

12-1-2014

Le génocide comme défi à l'Éthique

Théoneste Nkeramihigo.
Université Grégorienne de Rome

Follow this and additional works at: <https://crossworks.holycross.edu/pf>

Part of the [French and Francophone Language and Literature Commons](#)

Recommended Citation

Nkeramihigo, Théoneste (2014) "Le génocide comme défi à l'Éthique," *Présence Francophone: Revue internationale de langue et de littérature*: Vol. 83 : No. 1 , Article 5.

Available at: <https://crossworks.holycross.edu/pf/vol83/iss1/5>

This Dossier is brought to you for free and open access by CrossWorks. It has been accepted for inclusion in *Présence Francophone: Revue internationale de langue et de littérature* by an authorized editor of CrossWorks.

Le génocide comme défi à l'Éthique

Résumé : Cet article estime que le génocide constitue un défi éthique au moins pour trois raisons évidentes : à partir de la souffrance des innocents, il montre d'abord l'échec de la vision morale qui établit un lien causal entre le malheur souffert et le mal commis selon la perspective de l'éthique de la rétribution. Il relève ensuite que le génocide provoque l'éthique en étalant le conflit mortel des systèmes moraux adverses en ce sens que le génocide a été perpétré à partir d'une certaine éthique. L'article examine enfin un aspect essentiel du politique, l'inimitié pour repérer la structure d'accueil de la dérive génocidaire. Comment dès lors imaginer une éthique qui combat efficacement l'éthique génocidaire ?

Éthique, éthique de la rétribution, inimitié, philosophie politique, souffrance des innocents,

Le génocide constitue un défi éthique au moins pour trois raisons évidentes. En relevant d'abord en des termes atroces le problème de la souffrance des innocents, il montre l'échec de la vision morale qui établit un lien causal entre le malheur souffert et le mal commis. À moins d'accepter que l'appartenance ethnique constitue un délit passible de peine capitale, rien ne justifie l'extermination dont furent victimes tant d'êtres humains simplement parce qu'ils avaient le tort d'être ce qu'ils étaient. Le génocide fait voler en éclats l'éthique juridique de la rétribution selon laquelle la souffrance subie est à la fois le signe et la sanction du mal commis. Pour la conscience morale, la souffrance ne pose aucun problème ; elle est la juste punition d'un acte mauvais. Mais dès que la conscience s'aperçoit que la loi de la rétribution ne rend pas compte du malheur dont elle est affligée, la souffrance surgit alors comme énigme. Dès que l'exigence de justice ne peut plus l'englober, la souffrance « injustifiable » provoque la révolte de la conscience et met en question l'ordre éthique de la rétribution ainsi que le fondement de cet ordre. Injustement accusée et injustement punie, la conscience accuse à son tour le juge inique qui apparaît comme *le Méchant* méditant la perte de l'innocent. Ainsi le mal injustifiable découvre un mal subi qui excède toute exigence de justice et qui suspend l'éthique légale de la rétribution.

De la sorte, la prise de conscience par la victime qu'il existe un mal incapable d'être repris dans sa liberté responsable engendre un sentiment tragique d'une inéluctable culpabilité de l'existence du fait de son être-tel.

Le génocide met une deuxième fois en mal l'éthique de la rétribution en manifestant le débordement de la responsabilité humaine dans le mal. Il forme une expérience du mal qui est au-delà des critères habituels de l'immoralité. Par l'horreur et l'angoisse qu'il provoque, il montre un coupable qui ne paraît plus susceptible d'être jugé en lui-même tant il semble « hors de lui », hors de l'humain, « possédé ». L'aspect de possession exprime une composante essentielle du mal assumé. Tout se passe comme si l'homme est incapable de supporter par lui seul tout le poids du mal qu'il expérimente dans le monde. Le mal qu'il assume rend manifeste une origine du mal qu'il ne peut plus assumer, mais à laquelle il participe toutes les fois qu'il commet le mal. C'est pourquoi l'aveu du mal déborde la responsabilité individuelle en découvrant dans la faute un aspect « quasi-extérieur » qui excède l'imputation personnelle et propose la séduction comme la raison de l'acte mauvais. L'aveu du mal comme humain suscite un aveu de second degré, celui du mal comme inhumain. L'expérience de la tentation découvre ainsi non seulement *l'envers* de la faute mais aussi *l'autre pôle* du mal humain. Celui-ci s'étire au-delà de l'acte humain dans une sorte d'origine non humaine, constituée en Adversaire antérieur à l'homme. Il y a donc une face démoniaque de l'expérience humaine du mal que l'on découvre par la structure quasi-extérieure de la tentation et qui désigne *l'autre* aspect de ce mal dont l'homme est pourtant responsable. De sorte que l'homme apparaît non comme le méchant absolu ou la source principale du mal, mais comme le méchant en second, le méchant par séduction et par consentement à une source du mal qui le pousse à faire le mal. De nouveau le tragique suspend l'éthique en révélant un être victime et coupable à la fois du mal. L'homme commet le mal qu'il subit d'une certaine manière. D'où l'image de l'envoûtement qui exprime l'énigme d'une volonté humaine devenue volonté diabolique, d'une liberté vertigineuse qui s'est décidée en connaissance de cause pour le mal absolu. Nous rechignons à accepter cette réalité de la déraison de la raison, de la volonté absurde puisqu'elle serait contradictoire avec l'essence raisonnable de l'homme. Et pourtant le génocide prouve que l'in vraisemblable est réel, que l'homme peut réaliser

