Le fait que l'opération consiste à détourner la violence des uns et des autres vers des victimes tierces est encore moins visible. Pourtant, puisqu'il s'agit d'un transfert de la violence, plutôt que de son abandon, l'opération implique forcément que la violence s'exerce effectivement contre quelqu'un.



détient jamais ce monopole, car le lieu où s'engendrent les règles qui disent la différence entre la bonne et la mauvaise violence est une place vide, celle de la victime morte. Même si les rois sacrés occupent cette place, ils n'ont jamais réussi à conquérir le monopole de la violence légitime. En dernière analyse c'est parce que dans l'univers sacré il est impossible de s'emparer du monopole de la violence. C'est du moins ainsi qu'il faut interpréter me semble-t-il l'hypothèse de la crise mimétique et du mécanisme victimaire par laquelle elle se termine. Elle signifie qu'il ne peut y avoir de vainqueur ultime du conflit violent à l'intérieur de la communauté. Seul un mécanisme autorégulateur de la violence peut ramener une paix durable.

Parce que toute violence politique se légitime elle-même, afin de détenir le monopole de la violence légitime il est nécessaire et suffisant de détenir le monopole de la violence. Détenir le monopole de la violence, c'est donc immédiatement détenir le monopole de la violence légitime. C'est aussi prétendre dire, créer, inventer la différence entre la bonne et la mauvaise violence. Or le projet qui consiste à vouloir, ou à penser devoir, inventer la différence entre le bien et le mal est si éminemment moderne qu'il constitue presque une définition de la modernité. Ce projet, ou cette prétention, indique de plus le lien étroit qui unit le monopole de la violence légitime et la rationalité. Comme Kant l'avait déjà clairement perçu, la raison pratique de l'individu qui se donne à lui-même sa propre loi, mime le contrat social.

La théorie politique moderne pense généralement le lien entre la raison et le monopole de la violence légitime comme un rapport où la raison, l'accord rationnel des sociétaires fonde l'État. Le contrat social, contrat rationnel est ce qui donne naissance à l'État et confère au souverain le monopole de la violence légitime, la force nécessaire, qui lui permet de défendre les citoyens les uns des autres et de leurs ennemis extérieurs. La lecture girardienne invite à renverser ce rapport de fondation et suggère que le monopole de la violence légitime est ce qui fonde la raison dans sa prétention à être l'autre de la violence. La différence entre la Raison et la violence d'où on voudrait faire sortir l'accord unanime des sociétaires ne précède pas le geste fondateur de l'ordre politique, elle en procède.

Cela signifie que lorsque le monopole de la violence légitime contesté par la violence politique s'écroule, la distinction entre la violence et la raison disparaît elle aussi. Il n'y a plus de différence entre les recommandations de la violence et les prescriptions de la raison. Le recours à la violence se présente alors aux individus, non-seulement comme une option rationnelle, mais aussi, très souvent, raisonnable. Selon Hobbes, dans l'état de nature, c'est-à-dire en l'absence d'un pouvoir souverain

il n'existe pour nul homme aucun moyen de se garantir qui soit aussi raisonnable que le fait de prendre les devants, autrement dit, de se rendre maître, par la violence ou par la ruse, de la personne de tous les hommes pour lesquels cela est possible, jusqu'à ce qu'il n'aperçoive plus d'autre puissance assez forte pour le mettre en danger.<sup>8</sup>

---

<sup>8</sup> Hobbes *Léviathan*, *op. cit.*, p. 122-123.

\*

\* \*

J'aimerais maintenant illustrer et j'espère mieux analyser ces phénomènes de déplacement de la violence et de rationalité à l'aide d'un exemple historique. Alexander Laban Hinton dans *Pourquoi ont-ils tué? Le Cambodge à l'ombre du génocide* propose une analyse anthropologique du génocide cambodgien.<sup>9</sup> Les Khmers Rouges, rappelle-t-il, prirent le pouvoir après cinq années de guerre civile, au cours de laquelle les Américains pour des raisons liées à leur engagement au Vietnam ont fait pleuvoir sur le Cambodge en tonnage près de trois fois plus de bombes qu'il en est tombé sur le Japon durant toute la Seconde Guerre. À la fin de la guerre civile le Cambodge comptait environ 2 millions de réfugiés internes, soit plus du quart de la population globale. La plupart d'entre eux s'étant réfugié dans la région de Phnom Penh, la population de la ville est passée durant cette période de 600,000 à 2 millions d'habitants. Au bouleversement majeur des relations sociales normales dû à la guerre civile, aux liens locaux et familiaux plus ou moins rompus pour les réfugiés, les Khmers Rouges dès leur prise de pouvoir ont encore ajouté en ordonnant à la population de quitter les villes. Ils ont poussé plus loin, dans un effort politique conscient, la désarticulation des liens fondamentaux de la société précédente.

