

CONFLITS IDENTITAIRES, DROIT COSMOPOLITIQUE ET JUSTICE RECONSTRUCTIVE
DANS LES RELATIONS INTERNATIONALES

Jean-Marc Ferry

Dans son essai intitulé : « Qui est le sujet de droit ? », Paul Ricoeur dit de l'identité narrative qu'elle « est de la plus haute importance pour une enquête sur l'identité des peuples et des nations ; car elle porte le même caractère dramatique et narratif que l'on risque trop souvent de confondre avec l'identité d'une substance ou d'une structure. Au niveau de l'histoire des peuples, comme à celui des individus, la contingence des péripéties contribue à la signification globale de l'histoire racontée et à celle de ses protagonistes. Le reconnaître c'est se déprendre d'un préjugé concernant l'identité revendiquée par les peuples sous l'emprise de l'arrogance, de la peur ou de la haine »¹. Or, l'actualité encore toute brûlante des épurations ethniques et autres conflits génocidaires qui éclatent en Europe, en Afrique, en Asie, est une incitation spéciale à prendre cette emprise au sérieux. La problématique de la prévention et de la résolution des conflits dans les relations internationales mérite d'être repensée par rapport à l'époque où Kant écrivait son projet de paix perpétuelle. J'aimerais en aborder le thème, en partant de réflexions récentes : celles, d'abord, d'un historien français, François Thual, à propos de ce qu'il nomme le « phénomène identitaire » ; celles, ensuite d'un philosophe allemand, Jürgen Habermas, sur la politique des droits de l'Homme. Tandis que François Thual analyse un genre nouveau de conflits : les *conflits identitaires*, qui, selon lui, ne relèvent pas des catégories applicables aux conflits de type classique², Jürgen Habermas tente d'actualiser l'idée kantienne d'un *droit cosmopolitique* à la lumière des nouvelles données de la guerre et de la paix³. À la différence de Thual qui en vient à douter que la démocratie soit encore un moyen efficace de poursuivre l'instauration d'une paix durable dans le monde et de prévenir une chute dans la barbarie, Habermas maintient la perspective moderne d'instauration d'un ordre international référé aux droits de l'Homme et soutenu par une opinion publique appelée à prendre conscience d'une solidarité intercontinentale des peuples. Cependant, la question qui demeure est celle de la force du droit. Comment à la fois maintenir le « projet de la modernité » et répondre aux objections qui voient dans « l'identitaire » une pathologie réfractaire à toute tentative de résolution rationnelle des conflits ? Le concept de *justice reconstructive* tente, à cet égard, d'ouvrir une perspective résolutive. À l'exact opposé de l'amnistie-amnésie, dont la stratégie repose sur les vertus supposées de l'oubli, la justice reconstructive situe la résolution des conflits à l'horizon même d'une thématization de l'irréparable. C'est par l'analyse critique et autocritique des violences passées qu'elle porte la reconnaissance publique, à travers et par-delà le châtement du crime, en direction de la réparation symbolique et de la réconciliation. Sa procédure met alors en rapports dialecti-

¹ Paul RICŒUR, « Qui est le sujet de droit ? », in : *Le Juste*, Paris, Éditions Esprit, 1995, Coll. « Philosophie », p. 32.

² F. THUAL, *Les Conflits identitaires*, Ellipses, 1995 ; du même, Du national à l'identitaire, *Le Débat*, janv.-fév. 1996, n° 88.

³ J. HABERMAS, *La Paix perpétuelle. Le bicentenaire d'une idée kantienne*, trad. par Rainer Rochlitz, Paris, Éd. du Cerf, 1996, Coll. « Humanités ».

ques les registres différents de discours, afin que l'identité narrative puisse se décentrer dans l'élucidation argumentative des contentieux. Ici, j'aimerais en situer les aperçus, à la fois, comme un hommage aux réflexions de Paul Ricoeur à propos du juste, un contrepoint respectueusement critique à son concept d'identité narrative, et un écho particulièrement sensible à ses considérations suggestives sur la réhabilitation et le pardon⁴.

*

François Thual est l'auteur de réflexions à la fois alarmantes et stimulantes sur le phénomène identitaire. Les conflits identitaires, tels qu'il les caractérise, ne sauraient être confondus avec les conflits classiques du XIXe siècle, marqués par les nationalismes. Le conflit identitaire suppose un « processus victimaire » dont Thual brosse un tableau clinique, inspiré par le modèle des psychoses paranoïdes : le sujet est assailli par l'idée d'une conjuration généralisée, autorisant le crime (en l'occurrence, le crime génocidaire). Le processus victimaire a été amplifié et porté à son paroxysme par les médias. Cela permet de renforcer l'identification de l'individu au groupe sur un principe d'adhésion fusionnelle et irrationnelle, par quoi « l'identitaire se situe au point de rencontre de l'individuel et du collectif ». Les exemples actuels, parmi les plus frappants, en sont la Serbie, la Croatie, la Géorgie, l'Arménie. La guerre s'explique par la hantise de la haine de l'autre. Cela déclenche un processus guerrier, voire barbare, qui renvoie à des mécanismes dont, par ailleurs, Franco Fornari avait pu offrir une analyse kleinienne à propos des risques pantoclastiques inhérents la « situation atomique »⁵. Pour analyser les conflits identitaires, Francis Thual recourt également à des catégories telles que le « narcissisme collectif », le « délire paranoïaque », l'« hystérisation médiatique des comportements ».

Les conflits identitaires sont notamment marqués par des crises de deux types : les « crises d'antériorité » et les « crises de différenciation ».

Des crises d'antériorité, on peut craindre qu'elles soient aussi insurmontables que triviales. Le premier était là avant le second, ainsi que disent les enfants⁶, et le second n'a plus qu'à partir ou à se soumettre. Ainsi les Hongrois de Transylvanie font-ils valoir que cette région était vide, lorsqu'ils y sont arrivés, car il n'y avait alors plus de descendants des colons romains. Cependant, les Roumains invoquent l'argument de la continuité de leur peuplement, ce qui dénonce les Hongrois comme l'élément hétérogène. Ainsi encore les Albanais, descendants des Illyriens, se réclament-ils de la qualité de premiers occupants du Kosovo que, cependant, les Serbes revendiquent comme le cœur historique de leur empire, depuis le Moyen Âge. Ainsi les Arméniens à l'égard du Karabakh qui avait appartenu à la grande Arménie historique, tandis que les Azéris objectent que le peuplement arménien dans

⁴ Je pense en particulier, au chapitre intitulé « Sanction, réhabilitation, pardon », in : Paul RICOEUR, *Le Juste*, op. cit..