l'inhumanité et que, dans le concept même de l'homme, rien ne s'oppose au diabolique humain, le non humain de l'homme voulu par l'homme. Que le diabolique humain heurte notre sensibilité éthique et qu'il excède notre pouvoir de spéculation, n'empêche pas qu'il soit « imaginable » et même réalisable, même si dans le fait (historique) aucun individu n'est purement diabolique. Le génocide défie l'éthique en ce qu'il lui donne la tâche de penser ce « diabolique humain » qui enrôle les individus à son service sans pourtant effacer leur entière responsabilité.

D'une troisième manière, le génocide provoque l'éthique en étalant le conflit mortel des systèmes moraux adverses. Il ne faut jamais perdre de vue que c'est au nom d'une certaine éthique que le génocide a été perpétré. C'est cette éthique qui a imposé et justifié la solution finale et qui a déterminé toute une population à participer, comme à un jeu, à l'extermination de leurs concitoyens avec la conscience d'accomplir son devoir. Même si les scènes horribles de tueries peuvent faire penser au chavirement de la raison, ceux qui ont commis le génocide n'avaient pas perdu la raison. Les hommes qui ont dirigé et exécuté le génocide étaient et demeurent des êtres intelligents, sensés, réfléchis et nullement des barbares ou des tueurs par vocation. Ils obéissaient à une certaine éthique, à un système complet et cohérent des convictions qui gouvernaient leur agir et fournissaient des critères leur permettant d'établir la distinction entre le bien et le mal, le licite et l'illicite et, par conséquent, d'évaluer leurs actions. C'est fort de ce système éthique que la plupart d'entre eux estime avoir bien agi, n'a rien à se reprocher, plaide non coupable, nie la réalité du génocide et même serait prêt à recommencer pour achever le « travail ».

Comment un groupe humain peut-il s'engager résolument et en toute bonne conscience dans une entreprise visant l'extermination totale d'un autre groupe ? Je me propose de comprendre la possibilité d'une telle décision démoniaque à partir du principe de la violence révolutionnaire qui s'exerce au nom d'une idéologie totalitaire se voulant idéocratie¹. La démonisation du vouloir, rendue possible par

¹ On sait que le génocide a été commis au nom de la défense d'une République qui voulait sauvegarder « les acquis de la révolution sociale de 1959 » par la consolidation d'un pouvoir idéologique d'essence hutu (Hutu power) et l'utilisation, à ses yeux légitime, de la violence révolutionnaire en vue de débarrasser le pays des **ennemis du peuple**. Du reste, on avait pris soin auparavant de désigner concrètement cet ennemi qu'il fallait éliminer pour le salut de la nation en péril. Selon un document émanant de l'état-major de l'armée rwandaise et daté du 21 septembre 1992, l'ennemi principal « est le Tutsi de l'intérieur ou de l'extérieur extrémiste et nostalgique du pouvoir, qui n'a jamais reconnu et ne reconnaît pas encore les réalités de la Révolution sociale de 1959 ». Sont ciblés aussi les différents groupes sociaux dans lesquels cet ennemi

l'âpre revendication de l'hégémonie idéocratique, aboutit à la violence pure du pouvoir idéologique et fait apparaître le génocide comme un mal proprement politique. Mais de ce mal, je déterminerai d'abord son point d'insertion dans la réalité politique en explorant, grâce au thème de l'inimitié politique², la structure constitutionnelle qui fait que le génocide est possible en politique. Il s'agit de s'approcher d'un seuil d'intelligibilité où il devient compréhensible que des êtres humains, raisonnables et sensés, aient été volontiers disposés à perpétrer le génocide sous la conduite d'un pouvoir idéologique. Mais cet effort de compréhension, s'il éclaire le génocide comme une chose possible en politique, demeure en deçà du seuil où commence l'énigme de la résolution et de la réalité du génocide.

