

GUERRE ET PAIX

REMARQUES INCIDENTES

SUR LE MAL COMMUN ET SUR LE BIEN PUBLIC

Si l'opposition de la guerre et de la paix peut être pensée comme celle d'un mal et d'un bien, il faut aussi reconnaître que ce mal est *commun* tandis que ce bien est *public*. La guerre des Balkans, comme aussi celles du Caucase, du Proche Orient ou de la région des grands lacs africains, nous apprend que la substitution du commun au public est peut-être le mal de la guerre; la substitution du public au commun son remède, qui permet de juger la paix. Car s'il n'y a de paix que commune — que faite *en commun*, la paix ne se faisant jamais seule ni dans l'asymétrie d'une reddition dans laquelle les vaincus ne peuvent déjà plus *désirer* la paix ni la *gagner* —, l'établissement d'un domaine public en lieu et place d'une communauté défunte est certainement la condition d'une paix durable.

1. La guerre

La paix est, certes, un bien: tout le monde la désire même si personne ne la fait. La guerre est, elle, un mal: tout le monde la fait quand personne ne dit la vouloir. Ce mal est commun. En quel sens l'est-il? Au sens, tout d'abord, où la seule chose *commune* à ceux qui choisissent de se rapporter l'un à l'autre par le truchement de la guerre reste la violence destructrice par laquelle les autres deviennent ceux que l'on détruit, de même que le lien qui unit les adversaires est celui qui détruit tout *rapport à l'autre*. Paradoxal, ou plutôt contradictoire mal commun! S'il est vrai qu'est commun ce qui détruit toute communauté, le discours du mal commun serait alors le suivant: "Puisque tout nous sépare, puisque nos existences s'excluent l'une l'autre, nous n'avons rien en commun sinon notre haine mutuelle et la violence destructrice par laquelle elle s'actualise. Soyons l'un à l'autre celui qui interdit à l'autre d'être pour lui-même quelque chose—ou autre chose qu'une victime. Je suis ta mort ! Regarde moi en face, je suis ta mort." Mais affirmer à l'autre: " Je suis ta mort", c'est encore lui déclarer: "tu es ma vie — ta mort est ma vie". La guerre est une destruction de la communauté sous

la forme d'une dénégation: peut-être est-ce pourquoi elle appelle la paix non pas comme un bien commun, qui reconduirait la guerre sous d'autres apparences, mais comme un bien public qui ne s'ordonne plus au fantasme d'une identification communautaire posée en préalable à tout bien.

Mais comment le mal peut-il être commun ? La haine peut être mutuelle, réciproque; en quel sens serait-elle commune ? Quelle communauté tisse la haine, qui sépare, et la violence, qui détruit ? On pourrait penser que le mal est précisément ce qui interdit le commun, le détruit, ce qui le récuse radicalement. Que serait une "communauté du mal" — non pas une communauté de malfaiteurs, l'association bien connue du crime organisé où le mal est instrumentalisé à la fois comme objet ou visée de l'association et comme mobile ou ciment de l'union —, mais une communauté fondée sur le mal ? Question du mal commun, qui n'est pas celle de sa banalité, mais celle de la guerre comme seule modalité autodestructrice de rapport à l'autre, seul rapport qui s'affirme dans et par sa négation. Qu'est-ce donc qu'une communauté de peuples en guerre ? Qu'ont en commun ceux qui s'élisent mutuellement pour se nier et ainsi s'affirmer — pour se détruire et ainsi exister ?

La mutualité du mal ne doit pas nous égarer. Que le mal soit commun laisse entendre une symétrie de position entre les parties qui s'affrontent. Or il n'y a jamais symétrie dans la guerre, comme si la guerre était un jeu à somme nulle entre adversaires égaux et également disposés à une même détermination des affrontements. Il n'y a pas de guerre sans agression. L'agression est l'essence de la guerre. Mais c'est aussi qu'il n'y a pas plus de symétrie hors la guerre qu'en celle-ci. La guerre n'est pas la rupture d'une harmonie antérieure, le déplacement d'un équilibre préexistant, d'un rapport auparavant équitable. Rien n'a précédé la guerre que la guerre; il y a la guerre parce qu'il y avait la guerre, mais celle-ci n'était pas déclarée. La guerre, elle, se donne en revanche comme un processus niveleur qui tente d'accorder même statut aux soi-disant "belligérants" dans l'usage partagé de la violence. Comme la guerre de Bosnie l'a montré, la nuit noire de la violence cache l'agresseur, lui donne raison en lui donnant raison d'invoquer la violence adverse. De là doit se comprendre le rapport de la politique à la guerre. L'art de la politique n'est pas de "continuer la guerre par d'autres moyens", ni d'arrêter la guerre par le moyen des compromis — qui l'attisent, au contraire. Il est d'amoindrir la haine, d'égaliser les rapports, de compenser les injustices. La politique est certes toujours affaire de forces, de rapports de forces, de conflits; mais elle change de code. La guerre est bien l'échec de la politique. Non pas son contraire (ni sa vérité