En fait, on sait que tous les génocides ont lieu dans des situations sociales où, pour une raison ou une autre – guerre, guerre civile, déplacement de population –, les relations sociales normales ont dans une large mesure été détruites. Ici c'était très certainement le cas. En ordonnant l'évacuation des villes, les Khmers Rouges visaient à la fois à assurer leur emprise sur le pouvoir et à instituer un ordre social radicalement nouveau. Ils voulaient non seulement transformer les citadins en paysans, mais aussi détruire certaines des institutions centrales de la société cambodgienne traditionnelle, en particulier la religion et la famille. Toute pratique religieuse fut donc interdite et plusieurs milliers de moines bouddhistes furent exécutés. En ce qui concerne la famille, elle ne fut pas à proprement parler abolie ou interdite, mais les relations qui la constituent et l'entretiennent furent dévaluées et devinrent difficile à maintenir. Ainsi, les hommes et les femmes étaient-ils assignés à des groupes de travail différents et très souvent les époux ne se voyaient pas pendant plusieurs jours ou même des semaines. Les repas étaient pris en communauté plutôt que dans les maisons individuelles et les enfants étaient séparés de leurs parents dès leur bas âge. On leur enseignait que leur premier devoir était d'obéir à l'État ou *Ângan* (le parti, l'organisation). De même qu'on encourageait les adultes, y compris les époux, à rapporter les "mauvaises actions" les uns des autres, on incitait les enfants à dénoncer leurs parents.

---

<sup>9</sup> Alexander Laban Hinton *Why did they kill? Cambodia in the shadow of genocide* (University of California Press, 2005).

Selon Hinton, cet assaut contre la famille a un sens particulier dans la société cambodgienne traditionnelle. En effet au Cambodge les relations sociales normales sont structurées par des systèmes de clientèles qui se superposent partiellement aux relations familiales et qui sont pensés et représentés en termes de parenté. Ainsi le mot qui désigne le patron dans une relation de clientèle signifie « grand-père » et les clients sont appelés « fils » ou « petit fils », « fille » ou « petite fille ». Les relations de clientèle reproduisent la structure des relations familiales et l'étendent au-delà du domaine proprement généalogique. Ces relations de clientèle sont des relations de pouvoir inégales, l'exemple même des rapports de type "féodaux" que les Khmers Rouges voulaient remplacer par l'égalité de tous les citoyens face à l'État. C'est-à-dire par un État moderne. Les Khmers Rouges étaient aussi féroce­ment nationalistes. Un de leurs principaux objectifs était de rendre le Cambodge parfaitement autonome économiquement (l'autarcie) et dès la prise de pouvoir le régime décida de refuser toute aide internationale. L'expulsion des citadins hors des villes faisait partie de ce programme. Ils devaient devenir de paysans et par leur travail augmenter la production de riz afin d'assurer l'autonomie alimentaire du pays.

En dépit de leur idéologie et malgré l'égalité recherchée qu'ils cherchaient à établir les Khmers Rouges ont mis en place de nouvelles formes de divisions sociales et recréé, bien malgré eux, une société hiérarchisée. Une nouvelle division sociale distinguait en effet entre les membres du *nouveau peuple*, les anciens résidents des villes expulsés qui habitaient maintenant à la campagne, et les membres du *peuple ancien*, c'est-à-dire les paysans de toujours, qui étaient considérés comme plus favorable au nouveau régime. Dans de nombreux cas rien d'autre ne distinguait les membres du *nouveau* ou de *l'ancien peuple* que leur lieu d'habitation au moment de la prise du pouvoir par les Khmers Rouges. Certes parmi les citadins expulsés il y avait bien quelques marchands, bourgeois ou intellectuels, mais ces catégories sociales étaient déjà relativement petites au Cambodge avant sa transformation en « Kampuchéa Démocratique », et par la suite beaucoup de leurs membres avaient été exécutés dès la prise de pouvoir. En réalité, la majeure partie des « citadins » survivants étaient des paysans chassés à Phnom Penh par la guerre ou récemment venus dans l'espoir d'améliorer leur sort. C'est dire que si la distinction avait parfois (rarement) un certain fondement social, très souvent elle était parfaitement arbitraire et ne correspondait strictement à aucune différence sociale. Au dessus de ces deux « peuples » ordinaires il y avait le parti et l'armée qui formaient une unique organisation. Tout en bas de la hiérarchie nationale, il y avait les Cambodgiens d'origine vietnamienne et les membres de la minorité Cham.

