

PAUL DUMOUCHEL

**LE SACRIFICE
INUTILE**

Essai sur la violence politique

Flammarion

Extrait de la publication

PAUL DUMOUCHEL

LE SACRIFICE INUTILE

La fonction première de l'État moderne est d'assurer la protection de ses citoyens: de les protéger les uns des autres et de les défendre contre les adversaires extérieurs. Pourtant, les violences à l'égard des populations civiles, les génocides, nettoyages ethniques ou massacres organisés sont pour l'essentiel perpétrés par des États et, dans une large mesure, contre leurs propres citoyens.

Le présent essai montre que ces actes ne sont pas des accidents contingents, mais des événements inscrits dans la structure même de l'État. Par un saisissant retournement, ce dernier, ne pouvant plus faire de l'ennemi extérieur un bouc émissaire, s'est mis à multiplier les ennemis de l'intérieur. Cet affolement de la raison politique révèle l'échec de son mécanisme constitutif: le transfert de la violence vers des victimes acceptables.

Ainsi l'ordre politique moderne, censé remplacer le sacrifice archaïque, repose sur une économie de la violence de même nature, mais beaucoup moins efficace. Les sacrifices à la nation, à la cause ouvrière ou à toute cause transcendant l'individu sont, eux aussi, devenus inutiles. La violence politique s'avère incapable de donner naissance à un ordre stable. Cette *autodestruction du politique* est l'un des signes les plus inquiétants de notre temps.

Paul Dumouchel enseigne la philosophie à l'université Ritsumeikan de Kyoto. Auteur de nombreux articles, il a également publié L'Enfer des choses (avec Jean-Pierre Dupuy, Seuil, 1979) et Émotions. Essai sur le corps et le social (Synthélabo, 1995).



Flammarion

Extrait de la publication

Le sacrifice inutile

Paul Dumouchel

Le sacrifice inutile

Essai sur la violence politique

Flammarion

Ouvrage publié sous la direction de Benoît Chantre.

*Le présent essai a bénéficié du soutien de la fondation
Imitatio (imitatio.org) et de l'association Recherches
Mimétiques (www.arm.asso.fr).*

Pour René Girard et Jean-Pierre Dupuy

REMERCIEMENTS

Ce livre n'aurait jamais vu le jour sans l'aide, le soutien, la patience et les encouragements de Benoît Chantre, éditeur hors pair et parfait interlocuteur. Lucien Scubla a lu, généreusement commenté et sévèrement critiqué l'ensemble du manuscrit dans sa première version. Grâce à lui ce travail est beaucoup moins imparfait qu'il ne le serait autrement. Enfin je tiens à remercier pour leurs critiques, leurs commentaires, leurs conseils, et souvent pour de longues discussions, Marc Anspach, Mary Baker, Maria-Stella Barberi, Daniel Bell, Daniel Bougnoux, Luisa Damiano, Jean-Pierre Dupuy, Antoine Garapon, Reiko Gotoh, Marcel Hénaff, Sergio Manghi, Geping Niu, Masachi Osawa, Wolfgang Palaver, Stefano Tomelleri, Shigeki Tominaga, Hiromi Tomita et Kozo Watanabe.

INTRODUCTION

Le salut public

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 des autres et de les défendre contre les ennemis extérieurs. Néanmoins, les violences contre les populations civiles, les génocides, nettoyages ethniques, massacres sont pour l'essentiel perpétrés 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 est pendant un moment devenu le pire ennemi de ceux qu'il avait pour fonction de protéger. Le régime nazi, de même, a commencé par tourner sa fureur contre ses *propres* citoyens, communistes et autres ennemis politiques, en liquidant ceux d'entre eux 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 et trop fréquent. Ici, cependant, il s'agit d'autre chose, le scandale vient de la contradiction entre ce qui constitue la fonction officielle de l'État, la protection de

LE SACRIFICE INUTILE

ses membres, et des politiques qui visent l'extermination d'un très grand nombre d'entre eux.

Certes, il n'y a pas véritablement de *contradiction* entre ce qu'enseigne une théorie et ce que pratiquent parfois des États, tout au plus une tension et un paradoxe au sens original du terme¹. La fonction protectrice de l'État, pourtant, n'est pas simplement théorique. En interdisant la vengeance privée et en se réservant le droit de recourir à l'hostilité pour résoudre les conflits, l'État assume le rôle de défense des citoyens. Il y a même de bonnes raisons de penser que ce rôle est constitutif de l'État moderne « détenteur du monopole de la violence légitime² », comme l'écrivait Max Weber. Les violences massives commises par les États contre leurs propres citoyens constituent en conséquence une singulière perversion de l'ordre politique. 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 protéger et fait de leur destruction son objectif. L'étonnement face à ce retournement paradoxal constitue le point de départ de cette enquête sur les rapports entre violence et politique. Comment comprendre que l'État entreprenne 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 ratés du politique, ou ces inversions meurtrières de la fonction primordiale de l'État sont-elles des phénomènes dont l'éventualité est profondément inscrite dans l'institution moderne du politique ?