⁵ F. FORNARI, *Psychanalyse de la situation atomique*, trad. par S. Aghion, Paris, Gallimard, 1969.

⁶ C'est dans sa « deuxième » philosophie de l'esprit d'Iéna (1805-1806) que Hegel note, à propos des crises de ce type, que les enfants disent qu'ils l'ont vu le premier, ajoutant que les adultes ne savent pas faire beaucoup mieux. Il s'agit là, en effet, d'un réel problème touchant aux fondements du droit sur le territoire. (Le texte de Hegel est présenté en version française sous la référence de J. TAMINIAUX, *Naissance de la philosophie hégélienne de l'État. Commentaire et traduction de la « Realphilosophie » d'Iéna (1805-1806)*, Paris, Payot, 1984.

cette région s'est effectué sur la base d'un accord entre le Shah et le Tsar. Dans tous les cas, remarque Thual, le conflit d'antériorité s'ancre dans la dénonciation de l'intrusion et s'alimente à l'utopie d'un retour à la « pureté ethnique » d'origine.

Quant aux crises de différenciation, elles affectent surtout les nations en mal de consistance et de reconnaissance, qui, telles la Macédoine, la Bosnie, la Moldavie, ont été créées plus ou moins artificiellement. Comme dans le mouvement des nationalités, au XIXe siècle, la conquête d'une identité passe volontiers par la réécriture d'une histoire, la libération du passé, l'implantation de mythes fondateurs, et elle suppose aussi, comme l'avait noté avec profondeur Ernest Renan à propos des nations, une bonne dose d'oubli sélectif. Maintenant, le mouvement de l'« identité » se distingue du mouvement de la nationalité, notamment au regard du fait que les crises de différenciation sont fortement pathogènes. L'objectif est de durcir les différences pour accélérer le processus de différenciation. Ainsi, la Moldavie, qui ne se veut ni russe ni roumaine, se constitue en conséquence une nationalité avec l'aide des médias. Ainsi, la Bosnie apparaît-elle, suivant l'expression de Thual, comme l'horrible accouchement d'une nationalité qui n'était qu'une catégorie socio-professionnelle. Ainsi les Macédoniens, bulgares pour les Bulgares, serbes méridionaux pour les Serbes, grecs slavisés pour les Grecs, sont-ils cependant macédoniens pour quelques intellectuels s'affirmant comme tels contre les micro-impérialismes alentour. L'identitaire, c'est comme la maladie d'un nationalisme d'autant plus exacerbé qu'il est en quête de nation : « Que ce soit par la voie pacifique ou par la voie de la violence, [l'identitaire] fait (...) surgir de nouvelles nations en quête perpétuelle d'une certitude collective, ce qui rend le processus de différenciation particulièrement instable et explosif »⁷.

Il est cependant des cas où l'identitaire n'est pas nécessairement synonyme de guerre. Ces cas ne sont pas pour autant les moins préoccupants. Par exemple, on s'inquiète plutôt mollement, chez nous, de la Russie maffieuse, bientôt sous-développée, inégalitaire, qui brade son potentiel scientifique et semble laisser s'écouler comme en hémorragie les ruines de ce qu'elle avait pu édifier, sous l'ancien régime, comme armatures économiques, sociales, pédagogiques et symboliques d'une grande nation. On parle aussi du danger, sans doute bien réel, que représentent, dans cette situation débilitée, invertébrée et instable, non seulement ses centrales nucléaires mais aussi son potentiel militaire de destruction. Cependant, les Russes ne font pas qu'essayer de surnager dans le raz-de-marée anarcho-capitaliste qui dévaste leur société, après la ruine programmée de leur État. Ils s'interrogent en même temps sur leur identité, se demandant s'ils doivent se tourner encore vers le monde occidental, se ressourcer plutôt dans les profondeurs de la spécificité russe, ou pis, ne plus situer leur avenir que du côté de l'Asie. Tandis que Soljenitsine voit dans le panslavisme et la panorthodoxie de la politique que mène traditionnellement la Russie la cause de tous ses malheurs, un Jirinowski soutient au contraire que la Russie fut et est en permanence victime des autres. Se profile là le « processus victimaire » qui, ici comme ailleurs, s'assortit d'un rejet de l'Occident. Cependant, l'identitaire bouillonne et foisonne, pour ainsi dire, sous toutes les latitudes de la planète. François Thual en repère la montée sur les fronts d'Asie centrale (Ouzbeks contre Tadjiks), du Liban (entre Maronites, Druzes, Chiites, Sunnites, Orthodoxes), dans l'Union indienne (entre Hindous et Musulmans), en Afrique, chez les Rwandais, en Europe balkanique, bien sûr, mais dans l'Europe occidentale elle-même, chez les Corses, les Basques, les Écossais. Et, de là, il s'interroge évidemment sur l'avenir de la société internationale.

Les conflits identitaires, souvent instrumentalisés par les grandes puissances, posent le problème d'un « réensauvagement des relations internationales ». Cela se traduit par une négation en bloc des

⁷ F. THUAL, Du national à l'identitaire, art. cit., p. 167.