cachée), mais une instrumentalisation violente des inégalités et des torts (réels ou fictifs) constitutifs des rapports. Tandis que la politique en est, au contraire, une instrumentalisation codifiée. Toute politique digne de ce nom s'ordonne à la paix, tandis que toute guerre, qu'elle le revendique ou non, détruit le régime politique des rapports humains. La codification politique des rapports procède de l'établissement d'un espace public, tandis que l'instrumentalisation de la violence guerrière répond à l'appel communautaire et à la violence radicale qui lui correspond.

Il y a ainsi une grande ambiguïté de la guerre, qui est une récusation de la politique. Ce que de la politique la guerre met en échec, c'est l'action. Une communauté livrée à la guerre *n'agit* pas: elle *fait* (la guerre), elle *opère* (opérations militaires), ou elle tente de *survivre* à la destruction. Le caractère purement instrumental et stratégique de la guerre s'épuise dans l'alternative: vaincre ou mourir, qui répond au motif de la survie et ne s'élève jamais à hauteur d'un *bios politikos*. Dans la guerre, la question du "vivre ensemble" (Aristote), celle de "l'agir concerté" (Arendt), est subordonnée à celle du *survivre*, question de la vitalité factuelle. Si, comme le suggérait René Char (dans *Les feuillets d'Hypnos*), la lutte des résistants réunis en une action commune contre l'ennemi fait resurgir "le trésor perdu des révolutions" ¹ en ce qu'elle institue entre les résistants un domaine public d'action où la liberté peut paraître, l'envers de cette lutte, telle qu'elle est vécue par les oppresseurs et les opprimés, par les agresseurs et par les populations soumises, violées et prises en otage, ne relève que de la survie ordonnée à la seule préservation de l'être. La guerre, Hobbes l'a montré, trouve son fondement dans le principe de la conservation de soi et la peur de mourir. Ou, pour le dire autrement, dans l'affirmation de son être, jamais dans l'accomplissement de son action; dans l'affirmation de son identité — corrélative de la peur de l'autre —, non dans l'accomplissement de sa singularité—corrélative, elle, de la pluralité des différences. La guerre fait prévaloir l'être sur l'agir: elle fait prévaloir (affublé des oripeaux de l'Etat-nation) une identité culturelle communautaire sur l'institution politique d'un espace public d'apparitions pour une pluralité de singularités agissantes.

On connaît ce discours qui exalte la guerre comme ferment de l'unité nationale, voyant en elle ce qui concrétise le dépassement de la société civile dans l'Etat en sacrifiant la vie individuelle et particulière à

¹H. Arendt. *Between Past and Future*. New York: Penguin Book, 1977, pp. 4 sq. *La Crise de la culture*. Paris: Gallimard, 1972, pp. 12 sq.

l'avènement de l'identité substantielle et universelle que désigne la "patrie". Certes, la nation se forge ou se soude dans l'expérience de la lutte à mort entre Etats. Mais encore faut-il reconnaître que rien ne s'affirme ici, dans une telle problématique de la reconnaissance, que l'identité de l'Etat-nation supposée recouvrir exactement celle d'un peuple qui aurait transcendé ses divisions. Cette reconnaissance fonde-t-elle pour autant un espace public, un domaine d'action politique ordonné au principe d'une pluralité certes divisée, parfois durement, mais agissant de concert dans ses divisions mêmes ? Non ! A vrai dire, il nous faut comprendre que la guerre est ce moment où une communauté politique, abandonnant son horizon propre — celui de l'institution d'un domaine public au sein duquel puisse s'instaurer un monde commun aux étrangers qui y agissent de concert —, glisse tout entière du côté de la vie, sombre dans l'alternative de la vie et de la mort, puisque la guerre met sa vie en question en la confrontant à sa mort. L'horizon des communautés en guerre est celui de *l'être-encore*, du *sur-vivre*, qui ne se déploie que depuis l'annulation de toute extériorité et que dans la perspective de l'élimination de toute pluralité. Le discours du guerrier: "Je suis ta mort / Tu es ma vie", signifie que toute l'existence, collective et individuelle, n'est plus suspendue qu'à la seule conservation de la vie — qui est, indissociablement, une radicale destruction du monde.