En fait, il était assez facile aux Khmers Rouges de penser que cet arrangement hiérarchique, constituait une société parfaitement égalitaire. La distinction entre le parti et le peuple correspondait à la division entre l'État et les citoyens, puisque tout membre du parti est aussi un citoyen ordinaire sous un autre rapport (ainsi que le montre à souhait les purges

successives du parti). La distinction entre le *nouveau* et l'*ancien peuple* est politique et administrative. Elle vise en fait à réaliser l'égalité en permettant l'assimilation des citadins dans les communautés paysannes. Enfin les Cambodgiens vietnamiens et les Chams sont des étrangers. Ils ne sont pas Khmers. Bref, tous les citoyens, ou au moins tous les Khmers, sont égaux et s'ils ne le sont pas, ils le deviendront bientôt.

De même, en dépit de tous les efforts des Khmers Rouges pour réduire l'importance sociale de la famille et des relations de clientèle, au sein du parti lui-même dès qu'un individu devenait chef de village, de district ou commandant de région, il ou elle confiait tous les postes importants sous sa juridiction à des parents ou à des amis. Alors qu'au niveau national et social le parti prônait l'égalité, il était lui-même organisé en cliques et en clans, et chaque région tendait à se transformer en fief personnel du commandant local. Cela était en partie un problème culturel, comme nous l'avons vu la famille et les relations de clientèles constituaient l'armature de la société cambodgienne et le modèle normal des relations « normales ». C'était aussi une conséquence de la stratégie employée par les Khmers Rouges durant la guerre civile. En effet, la pratique avait été de laisser au commandant local une autonomie totale pour les opérations militaires et pour le recrutement. La puissance de chacun reposait en conséquence sur la base qu'il s'était construite en conférant des postes et des avantages à une clientèle d'« obligés ». Afin de créer un État moderne et égalitaire, il fallait maintenant soumettre tous ces petits pouvoirs à un centre unique.

On peut en fait reconnaître au moins trois moments distincts dans les massacres perpétrés par les Khmers Rouges. Premièrement la destruction du régime Lon Nol, ce qui a signifié le meurtre non-seulement des officiers de l'armée de la République du Cambodge, mais aussi des simples soldats, et très souvent l'extermination de leur famille entière, de même que l'élimination de l'ancienne élite intellectuelle et économique. Il s'agissait là de parachever la guerre civile, de rendre définitive et irréversible la défaite de l'adversaire. Le deuxième moment consiste à se débarrasser des commandants locaux trop puissants et dans la mesure du possible à les remplacer par des individus plus fiables et soumis au pouvoir central. Cette élimination supposait de détruire le fondement social de leur pouvoir, le réseau de clientèle que le commandant avait mis en place et qui le soutenait. Cela a conduit les Khmers Rouges à supprimer tous ceux qui devaient leur avancement ou leur position, aussi modeste fut-elle, au commandant qu'on avait décidé d'abattre. Le troisième moment consiste à détruire les traîtres à la révolution. Historiquement les moments deux et trois tendent à se confondre. Il existe cependant entre eux une différence importante tant au niveau des objectifs que de la rationalisation de la violence. Le deuxième moment correspond à un effort pour consolider le pouvoir du parti et pour créer une autorité étatique centrale. Le troisième moment correspond à l'échec de cet effort et de l'ensemble de la politique Khmer Rouge.

En fait, les deux objectifs de complète autarcie économique et de créer une société parfaitement égalitaire se sont rapidement révélés non-seulement difficiles, mais entièrement impossibles à atteindre. Bientôt la production de riz s'est écroulée, la famine s'est installée dans plusieurs régions, et sur le front militaire, face au Vietnam, les Khmers Rouges essayaient échecs sur échecs. Cependant, comme le parti est éclairé et a toujours raison, ces échecs ne pouvaient venir que de traîtres à la révolution... D'où le développement du troisième moment du génocide. Quelle importance cependant faut-il accorder à cette explication idéologique, la présence de traîtres, par laquelle les Khmers Rouges tentaient de justifier leur violence? Chacun conviendra qu'elle était fautive, ou du moins radicalement insuffisante pour rendre compte des difficultés qu'ils rencontraient, mais les dirigeants Khmers Rouges eux y croyaient-ils vraiment? Cette illusion idéologique, qu'ils ont inculquée à leurs adhérents, permet-elle de comprendre toute cette violence?