droits de l'Homme, des fondements de la citoyenneté et de la coopération internationale, négation qui mène tendanciellement ses auteurs à épouser « une posture schizophrénique de déni de la réalité et de l'autre ». En parlant de « réensauvagement des relations internationales », François Thual redoute que la diabolisation de l'adversaire n'induisse une « formidable régression » des relations internationales dont l'identitaire devient le « chien fou » : n'ayant rien à négocier, il ne veut pas transiger. Il est donc imperméable aux effets supposés civilisateurs du commerce. À vrai dire, c'est toute forme de discussion qu'il récuse. Les armes traditionnelles de la persuasion n'ont pas prise sur lui : « Ni la négociation diplomatique ni l'intervention armée ne sont suffisantes pour le ceinturer, et pourtant son levain s'apprête à soulever nombre de sociétés par le monde ». Cette menace grandit dans un contexte de segmentation de la société internationale. Tout le monde voulant son État, on assisterait à une retribalisation de la planète. Pour Thual, l'identitaire est bien le fléau à penser, aujourd'hui, comme un phénomène historico-mondial, parce qu'il ne se laisse pas simplement comprendre comme une sorte de crise d'adolescence. Les tentatives d'explication conventionnelle sont la plupart du temps des leurres. Ainsi la thèse de la « décongélation soviétique » ne rend-elle pas compte de ce qui se passe au Moyen-Orient, en Afrique, en Europe de l'Ouest. Quant à la thèse de la « crise d'adolescence » (suivant l'idée qu'il faut que jeunesse se passe), elle ne fait pas la différence entre une phase narcissique adolescente et une pathologie paranoïde. Enfin, la solution politique s'appuyant sur le conseil du style : « Laissons chacun avoir son État, puis les choses se stabiliseront » n'a qu'un bon sens apparent, car elle méconnaît la violence incontournable de l'identitaire : la « fièvre identitaire » ne peut tomber, parce qu'elle se nourrit d'une espérance absolue. En conséquence, sa désespérance est, elle aussi, absolue... Et presque autant, le pessimisme de l'historien. On ne prendra jamais l'identitaire assez au sérieux, car « ni la négociation diplomatique ni l'intervention armée ne sont suffisantes pour le contenir, et pourtant son levain s'apprête à soulever nombre de sociétés par le monde ». Depuis les Lumières, les États de droit se sont efforcés de mettre en place des éléments de « démocratie extérieure » pour « déclarer la guerre à la guerre ». Cependant, l'identitaire justifie tout, non seulement la guerre, mais le refus du dialogue lui-même. L'identitaire n'a rien à négocier et il ne veut pas transiger. Il serait en passe de détruire tous les fondements de la modernité et de la citoyenneté, et de « générer des totalitarismes aussi meurtriers que les précédents ».

C'est pourquoi François Thual en vient à poser la question radicale : la société internationale peut-elle continuer à être régie sur des principes de démocratie ou non ? Or, il n'a pas de réponse ; ou plutôt, ceci : doivent être vigilants tous ceux « qui s'honorent d'une citoyenneté fondée sur la loi et non sur l'identité ». C'est comme s'il redoutait de devoir prononcer l'échec du projet des Lumières par excellence : le projet kantien de paix perpétuelle. Il y fait d'ailleurs explicitement allusion : « Plus de deux cents ans après la publication du *Projet de paix perpétuelle* de Kant, la montée de l'identitaire inaugure un "projet de guerre perpétuelle" ». Précisément, à l'occasion de ce bicentenaire, Jürgen Habermas demande si le projet kantien est encore actuel, dans quelle mesure il conviendrait de l'actualiser, et comment. Il ne semble pas douter que la modernité des Lumières soit encore un « projet inachevé », dont le fonds n'est pas épuisé. Son « actualisation » de Kant⁸ laisse quelque peu indécis : politiquement, elle permet d'ouvrir des perspectives non seulement souhaitables, mais également plau-

⁸ J. HABERMAS, *La Paix perpétuelle. Le bicentenaire d'une idée kantienne*, trad. par Rainer Rochlitz, Paris, Éd. du Cerf, Coll. « Humanités », 1996.

sibles ; philosophiquement, elle n'est pas aussi décisive qu'on pouvait l'attendre en conséquence de son « changement de paradigme »⁹.

*

Habermas reprend l'idée kantienne de la paix perpétuelle en centrant la problématisation sur un malaise qui, chez Kant, viendrait de ce qu'il est conduit à la postulation d'un *État cosmopolitique*, mais renonce apparemment à en assumer les implications en ce qui concerne la révision nécessaire du principe de la souveraineté des nations. Faute d'envisager une limitation énergique des souverainetés nationales, Kant est alors ramené à une formule confédérale qui reste politiquement timide, et manque de stabilité. Habermas s'intéresse également au problème substantiel des conditions qui rendent possible une paix véritable entre les nations. Kant avait retenu essentiellement trois facteurs : 1) le caractère pacifique des républiques¹⁰ ; 2) la force socialisatrice du commerce international ; 3) la fonction critique ou disciplinaire de l'espace public politique. Il n'avait cependant pas en vue les évolutions ultérieures qui amènent à modifier sensiblement la perception des éléments susceptibles de concourir à la paix.

Ainsi, en ce qui concerne le caractère supposé pacifique des républiques, le fait est que celles-ci n'ont pas fait moins la guerre que les États non républicains (au sens de Kant). Les républiques ont utilisé les ressources affectives du sentiment national pour resserrer la cohésion de leur État, et, sur cette base nationaliste, elles ont pu même dériver les tensions sociales internes, liées aux luttes de classes, dans des confrontations nationales, c'est-à-dire des guerres. Kant ne pouvait sans doute pas prévoir cette évolution. Cependant, sa confiance dans la forme républicaine n'a pas été tout à fait démentie par l'Histoire ultérieure, du fait que les républiques ont influencé les conséquences politiques des guerres dans le sens d'une transformation de la politique extérieure, et aussi d'un essor et d'un développement des organisations internationales.

Quant au deuxième facteur que Kant réputait favorable à la paix : la force fédérative du commerce international, il est également ambivalent. D'un côté, la dynamique impérialiste du capitalisme a plutôt généré des tensions en transférant les rapports d'exploitation sur le plan d'une disparité entre pays riches et pays pauvres, avec tout ce que l'on sait sur la dépendance structurelle des pays producteurs de produits primaires par rapport aux pays qui réalisent une forte valeur ajoutée et détiennent en même temps, au sein d'organisations internationales, les clés des disciplines économiques mondiales. D'un autre côté, il est vrai que la « mondialisation » tend à ébranler les souverainetés étatiques. La mondialisation (également désignée par l'anglicisme *globalisation*) signifie que tout événement qui affecte l'économie en un point du monde peut avoir des effets quasiment instantanés en tout autre point du monde. Les économies nationales deviennent solidaires entre elles. Cette solidarité factuelle est également de plus en plus claire en ce qui concerne les externalités écologiques de l'économie. Or, c'est justement là qu'une opinion publique mondiale commencerait à se signaler, à l'occasion, par exemple,

⁹ Habermas revendique, en effet, un « changement de paradigme », des « philosophies du sujet » à une théorie de la communication ayant su prendre acte des « tournants » de l'herméneutique, de la linguistique, de la pragmatique et de la sémiotique.

¹⁰ Kant entendait par « république » un État constitutionnel admettant la séparation des pouvoirs et la limitation du pouvoir. La « démocratie » ne retenant, quant à elle, aucun de ces deux principes, était rejetée par Kant.

de la tenue de sommets mondiaux, comme ceux de Rio (sur l'environnement), du Caire (sur la démographie), de Copenhague (sur la pauvreté), de Berlin (sur le climat).