L'inimitié politique

Quelques considérations, en guise de rappel, nous permettent de déterminer la place fondamentale qu'occupe dans le champ du politique le phénomène de l'inimitié. La politique est une activité et une dimension spécifiques de l'existence humaine. Elle jouit d'une autonomie propre par rapport aux autres activités telles l'économie, la morale, la religion, la science ou l'art. Elle possède ses propres lois et ses propres critères qui en définissent précisément la spécificité ou sa forme originale d'organiser la société. Quelles que soient les variations des régimes et la modification des frontières des pays, la réalité politique possède des traits constitutifs qui la caractérisent dans son essence et sans lesquels elle cesserait d'être justement politique. Ces traits sont, si l'on veut, des présupposés de l'agir politique, c'est-à-dire des conditions propres, constitutives et universelles du politique. Ce sont des composantes indispensables de l'essence de l'activité politique.

Trois présupposés forment l'essence du politique et donnent lieu à trois types de relations constitutives de la réalité politique.

principal est censé recruter ses complices, à savoir les réfugiés tutsi, les Tutsi de l'intérieur, les Hutu mécontents du régime en place, les étrangers mariés aux femmes tutsi (Fédération internationale des Ligues des Droits de l'Homme, 1993 : 24-25). Nous verrons que l'une des caractéristiques de la révolution totalitaire, c'est justement de désigner concrètement l'ennemi et de trouver que sa liquidation est nécessaire si l'on veut parvenir aux fins qu'on s'est fixé. En somme pour une telle révolution, la fin justifie les moyens, car la responsabilité des fins exclut celle des moyens.

² On pourra consulter utilement les ouvrages suivants pour approfondir ce thème : R. Aron, *Paix et Guerre entre les nations* et *Penser la guerre, Clausewitz* ; J. Freund, *L'essence du politique* (ouvrage dont je m'inspire principalement) ; V. C. Schmitt, *Der Begriff des Politischen* (ouvrage qui, le premier, a manifesté l'importance de la relation d'ami et d'ennemi en politique).

A) La relation du commandement et de l'obéissance détermine la formation d'une unité politique déterminée ; elle est le présupposé fondamental du politique car elle instaure le rapport politique au sein d'une société donnée en établissant, autour du pouvoir, deux catégories d'hommes ou deux façons de participer au politique, d'un côté ceux qui obéissent et de l'autre ceux qui commandent. B) La relation du privé et du public détermine, elle, l'organisation intérieure d'une collectivité en définissant notamment les secteurs de la vie qui relèvent de la politique et, par conséquent, en permettant de faire la séparation – suivant les régimes évidemment – entre ce qui est politique et ce qui ne l'est pas. C) Quant à la relation de l'ami et de l'ennemi, elle vise principalement la conservation d'une collectivité, c'est-à-dire son existence dans la durée en organisant sa défense contre les collectivités extérieures ou en s'efforçant de supprimer l'ennemi à l'intérieur de son ressort. De cette dernière relation, nous voudrions analyser le concept d'ennemi du point de vue de l'affrontement des groupes intérieurs à une même collectivité politique. Nous voulons voir comment l'État, dans son effort d'éliminer l'ennemi intérieur, s'il échoue à réduire les rivalités à des conflits entre adversaires (problème de l'opposition interne), peut, au nom d'une idéologie partisane mais totalitaire, adopter la voie de la violence révolutionnaire pour vouer massivement à la mort tous ses opposants.

L'inimitié comme aspect inhérent au concept du politique

La notion d'inimitié est inhérente au concept du politique à tel point qu'il ne saurait y avoir de politique sans un ennemi *actuel* ou *virtuel*. En effet, la réalité politique est une activité à vocation particulariste et non universaliste. Toute activité politique suppose d'une part une pluralité de groupements, au moins deux (cités, États, partis, classes, groupes sociaux, ethnies, etc.), et d'autre part une rivalité de puissance ou une volonté de domination entre ces groupements. De ce point de vue, la politique détermine les relations de puissance à la fois entre les divers groupements à l'intérieur d'une même unité politique et entre les unités politiques indépendantes, chaque groupement ou unité politique se définissant par la particularité de ses intérêts, de son programme d'action et de son but, bref par la particularité de sa raison d'être. Toute divergence d'intérêts, qu'ils soient de nature religieuse, économique, ethnique ou autre, peut

à tout moment tourner à la rivalité et au conflit. Et ce conflit, dès qu'il prend l'aspect d'une épreuve de forces entre les groupements qui représentent les intérêts divergents, s'affirme comme une lutte de puissance et, par conséquent, devient politique. On peut certes chercher à régler le conflit par des voies pacifiques, mais on ne saurait nier que tout conflit entre groupements peut toujours évoluer vers l'épreuve de forces avec recours à la violence et ainsi créer une situation d'hostilité. D'ailleurs, même des associations, qui défendent pourtant des intérêts communs, peuvent, pour des motifs politiques, se diviser et engager une compétition susceptible de susciter un climat d'hostilité avec le recours éventuel à la violence. Bref, l'activité politique divise et particularise parce qu'elle vit de polémiques, de conflits et d'inimitiés qui comportent le risque de virer à la violence. L'inimitié est, par conséquent, un élément déterminant en politique ne serait-ce que sous la forme virtuelle d'un risque.