\*

\* \*

Hinton, vers la fin de son ouvrage, s'interroge sur les pratiques de la violence dans la tristement célèbre prison de Tuol Sleng, aussi connu sous le nom de S-21. La question qui l'intéresse est de savoir pourquoi les interrogateurs se livraient à des actes de torture et à des atrocités contre leurs victimes sans défense alors qu'ils auraient pu, pour ainsi dire, les tuer proprement et rapidement. Car ceux qui pénétraient à Tuol Sleng étaient déjà condamnés et si avant de tuer ces traîtres, il fallait bien les « encourager » un peu afin qu'ils rédigent les confessions où ils dénonçaient leurs acolytes, il n'était manifestement pas nécessaire de les torturer sans répit pendant des semaines ou des mois, de les faire mourir lentement dans des souffrances atroces, de violer leur femmes ou de tuer leurs enfants devant leurs yeux. Pourquoi toutes ces violences barbares inutiles? De façon plus générale, la question est celle de savoir pourquoi les violences massives donnent toujours lieu à des pratiques monstrueuses, à des tortures baroques et à des atrocités incroyables? Je ne suis pas certain que Hinton apporte une réponse satisfaisante à cette question, mais son analyse éclaire de façon intéressante une autre question importante.

Un génocide ne peut avoir lieu sans la participation d'une grande partie de la population. Une participation qui est soit passive et se limite à laisser faire les assassins, soit une participation active qui consiste à leur apporter de l'aide ou même à prendre part aux tueries. Comment peut-on obtenir une telle participation?

Selon Hinton les conditions de vie des interrogateurs de S-21 reproduisaient sous une forme particulièrement intense certaines caractéristiques communes de l'existence au sein du Kampuchéa Démocratique. La première est l'incertitude. Nul ne sait si il ou elle ne va pas soudainement devenir suspect, et immédiatement coupable – car *Ângan* ne se trompe pas – de crimes dont il ou elle ne sait rien, mais qu'il faudra néanmoins confesser avant d'être exécuté.

Car pour devenir suspect, il suffit, que votre nom apparaisse dans la confession de quelqu'un, qu'il soit mentionné au cours de l'interrogatoire d'un suspect, ou encore d'être lié d'une façon ou d'une autre à un responsable local qui a été arrêté. La violence excessive des interrogateurs, selon Hinton, était une façon de passer contre des victimes impuissantes leur frustration, leur peur, leur haine qu'ils ne pouvaient exprimer directement contre ceux, ou cela, qui les menaçaient véritablement. Il importe de remarquer que la violence des interrogateurs de Tuol Sleng était *excessive* même par rapport à un niveau de violence déjà extrêmement élevée, car cet excès se manifeste par des tortures, des atrocités, des supplices horribles, alors qu'on aurait pu se borner à quelques passages à tabac et à exécuter rapidement les prisonniers. Dès lors la question qui est véritablement posée n'est pas tant celle de savoir pourquoi les interrogateurs de S-21 torturent leurs prisonniers sans raison apparente, mais plutôt de savoir pourquoi ils sont plus violents que la moyenne? Pourquoi leur violence était-elle au-delà de ce qui était devenu un comportement normal au sein du Kampuchéa Démocratique : supprimer sans hésiter les ennemis politiques internes?

La réponse proposée par Hinton est celle d'un « mécanisme psychologique » qui n'est pas très différent de celui de l'homme qui donne un coup de pied à sa voiture ou frappe sa femme et ses enfants parce qu'il ne peut pas s'en prendre directement à son patron. Hinton postule que la cause de la violence excessive des interrogateurs de Tuol Sleng était un déplacement de leur violence vers des victimes sacrificables. Des victimes « sacrificables » premièrement parce qu'elles sont impuissantes, incapables de se défendre et deuxièmement parce qu'elles sont sans défense et sans défenseurs puisque personne ne va venir les venger.<sup>10</sup> Hinton suggère de plus qu'une grande partie de la violence qui eut lieu dans le Kampuchéa Démocratique peut être expliqué de cette même manière. Du haut au bas de la hiérarchie politique et sociale la violence de chacun était une façon de compenser la violence à laquelle il était soumis ou dont il était menacé. Si la violence des interrogateurs de S-21 répondait à la peur qu'ils éprouvaient les uns envers les autres, à leur frustration et au désir d'assurer leur place dans la hiérarchie du pouvoir, tout le monde faisait plus ou moins la même chose jusqu'à ce qu'on en arrive enfin au *nouveau peuple* et aux minorité Chams et Vietnamiennes, les derniers groupes de victimes. Ceux en dessous de qui il n'y avait personnes qu'ils pouvaient persécuter à leur tour.