À propos de ce qu'il considérait aussi comme un facteur de paix : la fonction de l'espace public, Kant n'avait certes pas plus prévu la grande trahison des intellectuels que le changement de structure de la publicité. Par rapport à l'idéal d'une *Öffentlichkeit* conçue comme usage que fait de la raison le philosophe face à un public qui lit, le changement a affecté autant le principe que le médium : au XIXe siècle, avec l'irruption de la question sociale et la politisation de la presse, puis au XXe siècle, avec la montée en puissance des grands médias de diffusion et la segmentation des publics, en attendant le multimédia du XXIe siècle et ses cybernautes. Cependant, l'amorce d'un espace public planétaire, à l'occasion des « sommets mondiaux », est interprétable comme un moyen de pression d'une opinion relativement éclairée sur les gouvernements et les organismes internationaux.

Par rapport aux réflexions de Kant sur l'État cosmopolitique, une révision de certains concepts fondamentaux semble appelée par notre situation actuelle. Celle-ci recèle d'ailleurs une ambiguïté analogue à celle qui affectait la pensée de Kant, en ce qui concerne notamment la question cruciale des souverainetés étatiques. Il y a, selon Habermas, une inconséquence, chez Kant, à concevoir l'État cosmopolitique comme une *fédération d'États* souverains et non comme une *union de cosmopolites*, dès lors qu'il fonde le droit en général sur les droits de l'Homme, en ramenant explicitement tout état de droit au droit originel que toute personne peut revendiquer « en tant qu'être humain », ce qui a pour effet de conférer aux ordres juridiques modernes « une structure irréductiblement individualiste »¹¹. De fait, nous nous trouvons, à l'heure actuelle, dans une situation intermédiaire entre, d'une part, le *droit international* qui ne s'adresse qu'aux États souverains et, d'autre part, le *droit cosmopolitique* qui s'adresse aux « citoyens du monde », lesquels seraient habilités (pour autant que le droit cosmopolitique soit advenu) à faire valoir leurs droits subjectifs fondamentaux *contre leur propre État national*, devant un tribunal international permanent dont les décisions seraient suivies d'effets¹². Nous nous trouverions donc actuellement dans une situation intermédiaire ou transitoire, l'Europe étant sans doute la plus avancée sur la voie de l'État cosmopolitique, surtout au regard du « système » que représentent la Convention européenne de sauvegarde des droits de l'Homme, le Conseil de l'Europe et la Cour européenne de Strasbourg¹³. Mais, en dépit de quelques percées, la situation incertaine restera figée tant que l'on n'aura pas révisé la prohibition de l'ingérence, telle qu'elle résulte du droit international général. Faut-il, en effet, comme Kant crut devoir le concéder, que l'autonomie des citoyens dépende de la souveraineté de leur État ? « Bien au contraire, la clé du droit cosmopolitique réside dans le fait qu'il concerne, par-delà les sujets collectifs du droit international, le statut des sujets de droit individuels, fondant pour ceux-ci une appartenance directe à l'association des cosmopolites libres et égaux »¹⁴.

¹¹ J. HABERMAS, *La Paix perpétuelle. Le bicentenaire d'une idée kantienne*, op. cit., p. 56, sq.

¹² « Une fois de plus, le point faible d'une protection globale des droits de l'Homme est l'absence d'une force exécutive qui serait, au besoin, capable d'assurer le respect de la Déclaration universelle des droits de l'Homme en intervenant dans la souveraineté des États nationaux. » (J. HABERMAS, *ibid.*, p. 61).

¹³ Voir, à ce sujet, M. DELMAS-MARTY, *Pour un droit commun*, Paris, Éditions du Seuil, 1994.

¹⁴ J. HABERMAS, *La Paix perpétuelle. Le bicentenaire d'une idée kantienne*, op. cit., p. 57. En écho aux réflexions de Carl Schmitt sur « le virage vers un concept discriminatoire de la guerre » (1938), Habermas fait remarquer que « (la) conséquence la plus importante d'un droit qui court-circuite la souveraineté des États est le fait que certains individus ont une responsabilité personnelle pour les crimes commis au service de l'État ou les crimes de guerre ». (*ibid.*, p. 58).

Parmi les concepts fondamentaux du droit public, qui sous-tendaient la réflexion de Kant, celui de *souveraineté* mériterait par conséquent d'être révisé. À cela s'ajoute le fait empirique que l'Organisation des Nations unies ne résulte pas exactement du scénario prévu par Kant. En effet, Kant imaginait que l'association fédérative pourrait s'étendre à partir d'un centre formé par des États dont la forme « républicaine » gagnerait de proche en proche. Dans son esprit, l'« État cosmopolitique » ne pouvait être qu'une fédération d'États *républicains*¹⁵. Or, en fait, l'Organisation mondiale « réunit aujourd'hui tous les États, indépendamment du fait de savoir s'ils ont déjà une constitution républicaine et s'ils respectent les droits de l'Homme¹⁶ ». Cette situation invite à prendre la mesure d'une stratification de la société mondiale¹⁷ dont la conceptualité mérite d'être révisée depuis la chute du bloc soviétique, et appelle un nouveau concept de paix, à élaborer sur une base politique supposant : 1) une prise de conscience historique universellement partagée du développement inégal ; 2) un accord normatif sur les droits de l'Homme « dont l'interprétation est actuellement controversée entre, d'un côté, les Européens, et, de l'autre, les Asiatiques et les Africains ». On pourrait, suivant une suggestion dont Habermas s'inspire¹⁸, parler d'un concept « positif » de paix¹⁹, par quoi celle-ci serait à considérer comme un processus non violent²⁰ qui ne se limite pas à empêcher l'emploi de la force, mais vise « à réaliser les conditions réelles d'une coexistence sans tensions entre les groupes et entre les pe-

¹⁵ I. KANT, *Projet de paix perpétuelle*, trad. anonyme revue par Heinz Wismann, *Œuvres philosophiques*, Paris, Gallimard, Coll. « Bibliothèque de la Pléiade », t. III, 1986, p. 348 : « Car si le bonheur voulait qu'un peuple, aussi puissant qu'éclairé, pût se constituer en république (...), il y aurait dès lors un centre pour cette association fédérative ; d'autres États pourraient y adhérer (...) et cette alliance pourrait s'étendre insensiblement ». (Cité par Habermas).