L'idée d'une politique sans ennemi est contraire au concept du politique. D'une part, elle fait abstraction des caractéristiques essentielles de toute politique comme la guerre, la violence et la peur. D'autre part, elle fait fi de toutes les différences qui séparent les hommes : dissemblances raciales, religieuses, culturelles, économiques et autres. Tout l'art de la politique est de chercher justement à gérer le mieux possible cette diversité sociale inévitable pour empêcher la formation, sur base de ces différences, des groupements particuliers hostiles les uns aux autres. Mais il serait vain de croire qu'une société peut être globalement unifiée et idéalement libérée de toute inimitié, car aucun pouvoir n'est à même d'abolir les inégalités et les particularismes qui la constituent et qui, poussés à l'extrême, risquent de déclencher l'hostilité ou du moins l'impliquent virtuellement. Ainsi l'inimitié présuppose le pluralisme car la confrontation peut être amicale ou hostile.

La notion d'inimitié est inhérente au concept du politique pour une autre raison également. Toute activité politique se fonde toujours sur un régime propre à un pays particulier qui, comme tel, dépend de la volonté d'un pouvoir. Chaque pouvoir se distingue généralement par un mode propre et contingent de l'organisation interne contre lequel peuvent se dresser les partisans d'un autre mode d'organisation (ennemi interne) pour toutes sortes de raisons, économiques, idéologiques, religieuses ou proprement politiques.

Signification politique de l'ennemi

En politique, il convient de distinguer entre l'ennemi privé et l'ennemi public. L'inimitié privée se fonde sur une haine personnelle et suppose que les individus ennemis se connaissent personnellement. L'inimitié politique ou publique ne contient pas nécessairement dans son concept la haine comme élément spécifique ; elle peut même exister en l'absence totale de la haine. C'est que l'inimitié politique ne concerne pas la relation d'homme à homme, ni la relation entre un être singulier et une collectivité, mais uniquement la relation de collectivité à collectivité. Alors que l'ennemi privé lutte pour son intérêt personnel, l'ennemi public lutte pour sauvegarder l'existence de sa collectivité qui est le bien commun de tous ceux qui y vivent. C'est pourquoi seuls les gardiens officiels d'une collectivité peuvent déclarer ennemi politique tout groupement et chaque membre de ce groupement s'ils estiment que ceux-ci constituent un danger pour l'existence de leur collectivité. Politiquement, l'ennemi est une collectivité qui met en question l'existence d'une autre collectivité. Ou si l'on veut, « *l'ennemi politique est constitué par l'ensemble des membres d'une collectivité que les membres d'une autre collectivité combattent au nom des intérêts de leur collectivité avec la possibilité d'user dans certaines conditions de la violence physique* » (Freund, 2004 : 491, je souligne). En réalité ce qui est en jeu, c'est le rapport de puissance, car dès que la puissance d'une collectivité représente une menace pour l'existence d'une autre, celle-ci considère la première comme son ennemi.

La vie politique comme lutte

Puisque l'inimitié est insurmontable en politique, la lutte est la forme normale de la vie politique. Celle-ci est, par essence, de nature conflictuelle ; elle s'actualise comme une lutte incessante entre toutes sortes de collectivités (groupements internes ou unités politiques étatiques) en vue de la domination des uns sur les autres. Quel que soit le prétexte, la rivalité des collectivités a pour enjeu fondamental la puissance. Les collectivités luttent pour leur existence ou pour acquérir plus de puissance, pour dominer ou simplement pour s'emparer du pouvoir politique. Quel que soit l'objectif que poursuit la lutte politique, son objectif immédiat est la domination par la prise du pouvoir. C'est en construisant une puissance que l'on parvient à ses fins en politique. C'est pourquoi de tout temps la

politique est une lutte permanente en vue d'accroître la puissance, au milieu d'une persistante permutation des amis et des ennemis. La lutte politique est inévitablement un phénomène de puissance car le monde politique est bâti sur des rapports des forces et que les hommes cherchent sans cesse à modifier le rapport des forces pour diverses raisons. Aussi est-il vain d'espérer que la lutte cessera un jour dans l'histoire, car tant que les hommes s'opposeront non seulement pour des raisons de puissance, mais aussi pour des raisons économiques, religieuses, culturelles, idéologiques, ethniques ou autres, le jeu de la lutte se poursuivra au milieu de renversements d'amitié et d'inimitié. Quelles que soient les formes qu'elle revêt, la lutte se présente comme

[...] l'ensemble des efforts réciproques qu'entreprennent des adversaires ou des ennemis pour faire triompher leurs intérêts, opinions et volontés respectives en essayant de dominer ou de vaincre l'autre par la destruction ou l'affaiblissement de sa puissance (*ibid.* : 543).