Il y avait aussi, nous venons de le voir une autre source de violence directement liée au projet de transformation sociale des Khmers Rouges et aux difficultés auxquelles il se heurtait. Si les Khmers Rouges ont voulu détruire la famille et les systèmes de clientèle « féodaux » typiques de la société cambodgienne traditionnelle, l'assise sociale de la puissance des individus au sein du parti reposait néanmoins précisément sur des réseaux de ce

---

<sup>10</sup> Voir René Girard *La Violence et le sacré* (Paris : Grasset, 1972) pp. 14-15.

type. Quiconque avait la moindre autorité installait immédiatement ses parents, alliés et clients dans tous les postes de pouvoir et de responsabilité sous son contrôle. Cela allait du chef de village qui nommait son frère comme responsable de la distribution de l'eau, au commandant de région qui distribuait à des alliés proches la direction des prisons ou des transports de troupes, lesquels procédaient à leur tour de la même manière pour recruter des gardiens ou des chauffeurs de camion. Du haut au bas de l'échelle sociale tout le monde reproduisait la forme d'organisation et de réseautage dont l'éradication constituait la politique officielle du parti. Il y avait aussi une rivalité constante entre les différents réseaux de patronage et de clientèle pour s'emparer du contrôle de tel ou tel village, district, ou région, rivalités qui se traduisaient en purges des traîtres et des ennemis de la révolution. Tout comme dans le cas de S-21 ou chaque interrogateur était en conflit avec tout autre puisque chacun pouvait à tout moment devenir le dépositaire d'une information qui inculpait un autre interrogateur, chaque réseau avait intérêt à se présenter comme fidèle à la politique officielle et à dénoncer son rival comme une clique de traîtres, dont le seul fait qu'ils soient organisés en réseau était la meilleure preuve de leur culpabilité. Ces rivalités meurtrières qui prenaient place à l'intérieur du parti et ont été le moteur derrière les purges successives qui ont finalement détruit les Khmers Rouges et en ont fait des proies faciles pour l'armée vietnamienne.

De plus le nouvel ordre institué par les Khmers Rouges permettait à plusieurs personnes de « régler de vieux comptes ». Il permettait par exemple au nouveau chef du village de se venger de l'ancien qui l'avait humilié autrefois ou qui dans le passé avait résolu à son désavantage un différent entre villageois. Le nouvel ordre donnait aussi du pouvoir à ceux qui avaient été opprimés et victimes de toutes sortes de vexations et avaient de nombreuses raisons de vengeance et de ressentiment. Enfin, en abolissant l'argent et la propriété individuelle le régime Pol Pot réduisit à une seule dimension, celle du pouvoir politique, le domaine où les rivalités entre agents pouvaient s'exprimer. Dans le Kampuchéa Démocratique rien d'autre n'avait de la valeur. Il n'y avait pas d'autre manière de résoudre un différent, ou d'obtenir un avantage que de s'insérer dans un réseau de clientèle, mais une telle insertion était aussi par définition dangereuse.

Si l'analyse anthropologique de Hinton est correcte, cela signifie que la « violence politique » des Khmers Rouges peut être réduite, déconstruite, expliqué par deux phénomènes typiquement non politiques. Premièrement, le déplacement et la métamorphose du ressentiment, de la frustration et de la crainte, ressenties envers certains contre qui on ne peut rien, en une violence qu'on exerce contre d'autres qui sont sans défense. Deuxièmement, les petites rivalités, les haines et les conflits mesquins qui opposent les voisins, les affaires d'héritages pour lesquelles on ne se parle plus pendant vingt ans. La jalousie, l'envie, bref le désir mimétique. En règle générale ces rivalités entre collègues, parents ou voisins ne

débouchent que sur une animosité de niveau moyen, il serait cependant naïf de minimiser le rôle de ce genre de facteur dans la violence politique.

Stathis Kalyvas dans un livre fascinant *The Logic of Violence in Civil War*<sup>11</sup> analyse la répartition des phénomènes de violence excessive dans le contexte des guerres civiles. Par violence excessive il faut entendre ici les meurtres et les massacres à grande échelle, brûler des villages, tuer tous ceux qui ne réussissent pas à s'enfuir à temps, exterminer des familles entières hommes, femmes et enfants sur plusieurs générations, torturer ses victimes, mutiler les cadavres, etc. Il ne s'agit plus alors de guerre, de deux armés qui s'opposent et de civils qui sont victimes en plus ou moins grand nombre des combats et des bombardements, mais de l'extermination volontaire de certains membres de la population civile. Le point de départ de Kalyvas est l'observation suivante : sur un territoire donné où se déroule une guerre civile pendant un temps prolongé, la répartition des massacres et des violences excessive n'est pas homogène. En fait, entre deux villages semblables, de taille presque identique, d'accès tout aussi facile (ou difficile) l'un que l'autre et qui ne sont parfois séparés que par quelques kilomètres, en dix ans de guerre il y aura six massacres dans un village et dans l'autre, aucun. Ce qu'il s'agit donc de comprendre est pourquoi les massacres ont lieu à certains endroits et pas à d'autres, tout proche que rien de particulier ne semble distinguer?