¹⁶ J. HABERMAS, *ibid.*, p. 65.

¹⁷ « Du point de vue de la science politique, le monde s'est divisé, depuis 1917, en trois mondes. Il reste que, depuis 1989, les symboles du premier, du deuxième et du tiers-monde ont changé de signification (...). Le tiers-monde se compose aujourd'hui de territoires où l'infrastructure de l'État et le monopole de la force sont si faiblement développés (Somalie) ou à tel point désintégrés (en ex-Yougoslavie), où les tensions sociales sont si fortes et les seuils de tolérance de la culture politique si réduits que des forces indirectes de type mafieux ou fondamentaliste ébranlent leur ordre intérieur. Ces sociétés sont menacées par des processus de désintégration nationaux, ethniques ou religieux. En fait, les guerres que l'on a vu se développer au cours des dernières décennies, bien souvent sans que le public mondial s'en rende compte, furent majoritairement des guerres civiles de ce type. Au contraire, le deuxième monde est marqué par la politique de puissance, héritage emprunté à l'Europe par les États nationaux issus de la décolonisation. À l'intérieur ces États compensent bien souvent des conditions d'instabilité par des Constitutions autoritaires et (comme par exemple dans la région du Golfe) défendent rigidement, vis-à-vis de l'extérieur, la souveraineté et la non-intervention. Ils misent sur leur force militaire et obéissent à la logique de l'équilibre des puissances. Seuls les États du premier monde peuvent, jusqu'à un certain point, s'offrir le luxe de mettre leurs intérêts nationaux en accord avec les critères normatifs qui définissent le niveau d'exigence à peu près cosmopolitique des Nations unies. » (J. HABERMAS, *ibid.*, p. 67-68). On remarquera que l'analyse de Habermas, de façon intéressante, tendrait à assigner le phénomène identitaire, tel que décrit par François Thual, à la situation particulière du tiers-monde entendu dans le sens ici renouvelé.

¹⁸ D. et E. SENGHAAS, « Si vis pacem, para pacem », in : Th. KREUDER (éd.), *Der orientierungslose Leviathan*, Marburg, 1992, p. 230-247.

¹⁹ « Kant pouvait se contenter d'un concept négatif de paix. Or un tel concept est insatisfaisant, non seulement en raison du fait que les manières de faire la guerre sont sorties de leurs limites traditionnelles, mais encore et surtout en raison du fait que les guerres ont des raisons sociales. » (*Ibid.*, p. 71).

²⁰ « De telles stratégies d'intervention non violente en faveur des processus de démocratisation tablent sur le fait que, en raison des interdépendances planétaires, tous les États dépendent aujourd'hui de leur environnement et sont sensibles au pouvoir exercé "en douceur" des influences indirectes, qui peuvent aller jusqu'à des sanctions économiques explicites. » (*Ibid.*, p. 72-73).

ples »²¹. Ce concept positif de paix doit en même temps être « compréhensif », en étant taillé aussi précisément que possible sur une intelligence des causes complexes de la guerre.

Habermas s'intéresse ensuite aux réformes institutionnelles qui se recommanderaient pour conférer la force au Droit (référé aux droits de l'Homme), de sorte que l'Organisation des Nations unies puisse commencer à se profiler comme une « démocratie cosmopolitique »²². Et il en vient enfin à se confronter avec la critique schmittienne de la politique des droits de l'Homme. Pour Carl Schmitt²³, la politique des droits de l'Homme sert à réaliser des normes qui font partie d'une morale universelle. Et, dans la mesure où les jugements moraux obéissent au code du bien et du mal, l'appréciation morale négative d'un opposant sape la limitation juridique d'un affrontement politique. De là, on peut insinuer que la catégorie de crime contre l'humanité se laisse par excellence retourner contre ceux qui s'autorisent du Bien pour mener une guerre de destruction totale du Mal, c'est-à-dire contre les « justiciers » des droits de l'Homme.

Cependant, la conclusion de Schmitt s'écroule, si l'on peut montrer que le concept de droit de l'Homme n'est pas d'origine morale, « mais une modalité spécifique du concept moderne des droits subjectifs et donc un concept juridique²⁴ ». Si les droits de l'Homme peuvent toutefois élever une prétention si forte à la validité universelle, cela s'explique par le fait que leur fondation repose exclusivement sur le point de vue moral. Leur niveau de généralité est si fort que les arguments moraux suffisent à les fonder. Cependant, « les normes juridiques (...) conservent leur forme juridique, quel que soit le type de raisons qui permet de fonder leur prétention à la légitimité ».²⁵ Dans ce cas, la lutte pour les droits de l'Homme, contrairement à ce que soutenait Schmitt, ne doit pas nécessairement dégénérer en « lutte contre le mal », et le soupçon qu'elle ne soit qu'une intervention justicière déguisée en opération de police n'est pas philosophiquement fondé (bien que ce genre de déviation puisse évidemment se produire). Les droits fondamentaux ne sont pas des principes moraux ; la confusion entre eux vient de ce que les premiers n'ont pu accéder à une forme clairement positive que dans les ordres juridiques nationaux des États démocratiques. Cependant, les droits fondamentaux ont une validité faible sur le plan international. Ils sont comme en attente d'institutionnalisation dans le cadre d'un ordre cosmopolitique qui est seulement en train de naître et qui, s'il parvenait à maturité, impliquerait que les infractions aux droits de l'Homme ne soient pas directement jugées et combattues selon des critères moraux,

²¹ *Ibid.*, p. 71 (souligné par nous).

²² Habermas suit sur ce point D. ARCHIBUGI, « From the United Nations to Cosmopolitan Democracy », in : D. ARCHIBUGI et D. HELD (éd.), *Cosmopolitan Democracy*, Cambridge, 1995, p. 121-162. Les réformes proposées par Archibugi se concentrent sur : 1) la création d'un Parlement mondial (composé d'un Conseil fédéral, représentant les États-membres et d'une Chambre élue au suffrage direct, représentant les citoyens du monde) ; 2) le développement d'une justice mondiale (disposant d'une procédure inquisitoire et non pas simplement accusatoire, par quoi les tribunaux internationaux seraient habilités à engager eux-mêmes les poursuites sur leur propre initiative, tandis que, par ailleurs, leurs compétences seraient étendues aux conflits entre individus, ainsi qu'aux conflits mettant aux prises des individus avec leur gouvernement) ; 3) l'urgence de réorganiser le Conseil de sécurité [sur le modèle, par exemple, du Conseil des ministres de Bruxelles, de sorte que, non seulement des puissances étatiques influentes (Allemagne, Japon) soient représentées, mais que des entités non-étatiques régionales (Union européenne) le soient également, et que l'unanimité obligatoire entre les membres permanents soit remplacée par des règles majoritaires appropriées, faute de quoi l'Exécutif reste impuissant].