Il faut prendre au sérieux la thèse classique selon laquelle l'État a pour fonction première de nous protéger

1. Paradoxe : « para-doxa », ce qui est extérieur, contraire à la doctrine.

2. Max Weber, *Le Savant et le Politique*, Plon, 1959.

INTRODUCTION

de notre propre violence. Mais comment y parvient-il ? La violence que les individus exercent les uns contre les autres est ce qui fait la nécessité de l'État. Ainsi que Hobbes – un des plus prestigieux représentants de cette tradition politique – l'avait déjà vu, c'est par la violence que l'État nous protège de la violence. Nous concevons généralement cette violence de l'État comme la force à laquelle il recourt lorsque cela est nécessaire, afin de contraindre les sociétaires à respecter leur pacte de non-agression réciproque. D'où lui vient cependant cette puissance supérieure ? Le transfert unanime au seul souverain de notre droit à nous défendre nous-mêmes crée l'institution qui met violemment 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 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 opposent généralement l'État à un « état de nature » où chacun est libre de déterminer par lui-même la distinction entre violence légitime et violence illégitime. Elles arguent ensuite que si bonne violence et mauvaise violence ne renvoient pas pour tous aux mêmes actes, la

LE SACRIFICE INUTILE

distinction entre l'une et l'autre risque de relancer les conflits au lieu d'être un moyen de les faire taire. Lorsque chacun prétend faire de lui-même cette différence, tous sont rapidement en désaccord, car chacun est persuadé que la violence qu'il exerce est bonne et celle des autres 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 exacte. Le partage entre ces deux formes de violence fonde l'institution politique moderne. Cependant, les prémisses du raisonnement sont fausses. L'individualisme moral exacerbé, dont les théories du contrat social craignent les conséquences politiques, ne précède pas historiquement l'État moderne, il lui fait suite. Dans la société féodale, ou dans les sociétés archaïques, chacun ne détermine pas par lui-même le partage entre la bonne et la mauvaise violence. Socialement, le partage entre violence légitime et violence illégitime résulte du jeu de multiples obligations de solidarité et d'hostilité qui rassemblent les individus en groupes opposés : familles, clans, tribus, seigneurs et vassaux, nobles et manants. L'État moderne efface ces divisions et remplace par le monopole de la violence légitime la dissémination de l'autorité morale qui énonce la différence entre bonne et mauvaise violence.

Or ce qui fonde l'autorité morale de l'État et assoit le partage entre la bonne et la mauvaise violence, c'est l'unanime transfert au souverain, par les citoyens, de leur droit de se défendre eux-mêmes, c'est-à-dire le transfert de leur propre violence. L'unanime violence de tous, réunie en la personne du souverain, sépare la bonne violence de la mauvaise. Ce qui fonde l'autorité morale de l'État est aussi

INTRODUCTION

ce qui fait sa force. La distinction entre la violence légitime et la violence illégitime repose sur le monopole de la violence. « Supprimer une violence n'est pas, de soi, un acte politique. Une violence plus grande y suffit ¹ », 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.

Dès lors, 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 que son exercice échoue à 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 (du moins de certains parmi ceux) qui ne la subissent pas. Une telle violence confère une autorité morale à celui qui l'exerce. La source de cette autorité morale 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 comme justifiée, légitime et bonne la violence perpétrée.

Toute puissance politique, monopolistique ou non, que ce soit celle de l'État ou celle des insurgés qui s'opposent à lui, repose sur un déplacement vers des cibles acceptables de la violence de ceux qui reconnaissent cette puissance. Le détournement de la violence vers d'autres victimes que celles qu'elle visait originellement est ce qui élève le pouvoir politique et protège de leur violence réciproque les individus qui lui sont assujettis. C'est-à-dire ce qui fonde

1. Claude Bruaire, *La Raison politique*, Fayard, 1974, p. 13.

LE SACRIFICE INUTILE

leur communauté politique, leur amitié réciproque. La violence politique, que ce soit celle de la répression ou celle du terrorisme, c'est le retour de la violence au sein de l'espace pacifié par la violence monopolistique de l'État. Ce retour constitue un échec du mécanisme de déplacement unanime de la violence vers des victimes de rechange. C'est pourquoi l'irruption des conflits privés, de la jalousie ou des rivalités personnelles au sein de la violence politique, comme lors des guerres civiles, des affrontements sociaux, des émeutes ethniques ou même de la répression étatique, ne constitue pas un accident ou une dérive, mais un des aspects fondamentaux des conflits politiques. L'exploitation de la violence politique à des fins privées indique l'échec du mécanisme de transfert.