L'explication proposée comporte plusieurs éléments, et les facteurs qui rendent compte de la répartition globale de la violence excessive ne sont pas du même type que ceux qui permettent de comprendre sa distribution locale. Au niveau global les massacres ont lieu dans des régions disputées, c'est-à-dire dans des zones où aucun des deux adversaires ne réussit à établir durablement sa suprématie. Par contre au niveau local les enquêtes sur le terrain et les interviews de survivants montrent que le facteur fondamental est l'intensité des conflits interpersonnels qui existent au sein d'un village. Les massacres ont lieu dans des communautés divisées. L'élément le plus important pour comprendre pourquoi ce n'est que dans certains villages seulement que se déroulent des massacres et des tueries, alors que d'autres sont épargnés tout au long de la guerre, sont les conflits interpersonnels qui déchirent les membres de la communauté. Plus un village est divisé et plus est grande la probabilité qu'il devienne le théâtre de violence à grande échelle contre une partie de sa population. L'enquête de Stathis Kalyvas permet aussi de comprendre comment s'exerce l'influence des conflits interpersonnels sur la violence politique. Si les massacres prennent place plus souvent dans des communautés divisées par des conflits internes, c'est parce que les acteurs locaux, les villageois, exploitent la violence politique dans le but de résoudre leur conflits, d'éloigner un rival amoureux, de punir un ennemi de longue date, de prendre sa revanche contre un compétiteur.

---

<sup>11</sup> Stathis N. Kalyvas *The Logic of Violence in Civil War* (Cambridge University Press, 2006).



La « violence politique » est toujours plus forte lorsque les conflits interpersonnels convergent et se confondent avec l'antagonisme politique. Non seulement, ni tant parce que très souvent être communiste ou royaliste par exemple, dépend en grande partie de savoir si votre rival est communiste ou membre de la police, mais surtout parce que les agents *exploitent* à leur propre avantage les conflits politiques. Ils utilisent les professionnels de la violence pour résoudre leurs propres différends. Ils dénoncent auprès des guérilleros ou des militaires la famille de leurs ennemis comme traîtres, accusent leur rival de cacher des armes ou de passer de la nourriture aux insurgés. Bref, ils cherchent à maximiser leur propre avantage en utilisant à leurs propres fins la violence des autres, qu'ils orientent vers leurs ennemis privé.

Les travaux de Robert Gellately sur l'Allemagne nazie confirment l'importance de ce phénomène<sup>12</sup>. Ils montrent que durant toute la durée du régime hitlérien les délations malicieuses représentent plus de 50% de l'ensemble des dénonciations envoyées à la Gestapo. C'est-à-dire que plus de la moitié des dénonciations étaient mensongères. Ces fausses déclarations visaient à résoudre des conflits familiaux, à remplacer avantageusement procédure de divorce trop longue et trop coûteuse, à s'emparer de l'appartement d'un voisin qu'on convoitait, à se débarrasser d'un locataire trop bruyant ou mauvais payeur, et ainsi de suite. Comme le fait remarquer Gellately, dès le début de la guerre au plus tard, personne ne pouvait ignorer qu'être convoqué par la Gestapo ne pouvait être qu'une expérience fort désagréable et qui risquait de très mal se finir.

Si on tient compte des résultats de l'enquête de Kalyvas, on peut penser que si plus de la moitié des dénonciations étaient malicieuses, une grande quantité des dénonciations proprement politiques étaient en fait motivées par des conflits interpersonnels plutôt que par des raisons idéologiques. Tout comme dans les guerres civiles, les agents dans l'Allemagne nazie exploitaient à leur propre avantage l'antagonisme politique et ce faisant ils augmentaient sa violence. Selon Gellately en effet, partout où les archives locales de la Gestapo ont survécues à la guerre et à la défaite, toutes les personnes individuelles arrêtées par la Gestapo pour crime politique l'ont été suite à une délation et non en raison d'un travail de détective accompli par les policiers eux-mêmes.