²³ C. SCHMITT, *La Notion de politique*, trad. par M.-L. Steinhauser, Paris, Calmann-Lévy, 1972 ; du même, *Die Wendung zum diskriminierenden Kriegsbegriff*, [(1938), Berlin, Duncker & Humblot, 1988]

²⁴ J. HABERMAS, *ibid.*, p. 86.

²⁵ « Selon leur structure les droits de l'Homme sont des droits subjectifs exigibles ayant précisément la fonction de libérer les sujets de droit des commandements moraux en accordant aux acteurs les marges légales d'une action fondée sur les préférences de chacun. » (J. HABERMAS, *ibid.*, p. 90).

mais poursuivies, dans le cadre d'un ordre juridique étatique, selon des procédures judiciaires institutionnalisées, tout comme des actions *criminelles*.

Habermas pense donc bien l'ordre cosmopolitique dans la perspective d'un *État* pourvu des prérogatives de puissance publique. Par rapport à la guerre, savoir s'il faut la civiliser ou la supprimer, sa position est claire : la première voie, apparemment réaliste, a échoué ; c'est donc la légalité et non la civilité qui sera la ressource de la paix.

*

Entre l'analyse de François Thual et celle de Jürgen Habermas, le point de référence commun est offert par l'« imaginaire » kantien du droit cosmopolitique. Le pessimisme de Thual se comprend au regard des catégories, empruntées à la psychanalyse, qu'il utilise pour marquer le caractère fatal d'un processus paranoï de diabolisation de l'autre et de victimisation de soi, par quoi le meurtre se trouve légitimé. Tel qu'il le décrit, c'est là, en principe, un processus sans fin, ou sans autre fin que l'autodestruction. Politiquement, un problème radical est que l'identitaire légitime pour lui-même non seulement la guerre, mais le refus du dialogue. C'est, en effet, un problème radical, du point de vue logique, et singulièrement au regard des possibilités de reconstruction, par la voie du discours, d'une identité personnelle qui s'exclut elle-même de la communauté. C'est pourquoi Thual croit pouvoir mettre en doute les possibilités les plus fondamentales de résolution des conflits, qui sont à disposition de la démocratie moderne en général. En revanche, Habermas renvoie le problème à un approfondissement des ressources dont disposent déjà les États démocratiques, au regard de leur culture politique, en particulier pour que les puissances du « premier monde » prennent une claire conscience de la situation du tiers-monde, jusqu'à comprendre la nécessité de réviser en conséquence le principe de souveraineté nationale et de non-ingérence, de redéfinir les conditions d'un concept positif de paix et de surmonter le conflit « intercontinental » des interprétations relatives aux droits fondamentaux. Finalement, la « solution » de Habermas conserve une apparence assez classique. Elle consiste à 1) réaliser les conditions effectives d'une coexistence sans tension entre les peuples ; et 2) établir un État cosmopolitique capable de poursuivre les infractions aux droits de l'Homme dans le cadre d'un ordre juridique étatique, selon des procédures judiciaires institutionnalisées, tout comme des actions criminelles. D'un côté, Thual analyse le phénomène identitaire uniquement avec les catégories cliniques et nosographiques appropriées aux psychoses, mais il n'entre pas dans des considérations psychothérapeutiques. D'un autre côté, Habermas parle bien des « conditions effectives d'une coexistence sans tension entre les peuples », conditions qui supposeraient notamment, selon lui, une prise de conscience historique partagée du développement inégal, mais il n'approfondit pas cette thématique sur la voie philosophique d'une pragmatique des discours dont les différents registres pourraient situer l'espace logique d'une dialectique de la reconnaissance entre les peuples. Tandis que Thual porte si loin le découragement qu'il n'envisage pas sérieusement les conditions auxquelles le droit pourrait acquérir de la force, Habermas prend, au contraire, cet objectif si au sérieux que son concept de justice internationale, ou mieux, de justice cosmopolitique, ne dépasse pas l'aspect punitif de la répression du crime. C'est seulement de façon très indirecte et détournée que l'on peut entrevoir dans ses réflexions quelques indications pour l'idée d'une *justice reconstructive*.

Cette indication, il l'avait, à vrai dire, donnée par ailleurs, dans un tout autre contexte : celui de la « controverse des historiens », c'est-à-dire de la forte dispute qui avait éclaté dans l'été 1986 entre des intellectuels ouest-allemands, au sujet du passé national socialiste. C'est, en effet, à cette occasion que

Habermas avait avancé le thème « benjaminien » d'une « responsabilité à l'égard du passé »²⁶. J'aimerais y associer les développements et approfondissements que Paul Ricoeur a pu apporter dans le sens d'une éthique du pardon à son concept d'identité narrative. C'est l'idée d'une « confession narrative », ou encore, d'une « hypernarrativité », qui se présente comme une narration seconde, une relecture autocritique de son propre récit de vie. C'est aussi le point de vue réflexif, d'où l'on peut apercevoir comme telles des traces de « causalité du destin », au sens de Hegel, causalité fatale par laquelle les violences passées se vengent sur la relation future, jusqu'à ce que la vie meurtrie produise chez celui qui l'a blessée une souffrance semblable à celle qu'il avait infligée²⁷. Ici, la reconnaissance réciproque a pour préalable la reconnaissance de soi dans l'autre, qui est typiquement la figure de l'amour, mais renvoie également à l'expérience faite dans l'autre de la violence que l'on a soi-même commise, expérience qui peut mener à la demande de pardon. Même lorsque le destin doit s'accomplir dans le châtement du criminel, la justice apparaît sous l'aspect d'une nécessité intérieure, qui fait qu'elle est bien la justice universelle, et non pas celle d'une partie qui impose sa propre loi.