La guerre est un mal commun: mais, loin de n'être que l'expression d'une agressivité ou d'une conflictualité naturelles, ce mal est encore une institution humaine. J'ai dit que la guerre est une instrumentalisation violente des rapports humains quand la politique en serait une instrumentalisation codifiée. Il faut nuancer le propos. La guerre traditionnelle, ou conventionnelle, est aussi une instrumentalisation fortement codifiée de la violence. Inversement, on a pu définir (par exemple Max Weber en des pages célèbres) l'Etat comme une instrumentalisation codifiée de la violence légitime. C'est qu'il y a guerre, à proprement parler, dans un certain registre du droit: sous un code, international. La guerre classique est un affrontement déclaré des Etats (signataires de la convention de Genève) qui relève du droit des gens. La guerre est une institution: elle n'a pas la brutale sauvagerie d'un affrontement déréglé. L'institution de la guerre pourrait même, dans cette perspective, être considérée comme l'accomplissement le plus haut de la civilisation, sa tentative d'extraire les Etats de l'état de nature tout comme ceux-ci sont supposés en avoir extrait les individus.

Pourtant, l'expérience que l'ancienne Yougoslavie a faite de la guerre depuis 1991 est d'un autre ordre: c'est celle d'une guerre, pourrait-on dire, faite à la guerre elle-même, celle d'une guerre à la

guerre dans la guerre. Exemple de cela, comme on le sait, est le traitement systématique réservé aux civils. Loin d'être ceux que la guerre épargne dans l'affrontement des armées, ils deviennent le matériau même de la guerre: ceux qu'elle vise, ceux dont elle se sert, ceux qu'elle détruit ou la matière qu'elle tente de transformer ou d'éradiquer. Ce n'est pas l'Etat en tant que tel (l'identité substantielle de l'Etat) qui est en question, ce n'est pas le dépassement de la société civile dans l'Etat qui est ici en jeu: c'est la *civilité* elle-même, et avec elle, donc, l'humanité. Car l'insurrection violente contre toute codification, c'est-à-dire contre toute institution des rapports humains (y compris des rapports de haine), y est devenue la seule "règle". Cette guerre procède d'une récusation radicale du droit de la guerre puisqu'elle n'obéit qu'à la violence démesurée d'une haine érigée en *habitus* (car le pire, doit-on reconnaître, n'est pas la haine — si commune —, mais sa sédimentation en *ethos* qui lui confère "droit de cité", comme dans le cas des viols systématiques ou des *snippers*, autorisés et encouragés par la "politique" d'épuration ethnique). *Habitus* décodé au regard du droit de la guerre, mais recodé d'une autre manière, énigmatique et paradoxale, depuis la dés-institution de tout rapport.

La situation de la Bosnie au cours de ces dernières années exprime, dans l'extrême de l'horreur quotidienne, cette transformation du sens de la guerre et donc de l'Etat. La violence démesurée de la haine érigée en mal commun fait définitivement cesser toute civilité et tout droit entre ennemis. La guerre n'y est plus une guerre, s'il est vrai qu'en celle-ci, comme l'a fait remarquer Hume, il est "impossible aux hommes de s'entretuer sans statuts ni maximes, ni sans une idée de la justice et de l'honneur". Car, ajoute-t-il, "la guerre a ses lois, comme la paix", puisque "l'intérêt commun et l'utilité engendrent infailliblement une norme du bien et du mal entre les parties concernées" ². La guerre de Bosnie réfute cette naïve croyance utilitariste en l'établissement infaillible d'une norme. Car celle-ci se trouve contredite: plus encore, elle y est explicitement récusée comme s'il s'agissait d'interdire à certaines communautés humaines leur prétention à se revendiquer encore d'une idée du droit en annihilant le droit lui-même. Alors que rien dans la guerre classique ne devrait arriver qui rendrait impossible l'établissement

² Hume. *Enquête sur les principes de la morale*. Paris: Garnier Flammarion, IV, p. 117.

ultérieur de la paix³, la guerre de Bosnie, au contraire, vise à rendre toute paix impossible puisqu'elle revient à interdire à l'autre le droit et la possibilité d'une coexistence pacifique en un même espace public.