Or les Khmers Rouges en abolissant non seulement l'économie de marché, mais l'argent même, et en transformant tous les Cambodgiens en serviteurs de l'État que rien sauf la position au service de celui-ci ne distinguait les uns des autres ont, à proprement parler, institutionnalisé la convergence des conflits personnels et des conflits politiques. Volontairement ou non, de tels régimes associent les individus à leur violence et leur

---

<sup>12</sup> Robert Gellately *Backing Hitler Consent and Coercion in Nazi Germany* (Oxford University Press, 2001); Sheila Fitzpatrick & Robert Gellately (eds.) *Accusatory Practices Denunciation in Modern European History, 1789 – 1989* (Chicago University Press, 2001).

permettent de l'exploiter à leurs propres fins. Ce faisant ils perdent le monopole de la violence, et du même coup celui de la violence légitime, et se révèlent de plus en plus incapables d'établir une distinction stable entre la bonne et la mauvaise violence.

\*

\*      \*

L'exemple précédent n'illustre pas l'ensemble de la lecture du politique présentée dans la première partie, car cet exemple est celui d'un échec. L'échec à créer un État moderne, à instituer l'égalité devant la loi et à s'emparer du monopole de la violence légitime. L'échec aussi à détourner les uns des autres la violence des sociétaires et à la diriger vers d'autres extérieurs et étrangers à la communauté. Il laisse cependant entrevoir la plausibilité de certains des éléments fondamentaux de cette relecture girardienne de la philosophie politique classique. Premièrement, il indique l'étroite imbrication de la violence interpersonnelle et de la violence politique. En situation normale, lorsque le déplacement de la violence vers le pouvoir politique réussit, ces deux aspects de la violence sont maintenus séparés comme la violence légitime et la violence illégitime. La violence interpersonnelle est criminelle et la violence légitime n'existe, soit que comme la force qui soutient le droit, soit comme la violence politique de la guerre, laquelle s'exerce contre des ennemis extérieurs à l'État. Au Kampuchéa Démocratique l'une et l'autre forme de violence étaient confondus, la violence interpersonnelle s'exprimait dans la violence politique des purges et il devenait impossible de distinguer la violence légitime de la violence criminelle. De même il était rationnel d'être violent, et pour qui voulait survivre il était plus raisonnable, comme le recommande Hobbes, de prendre les devants et de supprimer ses adversaires potentiels, plutôt qu'attendre qu'ils vous éliminent. Il était souvent même rationnel d'être excessivement violent, afin de terroriser ses ennemis et de les convaincre qu'on ne reculerait jamais. Non pas que toutes les violences commises durant le génocide au Cambodge fussent rationnelles, mais les prescriptions de la raison dans les circonstances existantes ne s'éloignaient pas des recommandations de la violence.

Cette situation témoigne de l'échec du transfert de la violence et de sa transformation en une violence légitime, exercée par un centre unique. Plutôt que la violence politique serve d'exutoire qui détournait la violence des citoyens les uns des autres, les individus exploitaient la violence politique au profit de leurs haines privées. Les Khmers Rouges ne sont jamais arrivés à s'emparer du monopole de la violence et à se constituer comme un pouvoir à la violence duquel chacun pouvait s'identifier. Les raisons de cet échec sont complexes et multiples, entre autres la *démission* de la monnaie par Pol Pot, qui peu après la prise de

pouvoir a déclaré « dorénavant la monnaie n'a plus de valeur », a joué un rôle important<sup>13</sup>. En vidant les villes aussi les Khmers Rouges ont renoncé à tous les monuments qui rendent le pouvoir visible et indiquent qu'il est au-delà de ceux qui l'exercent. De même, ils ont rejeté le pouvoir judiciaire, l'existence d'un droit distinct des décisions ponctuelles de ceux qui exercent la force. Bref, les Khmers Rouges ont refusé toutes les formes de transcendance du pouvoir.<sup>14</sup>

Un autre facteur fondamental a été l'incapacité des Khmers Rouges à faire table rase des groupes et à réduire la communauté à une collection d'individus égaux. Les réseaux de clientèle qui lient entre eux les individus dans un rapport inégal patron/client et les méta-réseaux qui organisent entre eux les réseaux de premier niveau font que les individus ne sont jamais face les uns aux autres, ou face à l'État, comme des personnes isolées, et égales parce que séparées, mais comme les membres de groupes d'influences plus ou moins puissants. Ces groupes luttent entre eux pour la domination du parti et de l'armée, ou pour leur simple survie. La division des Khmers Rouges en cliques, et du pays en régions sous le contrôle de l'une ou l'autre, a interdit au pouvoir de devenir le détenteur d'une violence dans laquelle tous pouvaient se reconnaître. Pour y arriver il aurait fallu que les groupes perdent leur pouvoir, mais cela était peu vraisemblable, puisque jusqu'à ses échelons les plus élevés le parti était organisé en groupes d'amis, de parents et de clients.