Or, c'est là un problème d'actualité pour une philosophie des relations internationales. Cette actualité est marquée par deux faits nouveaux : d'une part, les droits de l'Homme cessent d'être autant qu'avant la référence universelle à laquelle, il y a peu, la rhétorique officielle de tous les États sans exception était astreinte, sans doute, par un effet de violence symbolique, tandis que, à présent, des États anti-occidentaux veulent prendre le leadership d'une autre légitimité normative ; d'autre part, se multiplient, du côté occidental, les gestes officiels de contrition, d'excuses, de demandes de pardon, adressées par un État à un autre État ou à un peuple victime, en regard d'une *justice historique*. Le phénomène s'est intensifié de façon saisissante dans les années 1990. Une exigence d'authenticité s'exprime en même temps dans le fait que, de plus en plus clairement, la lutte que mène un État au nom des droits de l'Homme doit présupposer de sa part, le cas échéant, quelque chose comme un récit autocritique préalable des atteintes qu'il aurait lui-même portées aux droits de l'Homme. La politique des droits de l'Homme tend par là à perdre son arrogance, tout en s'ancrant substantiellement dans la reconnaissance des violences et des crimes passés. L'acte de reconnaissance autocritique est même regardé comme le geste inaugural, pratiquement nécessaire, sans lequel aucun processus de réconciliation, et partant, nulle communauté d'États, ne saurait sérieusement être envisagée. Cela vaut particulièrement pour les relations intra-européennes. Étant donné l'énorme passif de contentieux dont se trouve chargé leur passé historique commun, les Européens ont dû, pour créer des bases durables de coopération, assurer des fondements éthiquement solides pour la Communauté et son élargissement²⁸. Aussi,

²⁶ Voir, à ce sujet, mon entretien avec Habermas, « L'Allemagne, la mémoire et l'histoire », *Globe*, n° 30, juillet-août 1988. Publié en avril dans sa version intégrale originale in : *Die neue Gesellschaft - Frankfurter Hefte*, sous le titre : « Grenzen des Neohistorismus », et repris in : J. HABERMAS, *Die Nachholende Revolution*, Frankfurt/Main, Suhrkamp, 1980. Habermas se réfère notamment à Walter Benjamin pour évoquer « la réclamation élevée par les morts comme un appel à la force anamnésique des générations vivantes ».

²⁷ G.W.F. HEGEL, « L'esprit du christianisme et son destin », in : du même, *Premiers écrits (Francfort 1797-1800)*, textes réunis, introduits, traduits et annotés par Olivier Depré, précédés de *Sur l'antijudaïsme et le paganisme du jeune Hegel*, par Robert Legros, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1997, p. 205-344.

²⁸ Il importe notamment, de ce point de vue, que l'Allemagne (de Willy Brandt à Helmut Kohl, en passant par Richard von Weizsäcker), à un titre et un degré différents, la Pologne (Lech Walesa, à la tribune de la Knesset, en mai 1991) et la France (Jacques Chirac, le 18 juillet 1995, à propos des rafles du Vel d'Hiv) aient fait les gestes symboliques propres à les réconcilier avec les victimes juives de la Seconde Guerre mondiale. De même, pour la réconciliation des catholiques avec les protestants et avec les juifs, le Vatican, ainsi que les évêques français ont exprimé leur repentance à de nombreuses reprises. Il semble clair aussi que la Communauté européenne n'acceptera en son sein que les États qui, ayant commis des violences notables à l'égard de peuples, accepteront de le reconnaître publiquement et d'en exprimer des regrets. Ainsi, la Turquie, en admet-

l'Allemagne d'abord, et singulièrement l'Allemagne de l'Ouest s'est-elle depuis longtemps engagée dans des démarches systématiques de demandes publiques de pardon²⁹. La Pologne³⁰, la République tchèque³¹, la France³², la Russie³³, les États-Unis³⁴, le Japon³⁵, la Hongrie³⁶, l'Afrique du Sud³⁷, la

tant que sa candidature puisse être sincèrement examinée, compromettrait ses chances d'entrer dans l'Union, si elle s'obstinait à refuser le geste préalable consistant à reconnaître sa responsabilité directe dans le meurtre de masse perpétré à l'encontre des Arméniens.

²⁹ Ainsi, dès 1949, la RFA se place constitutionnellement en héritière de l'État allemand, c'est-à-dire qu'elle assume juridiquement la responsabilité des crimes commis sous le régime nazi : une condition nécessaire à son retour progressif dans le concert des nations et surtout dans l'Alliance atlantique. Le 7 décembre 1978, Le Chancelier Willy Brandt, en voyage officiel en Pologne, s'agenouille devant le monument élevé à la mémoire des victimes du soulèvement du ghetto de Varsovie. Le 8 mai 1985, à l'occasion du quarantième anniversaire de la Libération et de la capitulation du III^e Reich, le Président de la FRA, Richard von Weizsäcker déclare ceci : « *Nous, les Allemands, devons assumer la responsabilité des crimes qui ont été commis au nom de l'Allemagne* ». Le 21 janvier 1997, Helmut Kohl et Vaclav Havel signent une déclaration de réconciliation germano-tchèque. L'Allemagne y exprime ses regrets pour l'annexion de la région des Sudètes par Hitler, en 1938, et la République tchèque pour l'expulsion violente de 3 millions d'Allemands des Sudètes par le gouvernement de Prague, en 1945. (Cit. et sources : *Courrier international*, n° 367, 13-19 novembre 1997).

³⁰ Outre la contrition de Lech Walesa (alors, président de la Pologne) qui, en mai 1991, présentait des excuses à la tribune de la Knesset au nom de ses concitoyens qui ont causé du tort aux Juifs pendant la Seconde Guerre mondiale, l'actuel président, Alexander Kwasniewski avait, en octobre 1993, demandé pardon à la nation pour tous les torts causés par le Parti et le régime communiste. (Cit. et sources : *Courrier international*, n° 367, 13-19 novembre 1997).

³¹ Les excuses présentées par Vaclav Havel, au nom de la République tchèque, pour l'expulsion violente des Allemands des Sudètes, organisée par le gouvernement de Prague, en 1945, prennent place dans le cadre d'une « déclaration de réconciliation » entre les Allemands et les Tchèques. (La réciproque a été bien sûr réalisée du côté allemand). Il est clair qu'un tel acte revêt une signification politique mais aussi philosophique exemplaire en ce qui concerne les réquisits éthiques d'une union politique européenne.