L'observation des événements historiques nous oblige à reconnaître que la lutte politique prend le plus souvent la forme d'une lutte armée ou de la guerre civile ou extérieure, même lorsqu'elle se propose des fins humanitaires ou l'instauration d'un régime de liberté. On peut théoriquement imaginer d'autres méthodes pour modifier le rapport des forces entre les collectivités rivales, mais le fait est que pratiquement il n'y a que la force qui soit efficace pour instaurer un nouveau rapport de leur coexistence. Il convient toutefois de bien saisir la signification politique de la guerre. Du point de vue politique, le but de la guerre n'est pas la disparition collective par extermination physique de l'ennemi, mais la ruine de sa puissance. Il est indéniable que la guerre s'accompagne souvent de morts inutiles, d'atrocités et d'horreur; mais l'activité politique, au risque de s'abolir elle-même, se fonde sur la reconnaissance et non sur l'élimination de l'ennemi. C'est pourquoi elle ne saurait admettre les exterminations massives arbitraires qu'un vainqueur peut ordonner après la victoire ou que l'adversaire peut commander en vue de la victoire.

Les membres de la collectivité ennemie restent des hommes et ne sont pas, du point de vue strictement politique, l'objet d'une haine personnelle ni des victimes désignées à la vengeance (ou à l'immolation) [...] L'ennemi politique est une puissance collective que les autres puissances essayent d'empêcher de dominer exclusivement et qu'elles doivent ruiner le cas échéant s'il met en question leur propre existence politique (*ibid.* : 498).

Pour que l'ennemi puisse être considéré par le camp adverse comme un ennemi absolu ou total qu'il faut exterminer collectivement, il faut l'intervention d'autres facteurs non politiques, d'ordre moral, économique, religieux ou idéologique, qui modifient fondamentalement l'aspect de l'ennemi en avilissant sa grandeur d'homme.

L'avilissement de l'ennemi

L'une des conséquences qu'entraîne l'inimitié dans la vie politique, c'est la violence. Lorsque, dans une société donnée, il se forme un autre groupe puissant dont les objectifs politiques mettent en danger la valeur et les principes défendus par le groupe rival, il est inévitable qu'ils deviennent hostiles l'un à l'autre. Et s'ils ne peuvent pas résoudre leur différend par la voie normale des institutions, ils recourent fatalement à la violence. Celle-ci consiste dans « [...] l'explosion de la puissance qui s'attaque directement à la personne et aux biens des autres (individus et collectivités) en vue de dominer par la mort, par la destruction, la soumission ou la défaite » (*ibid.* : 515).

Pour notre dessein, il n'est pas nécessaire de passer en revue toutes les formes possibles de la violence ; il nous suffit tout simplement d'évoquer la violence révolutionnaire qui se fonde sur une idéologie avilissant l'ennemi et qui est une violence délibérée, préparée et entretenue. Si de tout temps les ennemis ont employé l'arme de la réputation pour se discréditer mutuellement au moyen d'épithètes moralement dépréciatives, c'est avec la Révolution française qu'est apparu le principe révolutionnaire qui divise les citoyens en deux camps diamétralement opposés : celui des bons qui méritent la protection de la nation et celui des mauvais qui méritent la condamnation à mort en tant qu'ennemis du peuple. Le principe révolutionnaire préconise et fonde la violence au nom d'une idéologie ou d'une philosophie sociale cultivant l'esprit partisan, sectaire et fanatique. En général, l'idéologie révolutionnaire, lorsqu'elle s'érige en critère discriminatoire, investit du droit légitime à la violence des groupements particuliers (classe sociale, race, ethnie, parti, etc.) qu'elle considère comme incarnant la véritable humanité à laquelle elle cherche à donner naissance dans la nouvelle société qu'elle se propose de construire. Elle justifie donc la violence, non pas comme telle, mais au profit d'une forme partisane à l'exclusion de toutes les

autres qu'elle considère comme coupables. Elle justifie la violence exercée au nom d'une idée ou d'un but qu'elle se fixe comme la fin ultime de l'histoire et de la société.