L'échec du déplacement unanime de la violence est inséparable d'une remise en cause de l'autorité morale de l'État, de son monopole de la violence légitime. La violence du terrorisme, par exemple, conteste la version officielle de la différence entre bonne et mauvaise violence. Cette perte d'unanimité conduit à une confusion entre violence légitime et violence illégitime. Elle constitue simultanément une tentative de refaire, mais autrement, le partage entre les deux formes de violence. La répression, la violence de l'État, veut répondre à cette perte de la différence. Elle vise à réaffirmer le partage originel entre bonne et mauvaise violence. Mais, même dans ce cas, la violence brouille et affaiblit, d'autant plus qu'elle est plus grande, la différence qu'elle cherche à rétablir. Toute violence politique est donc, à la fois, un défi à la distinction existante entre bonne et mauvaise violence et un geste qui vise à redire cette même différence.

INTRODUCTION

L'État et le mécanisme victimaire : la raison

C'est par la violence que l'État nous protège de la violence. C'est par l'exercice d'une force supérieure 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 sacrificiables. Cette relecture de la conception classique de l'État moderne suggère qu'il constitue une variante du mécanisme victimaire décrit par René Girard¹. Les ressemblances entre l'un et l'autre 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* violence de la *mauvaise* violence ; le déplacement de la violence vers des victimes acceptables. Girard, dans ses analyses de la royauté sacrée, avait déjà proposé l'idée selon laquelle les premiers rois étaient des victimes en attente d'être sacrifiées, qui avaient su tirer profit du temps séparant leur mise à mort du moment de leur sélection comme victime². Les rois sacrés occupaient 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 la royauté comme régime politique.

En un sens, je ne fais qu'étendre à l'État moderne cette analyse girardienne des royautés sacrées. Cet État présente cependant des caractéristiques particulières par rapport au sacré auquel je tente de le rattacher. Trois d'entre elles me

1. René Girard, *La Violence et le Sacré*, Grasset, 1972.

2. René Girard, *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, Grasset, 1978, p. 59-65.

LE SACRIFICE INUTILE

semblent primordiales. La première est la *rationalité*. Le transfert de la violence n'est pas ici le résultat d'un mécanisme aveugle vécu dans la méconnaissance. Au contraire, le moyen par lequel il s'effectue est consciemment conçu et rationnellement motivé, même si sa nature véritable reste partiellement dissimulée et si le caractère sacrificiel de l'opération passe inaperçu¹. Le transfert au souverain de la violence de chacun, de son droit à se défendre lui-même, est censé résulter d'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 qui fonde l'État est inséparable de son caractère *séculier*. 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 mais trouve son origine et sa fin dans les hommes qui lui donnent naissance. La sécularité, le fait qu'il est « humain purement humain », est la deuxième caractéristique de l'État moderne, par rapport au sacré qu'engendre le mécanisme victimaire et aux royautés sacrées en particulier. Le politique moderne, en principe du moins, abandonne l'illusion de la transcendance.

La troisième caractéristique particulière de l'État moderne, est qu'il est « détenteur du *monopole de la violence légitime* ». Jusqu'à lui les souverains, les rois, les

1. 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

INTRODUCTION

empereurs, les « fils du ciel », les représentants de Dieu sur terre n'ont jamais été, au mieux, que ceux qui pouvaient exercer la violence suprême. C'est-à-dire ceux qui étaient capables, en dernier ressort, de subjuguier la violence des autres. Or être « détenteur du monopole de la violence légitime », ce n'est pas seulement, pour le souverain, détenir une violence qui lui permet de détruire ceux qui s'opposent à sa souveraineté, c'est aussi être la source d'où procède la différence entre violence légitime et violence illégitime. Dans l'univers du sacré nul ne 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 ce lieu dangereux pendant le sursis qui leur est accordé – un délai qu'ils ont parfois réussi à étendre presque indéfiniment –, ils ne sont jamais arrivés à conquérir le monopole de la violence légitime. En dernière analyse, la raison en est que *dans l'univers sacré, il est impossible de s'emparer du monopole de la violence*. C'est du moins ainsi, me semble-t-il, qu'il faut interpréter l'hypothèse de la crise mimétique et du mécanisme victimaire par lequel 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 posséder le monopole de la violence. Acquérir le monopole de la violence, c'est immédiatement avoir le monopole de la violence légitime. Il

de la violence plutôt que de son abandon, l'opération implique forcément que la violence s'exerce effectivement contre quelqu'un.

LE SACRIFICE INUTILE

importe donc de comprendre quelles sont les transformations du mécanisme victimaire qui ont rendu possible l'institution d'un tel privilège.