Cette guerre se donne comme une guerre civile entre trois communautés d'un même Etat. Or elle n'est pas civile, et cela en deux sens. Elle ne l'est pas, en premier lieu, au sens d'une guerre intestine, puisque les milices serbes de Bosnie restent inféodées à l'Etat serbe de Milosevic (tout comme une part des forces croates de Bosnie le sont à l'Etat croate). Guerre étatique déguisée en guerre civile: guerre intestine qui n'est en réalité que le théâtre d'une guerre d'Etats. Mais elle ne l'est pas non plus, en second lieu, au sens de la civilité. N'ayant plus rien de civile, la violence systématique se déploie au contraire comme une *guerre au civil*, une guerre faite aux civils dont la destruction massive s'est substituée à l'affrontement d'armées qui n'en sont pas, et dans laquelle les forces miliciennes n'ont pas d'autres objectifs que d'éradiquer toute civilité de Bosnie. La civilité est l'enjeu de cette guerre. Si la question bosniaque met à jour la guerre de la guerre, c'est qu'elle révèle exactement le mal commun qui unit les peuples voués à ne s'affirmer que dans leur mutuelle destruction: *la destruction de toute civilité*. Si sous ce nom s'entend quelque chose comme un jeu de rapports humains ordonnés au principe d'un bien public, alors la destruction de la civilité correspond à l'affirmation meurtrière d'une identité ethno-communautaire conquise contre l'institution d'un espace public d'actions plurielles. En ce sens, alors, le mal est commun parce que la revendication forcenée d'un bien communautaire exclusif se révèle le mal lui-même.

II. La communauté

Le problème est donc celui de *l'institution d'une civilité*, ce bien public qui est le bien politique par excellence. L'institution de la civilité est la seule véritable sortie de la guerre: non pas le seul *moyen* de sortir de la guerre, mais la seule *sortie effective* de la guerre. Car si l'envers de

³Cf. Kant, *Projet de Paix Perpétuelle*, Paris, Gallimard, 1986: "On ne doit pas se permettre, dans une guerre, des hostilités qui seraient de nature à rendre impossible la confiance réciproque, quand il sera question de la paix", 1ère section, art. préliminaire 6, pp. 337. Sur cette question, voir l'analyse de H. Arendt in *Was ist Politik?* Munich, Piper, 1993, pp.80 sq, et 122; *Qu'est-ce que la politique ?*, Paris, Seuil, pp. 91 sq, et particulièrement, p. 134.

la guerre se nomme la paix (et non pas l'armistice), *l'envers du mal commun ne peut être que le bien public*. Mais il faut déplacer les évidences, et comprendre que la volonté -- immédiate, si l'on peut dire -- d'instaurer du commun conduit à la guerre civile tandis que l'institution -- médiante, elle -- d'un espace public est la condition de la paix politique.

Il ne s'agit donc pas tant d'opposer la guerre et la paix comme le mal au bien, mais comme ce qui est commun à ce qui est public, l'esprit de communauté à l'esprit de publicité. Et de reconnaître que gît en l'idée communautaire (qu'elle soit confessionnelle, ethnique ou nationale), indissociable de sa quête identitaire, le principe d'une exclusion (ou d'une extermination) de l'autre, tandis que l'idée républicaine (au sens littéral de l'institution d'un domaine public d'actions concertées entre des singularités plurielles divergentes) accueille au contraire les instances conflictuelles (individuelles, corporatistes, classistes, communautaires) en leur offrant un espace réglé d'action et d'expression politiques rendant possible une coexistence et donc l'instauration d'un *monde commun*. C'est pourquoi le passage de la guerre à la paix, du mal commun au bien public, est un problème politique et non pas stratégique, un problème *cosmopolitique* et non pas géopolitique. Faire la guerre est une affaire de polémologie: faire la paix est une affaire de politique. Car la guerre, devrait-on dire, est la renonciation au politique par tous les moyens quand la politique est, au contraire, une civilisation de la guerre par une codification des rapports. La paix se nourrit de l'instauration d'un *monde commun* (et non d'un *bien* ou d'une *vie commune*), tandis que la guerre procède à sa récusation dans l'exacte mesure où elle s'entretient d'une prétension exclusive à un monde particulier élevée par des communautés particulières en vertu d'un ethnocentrisme ou d'un "koïnocentrisme" communautariste.

Dans sa formulation schématique et radicale, le discours communautariste se reconnaît à ceci qu'il fait prévaloir l'affirmation d'un "nous" -- comme communauté identifiable dans l'ordre culturel! (ethnique, confessionnel, etc...) -- sur l'instauration de rapports démocratiques entre les individus singuliers ou les communautés particulières partageant un même espace public d'existence. Cette prévalence est double.