La violence révolutionnaire se fonde sur des doctrines idéologiques discriminatoires qui, drapant l'intérêt et la passion politiques de ses partisans dans la dignité de l'éthique, couvrent d'opprobre et de déchéance morale ses opposants. Lorsque les facteurs non politiques³, qu'ils soient d'ordre moral, économique, racial, ou religieux, etc., acquièrent la suprématie en politique, alors commence le règne de la démesure et de la démence parce que l'ennemi change de nature ; il devient un être odieux, pervers et infâme, un être intrinsèquement coupable étant l'incarnation du diable ou du mal. Aussi le camp qui se prétend juste estime rendre un service à l'humanité en le faisant disparaître ou, comme on dit par euphémisme, en l'immolant. De la sorte, le camp de « vrais citoyens » se donne le droit d'exterminer l'ennemi comme un malfaiteur, un criminel, un pervers ou un être indigne. Alors que le politique ne reconnaît que la supériorité de la puissance, toute idéologie potentiellement génocidaire comporte un élément discriminatoire étranger au politique, à savoir l'affirmation arbitraire de la supériorité morale intrinsèque d'une catégorie d'hommes sur les autres, au nom de la race, de la classe sociale ou de la religion. L'idéologie génocidaire prêche en fait une culpabilité ontologique ou un péché originel (inhérent à l'origine) car le hasard de la naissance, l'appartenance ethnique, nationale, sociale ou religieuse condamne d'avance certaines catégories d'hommes. C'est pourquoi

[...] la puissance que l'on exerce au nom d'une idéologie fondée sur la supériorité d'une race, d'une classe ou d'une église... est préméditée, systématique et organisée. [...] Elle est savante, intellectualisée, recherchée, calculée et d'autant plus implacable, barbare et révoltante qu'elle se donne un alibi grâce à des justifications éthiques ou religieuses préalables (*ibid.* : 499).

La violence révolutionnaire ne cherche plus à combattre l'ennemi parce qu'il est puissant, mais parce qu'il est coupable du point de vue éthico-juridique et même religieux et métaphysique. La culpabilité affecte l'individu en vertu de son appartenance à une

³ « [...] dès que la morale ou l'idéologie prennent le pas sur la puissance, le diplomate ou le guerrier disparaissent derrière le justicier. Cela signifie... que la tentation de faire de l'autre un ennemi absolu est la conséquence de l'intervention de la morale, de la religion ou de l'idéologie dans l'activité politique, car du point de vue strictement politique il n'y a point d'ennemi absolu ou total. Il ne saurait pas y en avoir, puisqu'il n'y a pas non plus d'amitié politique ou d'alliance absolue » (*ibid.* : 506).

entité sociale (parti, classe sociale, ethnie, religion, etc.) qui est mauvaise en soi.

Lorsque la culpabilité devient un élément politiquement déterminant, la violence exercée contre le groupe estimé coupable devient un acte de justice et une entreprise policière, destinés à purifier le corps social de la substance pernicieuse. La violence révolutionnaire passe ainsi pour une réalisation du droit, une exécution, une sanction, en sorte que le camp des « justes » exécute sa tâche de bourreau avec la conscience d'accomplir son devoir d'état et avec l'assurance de défendre la patrie. Ainsi, lorsque l'hostilité perd sa signification politique et se pare de la dignité de la justice au nom d'une idéologie de classe, de race, d'ethnie ou de religion, elle devient pire qu'inique : inhumaine. Elle déclenche la dérive totalitaire d'un pouvoir et déclare la guerre totale au groupe ennemi, considéré non plus comme un adversaire dans la compétition de la puissance mais comme un être infâme à écraser par n'importe quel moyen. Il est normal que toute idéologie divise la société en deux camps qui rivalisent pour la puissance politique ; mais lorsque une idéologie introduit dans la rivalité politique un facteur moral qui donne à l'un des camps le droit de briser les convictions et la liberté de l'autre, elle porte en elle le germe de la guerre totale et, par conséquent, du génocide.

L'imposture du politique

En réalité la culpabilisation de l'ennemi est une arme politique visant non seulement à diminuer le crédit de l'ennemi auprès des autres groupements, mais aussi à attribuer à celui qui l'utilise le droit de faire régner la justice. Ce dernier apparaît en effet, aux yeux des tiers, comme la victime d'une injuste agression, légitimement habilitée à se défendre par le recours à la violence. C'est pourquoi l'appel à la conscience appartient davantage au domaine de la ruse politique qu'à celui de la morale proprement dite.