Simultanément tant la guerre civile, le déracinement des populations, le grand nombre de réfugiés, que l'évacuation forcée des villes ordonnée par les Khmers Rouges avaient en grande partie détruit ce qu'on pourrait nommer les associations naturelles au sein de la société cambodgienne. C'est-à-dire les liens familiaux proprement dits et les réseaux de clientèle qui existaient avant la guerre civile, lesquels étaient souvent structurés par des liens de loyauté anciens qui s'étendaient sur plusieurs générations. Cette destruction a été consciente de la part des Khmers Rouges et leur crainte de ces « regroupements naturels » transparaît entre autres dans leur pratique de supprimer tous les membres de la famille de leurs adversaires politiques. En conséquence de cette politique et de cette histoire récente les regroupements n'existaient plus qu'à l'intérieur du parti, où outre sur la famille, ils reposaient souvent sur des amitiés entre combattants forgés durant la guerre civile. De plus étant donné la politique officielle des Khmers Rouges, ces réseaux étaient par définition illégitimes et se devaient de rester cachés. En conséquence il leur était généralement beaucoup plus facile d'offrir à leur membre des avantages, que de la protection.

---

<sup>13</sup> Sur l'importance de la monnaie et son rôle par rapport à la violence voir Michel Aglietta & André Orléan *La Violence de la monnaie* (Paris : PUF, 1982); et Michel Aglietta & André Orléan (eds.) *La Monnaie souveraine* (Paris : Odile Jacob, 1998).

<sup>14</sup> Je dois cette remarque à Daniel Bournoux.

L'exemple du Cambodge témoigne de la dépendance de la raison, conçue comme l'autre de la violence sur l'existence d'un monopole de la violence qui pacifie un domaine où les prescriptions du rationnel et du raisonnable peuvent converger. Il témoigne aussi de l'importance des conflits et des rivalités interpersonnelles dans ce qui se présente comme une violence politique et suggère de ce fait qu'un ordre politique réussi repose sur le déplacement de cette violence vers des « autres », de préférence extérieurs et étrangers, et à l'oppression, ou même à l'extermination desquels, tous les membres de la communauté peuvent consentir, en reconnaissant le bien fondé de cette violence.

La confusion de la violence légitime et de la violence illégitime durant le génocide cambodgien, l'imbrication entre les rivalités personnelles et l'antagonisme politique au point qu'on ne sait plus très bien ce qui est quoi, remet en question l'importance généralement accordé à la dimension idéologique dans l'explication des phénomènes de violence. L'idéologie politique des Khmers Rouges n'explique que très partiellement la violence au sein du Kampuchéa Démocratique. L'expulsion hors des villes, le désir d'autarcie économique et l'abolition de l'argent constituent des conditions cadres qui déterminent la situation au sein de laquelle la violence a pris place, mais elles ne constituent pas le moteur de celle-ci. L'idéologie joue ici plutôt son rôle, normal selon Marx, de cacher les mécanismes véritables de rivalité et de mimétisme qui expliquent la violence.

On pourrait certes objecter que ce sont précisément ces circonstances extérieures, par exemple, l'abolition de l'argent, l'expulsion des citoyens hors des villes, et le refus de toute forme de transcendance du pouvoir qui expliquent la convergence des prescriptions du rationnel et de la violence, car elles constituent le cadre où les rivalités privées deviennent le moteur de la violence dite « politique ». Cela est en un sens exact, mais toute la question est de savoir combien « extérieures » sont ces circonstances extérieures. Il est une chose à quoi elles ne sont pas extérieures, c'est la violence, car elles sont, ou résultent de, l'exercice de la violence politique, de la violence de la guerre civile et de la volonté d'exterminer les ennemis de la révolution. Cette violence politique témoigne d'un moment où le mécanisme de déplacement de la violence fonctionne encore un peu, mais mal puisque cette violence politique va mettre en place les circonstances qui vont rendre le déplacement de la violence de plus en plus impossible jusqu'à ce que plutôt que la violence politique ne serve à détourner les uns des autres la violence des sociétaires, ceux-ci au contraire détournent la violence politique au service de leurs rivalités privées.

Paul Dumouchel  
Université Ritsumeikan