1) Elle est d'abord celle de l'affirmation culturelle de soi comme *ethnos* sur l'affirmation politique de soi comme *démos*. En ce sens, le "nous" n'est pas une réalité politique mais d'abord une entité culturelle. Et cette entité culturelle n'a pas d'autre fondement à faire valoir quant à son identité communautaire que l'exhibition de son origine revendiquée, de sa tradition ou de sa confession, etc ... Tout culturalisme en ce sens est

un naturalisme: il suppose que les sujets d'une communauté sont immédiatement identifiables en sorte que l'appartenance (ou la non appartenance) comme l'identité sont de fait indiscutables.

Une telle logique radicalement communautariste se trouve au fondement des revendications nationalistes élevées dans les pays des Balkans ou du Caucase depuis l'effondrement de l'empire soviétique. Mais on se méprendrait sans doute à n'entendre dans la résurgence des nationalismes en Europe que la légitime quête d'autonomie à laquelle aspirent des peuples dès lors qu'ils s'affranchissent d'une tutelle impériale. Certes, l'effondrement de l'Union Soviétique ou l'éclatement de la Fédération Yougoslave, ont correspondu avec l'exigence d'une reconnaissance politique de peuples jusqu'alors privés de souveraineté nationale. Mais l'affirmation *politique* de soi comme peuple (*démos*) a aussitôt pris la forme d'une affirmation *culturelle* de soi comme peuple (*ethnos*); la communauté ainsi proclamée n'a d'autre fondement que sa prétendue origine, son ciment culturel, voire son unité confessionnelle. Or la même logique communautariste commande l'exigence d'autonomie nationale et la revendication d'hégémonie impériale. Le nationalisme n'est pas l'envers de l'impérialisme, il en est le terreau. C'est pourquoi l'effondrement des structures impériales le laisse apparaître à nu: les peuples ainsi rendus à eux-mêmes n'ont d'autres moyens d'exister politiquement que de s'affirmer "culturellement". Ils se produisent sur la scène politique comme membres d'une communauté (*ethnos*) et non comme citoyens d'un espace public (*démos*).

Le nationalisme suppose en effet deux choses: la congruence entre une structure politique d'organisation de la vie collective (Etat) et une communauté d'individus fortement identifiée dans le partage de valeurs, de normes, de traditions (culture), d'une part; la volonté explicite d'ordonner la politique du vivre-ensemble des citoyens à l'affirmation et à la défense de l'identité communautaire des individus, d'autre part. Il affirme ainsi que la question de l'identité communautaire prévaut sur toute autre, ou du moins qu'elle règle les autres dimensions de la vie politique: l'identité communautaire (culturelle) exige alors de se produire comme souveraineté nationale (politique)⁴. Mais lorsque l'exigence d'autonomie politique souveraine n'a pas d'autre contenu que l'affirmation d'une identité culturelle, elle adopte nécessairement la

⁴ Cf. Ernst Gellner, *Nations and Nationalism*, Oxford: Basil Blackwell, 1983 (tr. fr. *Nations et nationalisme*, Paris: Payot, 1989).

logique hégémonique de toute communauté culturelle prétendant faire valoir son existence contre les autres prétentions culturelles. L'émancipation nationale s'inverse en asservissement impérial, l'autonomie politique se désavoue dans son principe caché: l'hégémonie culturelle communautaire.

Cette prévalence de l'identité communautaire d'un "nous" est profondément *antipolitique*: elle substitue la question culturelle de l'identité à la question politique des rapports, et en fait une "politique". Au lieu de demander quels rapports nos actions concertées et nos conflits peuvent instituer *entre* nous (rapports d'échanges ou d'exploitation, de luttes ou de coopération, d'exclusion ou de concitoyenneté, et ...), et quel monde commun peut s'instaurer depuis ces rapports, elle demande: "Qui es-tu, toi, pour prétendre être des nôtres ?", et fait de l'existence du "nous" ainsi constitué une fin en soi, érigeant la communauté de monde particulière en rempart contre l'instauration d'un monde commun. En substituant la culture à la politique, le nous aux conflits, la communauté au monde, elle élève en fin de compte l'être contre l'agir. "Ton être détermine ton agir", proclame-t-elle: "de ce que tu as été dépend ce que tu es, de ce que tu es dépend ce que tu seras". La prétendue identité culturelle détermine le statut du sujet politique. Mais cette identification culturelle est tout le contraire d'une subjectivation politique élaborée au travers des conflits politiques, c'est-à-dire des rapports aux autres. Parce qu'elle a toujours déjà décidé de ce *que* sont les membres de la communauté (à défaut de jamais leur laisser l'occasion d'affirmer *qui* ils sont), la logique identitaire du communautarisme récuse tout processus de subjectivation politique qui passe, lui, par une confrontation réglée avec des forces au sein d'un espace public, confrontation qui offre à chaque acteur de la vie politique de révéler *qui* il est.