Le principe révolutionnaire, en justifiant la violence par la morale qui pose une corrélation entre, d'une part, inimitié et culpabilité et, d'autre part, culpabilité et violence, oublie que toute justification exige au préalable que l'on ait indiqué concrètement qui est l'ennemi en le désignant sous la figure des membres d'une classe sociale,

d'une ethnie, d'une nation ou d'une religion. Puisque la justification particularise inévitablement l'ennemi contre lequel on a le droit d'exercer « salutairement » la violence, elle est profondément politique. Justifier, c'est en fait prendre parti dans la querelle politique pour l'un ou l'autre camp en se donnant immédiatement ou en créant automatiquement l'ennemi. Mais que l'homme politique se serve de la morale pour parvenir à ses fins, ne signifie pas nécessairement qu'il ait moralement raison. Souvent les légitimations se servant de la morale veulent sauver les apparences et dissimuler le fait que la violence relève d'une décision politique et non d'une norme morale. « *La violence politique est et n'est qu'un moyen de conquérir ou de conserver le pouvoir. Elle consiste en un droit que l'on prend pour des raisons d'efficacité, non en une norme éthique* » (*ibid.* : 520, je souligne).

La violence révolutionnaire fait perdre à l'éthique sa consistance spécifique lorsqu'elle identifie l'organisation politique qu'elle défend à la fin ultime à laquelle les hommes aspirent. Elle oublie ainsi la distance éthique qui existe insurmontablement entre le réel et l'idéal, l'être et le devoir-être. Elle cherche alors à ramener l'éthique à n'être qu'une simple complaisance à nos désirs ou un pur consentement à une idéologie, c'est-à-dire une excuse des variations indéfinies et contradictoires de l'activité d'une certaine catégorie d'hommes qui dominent ou cherchent à dominer. Lorsque la violence révolutionnaire invoque les fins pour justifier les moyens, elle perd de vue que la moralité ne réside pas dans les fins, mais dans l'agir, où surgissent les contradictions inévitables à l'interaction sociale. Le bien et le mal n'existent pas en idée ; c'est en agissant que chacun prend la responsabilité du bien et du mal, sans jamais être assuré que du bien résultera uniquement le bien. Il convient de noter d'ailleurs que la révolution n'admet ni la pluralité ni l'antagonisme des fins dernières, parce que d'autorité elle ne reconnaît qu'une seule fin qui soit bonne. Et c'est parce qu'elle donne foi à une fin exclusive qu'elle croit justifiée sa propre violence.

Sans nier les modifications déterminantes qu'elle peut apporter dans les conditions sociales des hommes, force est bien de reconnaître que la révolution n'abolit pas le pouvoir ; elle opère seulement un renversement de certaines formes du pouvoir au profit d'autres. Elle est directement au service du pouvoir et de la collectivité, et non des individus qu'elle libérerait de la relation

commandement – obéissance. Certes, les révolutionnaires visent idéologiquement d'autres fins sous formes de promesses sans cesse renouvelées, mais ils ne peuvent les atteindre s'ils ne conquièrent pas le pouvoir. Bref, le pouvoir constitue bien l'objet immédiat que vise la violence révolutionnaire même lorsque celle-ci prétend construire une société nouvelle.

Il arrive régulièrement que l'accoutumance au pouvoir obscurcisse chez le révolutionnaire la finalité du pouvoir et produise sa perversion essentielle. Le pouvoir devient non seulement l'objet direct mais aussi la fin ultime que poursuit le révolutionnaire installé au pouvoir. De moyen, il se transforme en l'unique objet de ses désirs et en l'unique fin de son vouloir et de son agir. Érigé en sa propre fin ou en fin pour lui-même, le pouvoir se change en pouvoir idéologique⁴ : l'idée de puissance aspire et inspire la volonté de puissance et mobilise tout l'être à la recherche du pouvoir pour le pouvoir. Le pouvoir idéologique ou le pouvoir pour le pouvoir, c'est l'idée de la puissance nue qui se veut réelle, qui veut égaler en réalité ce qu'elle est en idée, en rêve fantastique et fanatique. En vue de sa réalisation, la puissance nue se subordonne le bien commun ou plutôt, pour se donner un certain crédit, elle se proclame le vrai bien commun de la nation. De la sorte, elle se croit justifiée à développer son contenu qui n'est rien d'autre que la puissance s'exerçant pour fortifier et consolider la volonté de puissance ou pour se prouver à elle-même sa puissance effective.

Un tel pouvoir est séducteur et trompeur. Bien qu'il revête l'apparence du bien commun, il développe en fait un système pathogène qui éduque au mal et conduit à l'indifférence devant l'horreur. En effet, le pouvoir idéologique se veut révolutionnaire au sens absolu. Il entend créer un monde nouveau et changer radicalement la vie, en détruisant systématiquement tout ce qui, à ses yeux, paraît déchu dans le monde présent. C'est pourquoi il se nourrit de la haine métaphysique de l'autre qu'il considère comme essentiellement mauvais, ennemi mortel du genre humain et obstacle au bonheur promis aux seuls vrais hommes. Il estime