Détenir le monopole de la violence légitime, c'est prétendre dire, ou créer, 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, cette prétention suggèrent qu'un lien étroit unit la rationalité au monopole de la violence légitime. Ainsi que Kant l'avait déjà clairement perçu, la raison pratique de l'individu, autonome parce qu'il se donne à lui-même sa propre loi morale, mime le contrat social. L'autonomie du sujet moral, tout comme la légitimité du souverain, se règle sur l'accord unanime d'une communauté idéale. La rationalité, la sécularité – qui est une autre façon de comprendre l'autonomie morale – et le monopole de la violence légitime sont étroitement liés dans la théorie et la pratique de l'État moderne.

Selon la théorie politique moderne, la raison fonde le monopole de la violence légitime, l'accord rationnel des sociétaires donne naissance à l'État. Les sociétaires, parce qu'ils sont rationnels, renoncent à leur violence et confèrent au souverain le monopole de la violence légitime, la force nécessaire qui lui permet de les défendre 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, et dès lors fait d'elle la « Raison ». *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.* La raison, conçue comme

INTRODUCTION

l'autre de la violence, est tributaire de l'existence d'un monopole de la violence légitime, en l'absence duquel la différence qui la définit s'efface elle aussi.

C'est pourquoi, lorsque le monopole de la violence légitime cède sous les coups de la violence politique, la distinction entre la violence et la raison disparaît. 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, comme éminemment 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 ¹.

L'« indifférence »

Le point de départ du chapitre premier de ce livre est une constatation, fréquente chez les auteurs qui ont étudié les violences collectives et à grande échelle : nombre de ceux qui commettent ces crimes ni ne sont, semble-t-il, fortement motivés idéologiquement, ni n'agissent sous la menace de sanctions sévères s'ils refusaient de participer. Comme si aucune raison particulière n'était nécessaire pour perpétrer des violences et des atrocités innommables contre des populations sans défense ! Le crime d'Hautefaye (Dordogne) d'août 1870 ², que j'analyse par la suite, illustre ce

1. Thomas Hobbes, *Léviathan* (trad. F. Tricaud), Sirey, 1971, p. 122-123.

2. Alain Corbin, *Le Village des « cannibales »*, Aubier, 1990 ; rééd. Flammarion, coll. « Champs », 2008.

LE SACRIFICE INUTILE

qui peut sembler être une attitude tout à fait contraire. Ce massacre d'un jeune noble par une troupe d'enragés qui l'accusaient d'être un « Prussien » et qui l'ont torturé pendant deux heures avant de finalement le brûler vif dans un feu de joie, s'est déroulé devant une foule de plusieurs centaines de personnes réunies lors d'une foire. Elles ont, pour la plupart, simplement continué de vaquer à leurs occupations, pendant que le drame se déroulait sous leurs yeux, sans participer à la violence, mais sans non plus tenter moindrement de venir en aide à la victime. Entre la participation à des violences atroces, apparemment sans raison ni motifs majeurs, et le refus d'aider ceux qui sont en danger, la distance n'est peut-être pas si grande. Dans un cas comme dans l'autre, on retrouve la même « indifférence » au sort des autres.

Cette « indifférence » n'est pas tant une disposition psychologique qu'un phénomène sociologique fondamental. L'attitude des forains d'Hautevey témoigne d'une transformation des liens de solidarité entre les agents. Elle reflète l'existence de nouvelles règles sociales. La transformation des liens de solidarité, dont découle cette « indifférence » nous protège jusqu'à un certain point de la violence, car elle limite ses capacités d'emballement, comme le montre justement le fait que la grande majorité de ceux qui étaient présents n'ont pas participé à la violence. Elle nous prive en contrepartie de la protection qu'offraient les règles traditionnelles de solidarité – la grande majorité de ceux qui étaient présents n'ont pas jugé bon de venir en aide à la victime. Tout comme le sacré selon Girard, l'« indifférence » est ambiguë, ambivalente. D'une part, parce qu'elle isole et sépare les agents, elle constitue un obstacle à la contagion de la violence. D'autre part, parce qu'elle isole et sépare les agents, elle les abandonne à leur propre sort et transforme chacun en

TABLE

et de la réciprocité : la réciprocité anticipée, 282 – *Justice sociale et territoire*, 284 – *La fragmentation de la dichotomie « amis »-« ennemis »*, 285 – *Du territoire*, 287 – *L'appartenance : territoire et culture*, 291 – *La « guerre contre le terrorisme »*, 294 – *Territoires et sanctuaires*, 298

Épilogue..... 305

Mise en page par Meta-systems
59100 Roubaix

N° d'édition : L.01EHBN000356.N001
Dépôt légal : février 2011