2) La prévalence de l'identité culturelle sur la subjectivité politique signifie donc, d'autre part, celle de l'ordre communautaire sur l'ordre public, celle du commun sur le public. Elle revient à privilégier la poursuite d'un supposé bien commun sur l'institution d'un espace public. Cette idée de la culture communautaire comme affirmation identitaire d'un peuple (*ethnos*) contredit ainsi l'idée d'un vivre-ensemble politique comme institution d'un espace public de concitoyenneté (*démos*). Si en politique, la question n'est jamais celle de l'identité (que sommes-nous ?), mais toujours celle de l'agir commun (comment allons-nous agir ensemble ?), le problème politique est celui de l'institution et de la perpétuation d'un espace public d'actions, non celui de l'instauration et de la poursuite d'un bien commun. L'espace public — républicain, mais

non stationnal — de la vie politique vise l'institution d'un monde commun entre des individus et des communautés culturellement différents, jamais l'érection d'une communauté culturelle d'ordre supérieur à laquelle les individus et les communautés auraient à s'identifier. A l'inverse des communautés culturelles, la communauté proprement politique ne s'ordonne à aucun "bien commun": elle ne vise d'autre bien que ce "bien public" qu'est l'institution et la perpétuation de l'espace public de citoyenneté où agir librement et également de concert — espace qui seul, au demeurant, peut donner sens (et non force) à l'affirmation d'une identité communautaire voire nationale en regard d'autres. Tel est, par exemple, l'enjeu éminent d'une République bosniaque qui résisterait au partage ethnique auquel une logique nationaliste voudrait la soumettre, pour instituer un espace public de citoyenneté pluriculturelle et pluri-ethnique, bref, pluricommunautaire.

III. La paix: l'espace public ou l'organisation politique des conflits.

Le caractère institutionnel d'un espace public de citoyenneté partagée ne recouvre pas le caractère originaire d'une communauté d'appartenance. Nous devons convenir que la politique commence là où fait défaut la communauté "originaire" — toujours déjà divisée et opposée en ses parties elles-mêmes indéterminées — et qu'elle ne vise pas à produire du commun, de la communauté, mais à définir l'espace réglé du conflit des individus et des communautés, bref du déploiement des rapports. A la différence de toute communauté, on n'appartient pas à l'espace public, on ne peut pas s'identifier à lui: monde des rapports, il n'est pas celui des identifications mais celui des subjectivations variées selon les rapports dominants ou privilégiés dans le temps. Loin d'être neutre, l'espace public a pour contenu la somme des actions et des conflits qui s'y déploient selon les rapports qui s'y instituent.

Deux aspects de la civilité politique permettent d'indiquer comment l'espace public se distingue radicalement de l'ordre communautaire, et de suggérer comment le public est le bien qui conditionne la paix quand le commun peut conduire à la guerre.

1) Le premier aspect concerne les questions de l'identité communautaire et de la subjectivation politique dans leurs rapports à la citoyenneté.

Sans doute faut-il reconnaître trois conditions à l'établissement d'une communauté proprement *politique*. En premier lieu, l'individu n'accède à sa dimension spécifiquement citoyenne par laquelle, seule, il