⁴ Ce concept de pouvoir idéologique pourrait éclairer le slogan de « Hutu Power » en lequel se résume, selon les factions extrémistes de la cause hutu, responsables du génocide des Tutsi et des Hutu dits modérés, tous les acquis de la « Révolution sociale de 1959 ». Selon cette devise, la substance de cette révolution se ramène à l'appropriation du pouvoir par les Hutu, à faire du pouvoir la propriété exclusive, à la fois possession et qualité constitutive, des Hutu au nom d'une idée politico-biologique réduisant la majorité politique à la majorité ethnique. Oser contester le règne sans partage du pouvoir hutu revient à commettre un crime de lèse-majesté (ou de lèse-majorité en démocratie ethnique), attentant à l'essence même de l'être hutu et, par conséquent, punissable de mort en vertu de la légitime défense.

que, du fait de sa « mauveté essentielle », l'autre n'aurait pas dû exister et que c'est un devoir pour lui d'extirper du monde les racines du mal. Mais la haine qu'il voue à l'homme dans l'autre se retourne contre lui-même, car la volonté obsessionnelle de voir le mal absolu en l'autre homme fait de lui la proie d'une volonté démente et possédée par la volonté désespérée d'une puissance qui s'avère de plus en plus nue dans son effort même pour s'affirmer. Et l'étonnant, c'est que le pouvoir idéologique rend fou et méchant, en le séduisant, l'homme qui a contribué à le créer.

Comme mal absolu historique, le génocide est l'oeuvre d'une volonté humaine diabolique. Mais le diabolique, même s'il pointe vers un foyer d'iniquité extra-humain, peut être pensé dans les limites de la simple humanité comme le pouvoir idéologique qui, pour se prouver sa propre puissance, explose en violence pure contre tous ceux qui ont une autre conviction politique, quel que soit par ailleurs le critère que ce pouvoir se donne pour désigner concrètement l'ennemi, ce critère pouvant être la race, l'ethnie, la classe sociale, la religion, etc. Qu'un tel pouvoir constitue un défi à l'éthique, est une évidence même car il développe un système de convictions qui permettent à ses adhérents d'envisager le génocide non seulement comme une solution humainement acceptable mais même, dans une situation jugée par eux d'extrême gravité, comme l'unique solution concevable. Mais que les hommes raisonnables et sensés puissent adhérer à une éthique génocidaire, se laisser séduire par un pouvoir idéologique et consentir à leur propre perversion à cause de ce même pouvoir qu'ils ont eux-mêmes établi, cela demeure une énigme qui défie la raison éthique de la victime et de toute personne qui prend du recul. Peut-être le croyant, devant l'horrible menace qui pèse continuellement sur l'humanité et en dépit des protestations pieuses que l'on élève pour que plus jamais cela ne se reproduise, comprendra-t-il que la supplication adressée à son Père céleste a un sens en ce qu'elle lui rappelle sans cesse sa fragilité et son devoir de vigilance. Peut-être comprendra-t-il que, pour nourrir et aviver cette vigilance, il doit prier ainsi sans relâche : *Notre Père qui es aux cieux ! Ne nous soumets pas à la tentation, mais délivre-nous du Mal.* Mais, comment, à partir de cette invocation, imaginer une éthique qui combat efficacement l'éthique génocidaire ? Cela est également un défi que doit relever, dans l'humilité de sa condition simplement humaine, la raison accueillant le pouvoir dans les limites de sa finalité humaine. Nous avons seulement voulu ici, à travers l'examen d'un

aspect essentiel du politique : l'inimitié, repérer la structure d'accueil de la dérive génocidaire d'un pouvoir idéologique.

Théoneste Nkeramihigo est professeur de philosophie à l'Université Grégorienne de Rome. Il a publié de nombreux articles et ouvrages dont *L'Homme et la transcendance. Essai de poétique dans la philosophie de Paul Ricoeur* (1994) et *L'Initiation à l'acte philosophique* (1984).

Références

FÉDÉRATION INTERNATIONALE DES LIGUES DES DROITS DE L'HOMME (1993). « Rapport de la Commission internationale d'enquête sur les violations des droits de l'homme au Rwanda depuis le 1^{er} octobre 1990 » signé par la *Fédération internationale des Droits de l'homme* (Paris), Africa Watch (New York), UIDH (Ouagadougou) et CIDPDD (Montréal), *La Lettre*, Paris, FIDH, n° 168 [hors série] : 24-25.

ARON, Raymond (1984 [1962]). *Paix et Guerre entre les nations*, Paris, Calmann-Lévy.

-- (1976). *Penser la guerre, Clausewitz*, 2 vol., Paris, Gallimard.

FREUND, Julien (2004 [1965]). *L'essence du politique*, Paris, Dalloz.

SCHMITT, Carl (1963 [1932]). *Der Begriff des Politischen*, Duncker & Humblot, Berlin.