peut assumer le gouvernement de son existence à plusieurs dans un espace public d'actions et de paroles, qu'en s'arrachant à toute identification privative de type communautariste et en renonçant à confondre son action politique avec son identité strictement privée (culturelle), bref en renonçant à faire de l'Etat, de la communauté politique ou de l'espace public le lieu et l'élément de son identification. En second lieu, la communauté n'accède à sa dimension spécifiquement politique par laquelle, seule, elle peut prendre en charge les affaires publiques et promouvoir un "vivre-ensemble" citoyen, qu'en s'arrachant à tout ancrage particulariste, et en renonçant à substituer une communauté identificatoire d'ordre supérieur aux multiples et contradictoires communautés qui la constituent, bref en récusant avec autant de radicalité toute logique communautariste et toute logique individualiste (dont on peut montrer qu'elles ne sont que deux aspects d'un même particularisme de l'identification). On peut alors, en troisième lieu, reconnaître que la subjectivation politique est le rapport *jamais égalé* entre un processus d'identification personnelle ou communautaire et le procès d'institution d'un espace public de citoyenneté politique. Rapport jamais égalé, peut-on dire, pour deux raisons. D'une part, en raison de l'écart insurmontable entre le sujet de l'action politique et celui de l'identification communautaire, écart qui fait apparaître que la subjectivation politique est en réalité non-identitaire puisque le sujet politique ne cesse de se définir au sein de rapports qu'aucune communauté ne précède ni ne circonscrit, au sein de rapports qui le portent à l'existence *hors* de toute appartenance communautaire et, par là, défont celles-ci. Rapport jamais égalé, d'autre part, puisqu'il ne peut y avoir recouvrement de la question "que suis-je ?" avec la question "que faisons-nous ?", sauf à comprendre que c'est de l'action politique, de l'agir même, que peut surgir la singularité d'un agent en lieu et place d'une identification culturelle. Mon action (et non mon être) est ce par quoi je me présente comme sujet politique, citoyen, ce par quoi je peux apparaître tel, à mes yeux comme à ceux des autres. La subjectivation politique éprouvée dans l'espace public, hors de toute filiation et de toute appartenance, me fait reconnaître comme l'agent de mes actes au sein de rapports antagonistes.

Il semble donc qu'on doive dissocier *l'être* individuel (l'être-soi) ou communautaire (l'être-commun), qui obéit tout entier à une logique identitaire, de *l'action* citoyenne et politique (qui constitue ce qu'Aristote appelait le "vivre-ensemble" ou Hannah Arendt "l'agir concerté." Cette dernière règle les rapports de force sur des normes éthico-juridiques, par où s'affirment, au moyen d'initiatives spécifiquement politiques parce que

publiques, des "principes" (liberté, égalité, équité, justice, droit, respect des identités et des particularités, etc ...) poursuivis contradictoirement et conflictuellement au sein d'un même espace institué à cet effet⁵. Si les processus d'individuation sont indissociables des processus de communautarisation, en revanche les modalités de subjectivation politique et d'exercice de la citoyenneté tout comme l'espace public institué pour son déploiement et son accomplissement sont, eux (et doivent rester), étrangers à toute revendication identitaire ou communautaire. La question: "Que sommes-nous ?" et sa traduction pragmatique ("Affirmons notre identité pour la préserver") n'a aucune signification politique alors qu'elle est au coeur de la revendication communautariste. En revanche, la question politique proprement dite: "Qu'avons-nous à faire ensemble ?" (en qualité de citoyens libres, justes, équitables, etc..., et respectueux de nos identités en elles-mêmes apolitiques) trouve une traduction ontologique immédiate dans la possibilité d'une affirmation de sa singularité individuelle. *Qui je suis* n'est en effet présentable publiquement (en sorte que je puisse vivre, parler et agir dans un *monde commun* et non pas seulement dans la sphère privée de mes communautés d'appartenance originaires) que sous condition de ma citoyenneté. *La citoyenneté, qui est le mode de la subjectivation politique, est la condition transcendante de toute identification communautaire non strictement idiosyncrasique.*

2) Le deuxième aspect concerne directement l'articulation du bien public et du monde commun.

L'enjeu de toute citoyenneté est l'instauration de ce que nous pouvons appeler, après Hannah Arendt, "un monde commun", si nous

⁵C'est également ce que suggère, par exemple, Benjamin Barber à partir de sa distinction entre démocratie représentative, démocratie unitaire et démocratie forte: "In representative systems the extent of citizenship is a function of *what we agree to* and thus a matter of contract; in unitary systems it is a function of *what or who we are* and thus a matter of identity; and in strong democratic systems it is a function of *what we do* and thus a matter of activity. In the third case the point is not that those who are citizens participate in self-governance but that those who participate in self-governance are citizens of a polity in which participation is open, access to self-governance is unobstructed, and participatory institutions are generally available. Of the three, this alternative would seem to be the least exclusionary, although it is also the most prone to ambiguity and thus to perversion and abuse.", *Strong Democracy. Participatory Politics for a New Age*, Berkeley, Los Angeles, University of California Press, 1984, p. 226.

entendons par là non pas une communauté exclusive de monde, mais le déploiement *inter homines* de ce qui lie et sépare les hommes (et leurs communautés d'appartenance) en un espace public. Or il faut reconnaître que loin de s'ordonner comme toute communauté au principe d'un "bien commun", l'institution d'un espace public est en lui-même le "bien public" auquel se rapportent tout individu particulier et toute communauté particulière comme leur unique "bien commun"⁶. Si chaque individu comme chaque communautés s'identifie selon des schèmes d'identifications différents, incompatibles, voire exclusifs les uns des autres au point de n'aboutir qu'à la guerre, l'institution d'un espace public de citoyenneté peut bien constituer l'enjeu de toute politique puisqu'elle seule peut donner naissance par-delà l'exclusivisme communautariste à un monde commun – non originaire, non natif, mais politiquement institué là où fait défaut une communauté de naissance –, comme le lieu et l'enjeu d'un "vivre-ensemble" qui ne renie rien des particularismes identificatoires mais les transcende néanmoins dans l'assomption d'un monde commun. Le bien public peut alors se comprendre comme ce régime politique de l'existence commune des individus qui articule leur affirmation identitaire (et le monde particulier où celle-ci s'affirme) à l'institution d'un espace politique où les actions critiques et les rapports de force sont créateurs de droits, et à l'instauration d'un monde commun qui n'est certes pas un bien préférable en soi aux communautés particulières d'existence individuelle *mais qui en est la condition*.

Deux conséquences peuvent être tirées. La première concerne la coexistence des différences culturelles avec l'exigence d'unité sociale : l'espace politique de la citoyenneté ne recouvre ni de droit ni de fait les sphères culturelles d'appartenance des individus. Pour le dire autrement, si le nationalisme se définit comme la congruence de l'appartenance culturelle et de l'unité politique, l'espace public de citoyenneté invite à sortir du schéma statonational qui a prévalu en Europe depuis la fin du Moyen-Age. Non qu'il faille que la citoyenneté ignore le fait culturel en

⁶Cf, par exemple, H. Arendt: "Throughout his life man moves constantly in two different orders of existence: he moves within what is his own and he also moves in a sphere that is common to him and his fellow men. The "public good", the concerns of the citizen, is indeed the *common good* because it is located in the world which we have in common without owning to it. Quite frequently, it will be antagonistic to whatever we may deem good to ourselves in our private existence,"⁷ ("Public rights and Private Interests" 7 in *Small Comforts for Hard Times: Humanists on Public Policy*, Money/Stuber ed, New York, Columbia University Press, 1977.

sa particularité (comment le pourrait-elle? toute vie est communautaire); mais elle n'a jamais à se confondre avec lui. Ce n'est qu'à condition de confondre l'identité culturelle avec l'action citoyenne qu'on peut prétendre attribuer à des minorités culturelles ce qu'on ne peut en réalité attribuer qu'à des citoyens. La deuxième conséquence porte sur les modalités sous lesquelles la société démocratique moderne peut faire prévaloir l'égalité et valider les modes de légitimation des pouvoirs politiques. S'il est une condition impérative de l'exercice d'une citoyenneté, c'est l'institution mais aussi la préservation (ou, pour le dire autrement, l'auto-institution renouvelée) de l'espace public comme lieu où, premièrement, les revendications sociales conflictuelles et hétérogènes menées au nom de différentes normes du droit peuvent trouver une traduction politique, et où, donc, deuxièmement, le débat incessant sur le légitime et l'illégitime constitue, comme le dit Claude Lefort, l'ordre même de la légitimité. L'espace public est alors ce qui peut faire advenir un monde commun en accueillant le conflit, en organisant l'expression politique des différends qui opposent, parfois violemment, les minorités fluctuantes dans leur aspiration à voir reconnaître leur revendication de droits.

Il n'y a pas de bien public, c'est-à-dire d'organisation politique de la paix, sans l'institution d'un espace de conflit qui transforme la simple opinion (affirmation d'un "être-quelque chose", expression sauvage d'une identité non assumée) en objet de dialogue et de controverse publique, la force destructrice de l'autre en antagonisme créateur, et au sein duquel chaque individu peut s'affirmer politiquement comme sujet, c'est-à-dire comme celui qui assume ses actes. Il n'y a pas de bien public autre que cet espace qui soumet l'affirmation identitaire à un travail politique de rapports entre cultures, classes, sexes, etc... selon une confrontation incessante. Alors, le mal commun (l'affirmation exclusive d'un "nous" élevée en "raison" de la guerre, c'est-à-dire de la destruction) est, sinon résorbé (ce qui est impossible), du moins réglé, codé publiquement, en sorte d'atténuer la violence. Si l'on a pu penser que l'Etat avait le monopole de la violence légitime, il faut également reconnaître que l'espace public a, lui, le privilège de rendre illégitime toute violence, celle des individus ou des communautés ethnocentrées comme celle de l'Etat lui-même, fût-il de droit.