³² Cinquante-trois ans exactement après les rafles du Vel d'Hiv, le président Jacques Chirac, en commémorant le 16 juillet 1942, déclara que « *La France, ce jour-là, accomplissait l'irréparable* ». On se souvient que François Mitterrand entendait, quant à lui, ne répondre que de l'héritage de la *République*, refusant en conséquence d'assumer la responsabilité de la France pour les exactions du régime de Vichy. Il y a là matière à un parallélisme avec la différence entre, d'une part, l'attitude de l'Allemagne de l'ouest, qui, dès la fondation de la RFA, entendit assumer l'héritage de « l'Allemagne de toujours » et, d'autre part, la position de la RDA qui se situa résolument comme le lieu politiquement consacré de la Résistance allemande au national-socialisme, lui-même renvoyé à un avatar du capitalisme, de sorte que les Allemands de l'est n'ont pas été formés, quant à leur culture politique, dans l'esprit d'une responsabilité à l'égard du passé. Outre l'avancée de l'État français, les évêques français ont, de leur côté, exprimé publiquement leur repentance face au silence des évêques d'alors devant les lois antijuives de Vichy (30 septembre 1997). (Cit. et sources : *Courrier international*, n° 367, 13-19 novembre 1997).

³³ Le 7 novembre 1997, à l'occasion du quatre-vingtième anniversaire de la révolution d'Octobre, Boris Eltsine qualifie l'événement d'« *erreur historique fatale* ». Il demande à la population de « *comprendre* » et de « *pardonner* », et annonce l'érection d'un monument à la mémoire des victimes, « *Blancs* » et « *Rouges* ». (Cit. et sources : *Courrier international*, n° 367, 13-19 novembre 1997). Ce geste n'est toutefois pas à mettre sur le même plan de signification que, par exemple, celui de Vaclav Havel à l'égard des Allemands des Sudètes, ou celui de Richard von Weizsäcker à l'égard des nations victimes du nazisme. D'une part, les paroles de Boris Eltsine touchent au rapport entre un État et sa nation, mais non pas à la résolution d'un passif affectant les relations entre la Russie et une autre nation ou un peuple non-russe désigné. D'autre part, ce qu'il demande à sa population : « *comprendre* » et « *pardonner* », évoque encore les conditions d'effacement de la mémoire, typiquement requises pour restaurer une cohésion nationale. Au moins sur le plan des connotations « *performatives* », la démarche de Boris Eltsine reste compatible avec le principe nationaliste, pour ne pas dire plus. En Europe de l'ouest, cette limitation affecte notamment l'attitude de l'Espagne, qui semble politiquement préférer l'oubli au pardon.

³⁴ Les États-Unis brillent par le fait que l'État américain reste extraordinairement peu disposé à l'attitude auto-critique – d'aucuns diraient « *dépressive* » –, alors que la société civile américaine, en particulier par le médium du cinéma, a engagé depuis plusieurs lustres un procès rétrospectif de l'Amérique dans ses rapports avec les Noirs et les Amérindiens. Le Président Clinton a, certes, prononcé des excuses officielles au nom de l'État américain, mais surtout pour des exactions administratives affectant des catégories aléatoires de la population

Grande Bretagne³⁸, la Suisse³⁹ ont, pour leur part, amorcé à des degrés divers un tel processus reconstitutif. Le Vatican s'y est, lui aussi, engagé récemment mais profondément⁴⁰. Parmi ces nombreux actes de reconnaissance autocritique, c'est peut-être celui de Vaclav Havel, qui est le plus remarquable⁴¹.

Ces gestes sont autant d'événements de l'éthique reconstructive⁴². Dans la perspective d'un ordre politique métanational voué à dépasser les souverainetés étatiques ainsi que les limitations du droit

américaine (ainsi les excuses officielles de Bill Clinton, en mars 1997, aux familles de dix-huit personnes auxquelles on avait injecté à leur insu du plutonium dans les années 40 et 50). On notera cependant que, en juin 1997, un représentant démocrate a proposé que les États-Unis s'excusent officiellement pour l'esclavage. (Cit. et sources : *Courrier international*, n° 367, 13-19 novembre 1997).

³⁵ En août 1995, le Premier ministre japonais Tomiichi Murayama exprimait ses «*profonds remords*» et ses «*condoléances*» aux Asiatiques qui ont souffert de la colonisation ou de l'invasion de leur pays par l'armée japonaise lors de la Seconde Guerre mondiale. (Cit. et sources : *Courrier international*, n° 367, 13-19 novembre 1997).

³⁶ En juillet 1994, Guyla Horn, Premier ministre hongrois, présentait des «*excuses historiques*» aux Juifs de Hongrie.

³⁷ En août 1996, l'ancien président sud-africain, Frederik de Klerk, vice-président en exercice, endossa la responsabilité des violations des droits de l'Homme commises sous sa présidence, entre 1989 et 1994, face à la Commission vérité et réconciliation. (Cit. et sources : *Courrier international*, n° 367, 13-19 novembre 1997).

³⁸ En juin 1997, Tony Blair, Premier ministre britannique, reconnaît que Londres a «*laissé tomber*» le peuple irlandais lors de la Grande Famine (1845-1849) qui a fait 1,5 million de morts. (Cit. et sources : *Courrier international*, n° 367, 13-19 novembre 1997).

³⁹ En août 1997, lors des célébrations du centenaire du sionisme, à Bâle, la présidente du Parlement suisse, Judith Stamm a exprimé des regrets pour le «*J*» apposé sur le passeport des réfugiés juifs pendant la guerre. Parlant, à ce sujet, d'un acte «*inexcusable*», elle déclara : «*Nous voulons corriger les fautes commises*». (Cit. et sources : *Courrier international*, n° 367, 13-19 novembre 1997).

⁴⁰ S.S. Jean-Paul II aurait ainsi adressé près d'une centaine de demandes de pardon au total pour les fautes commises au cours de l'Histoire par les papes, l'Église et les chrétiens, à propos des croisades, du procès à Galilée, des injustices commises par l'Église à l'égard des femmes, l'Inquisition, la persécution des protestants, etc. Il s'agit d'une attitude récente de l'Église catholique, mais qui diffère de celle des États nationaux par le fait que l'assomption de la responsabilité porte loin dans le passé propre.

⁴¹ L'initiative de la réconciliation germano-tchèque revient à Vaclav Havel qui, dans une lettre de novembre 1989 adressée, à titre privé, au Président de la RFA, Richard von Weizsäcker, déclarait ceci : «*Je condamne personnellement – tout comme beaucoup de mes amis – l'expulsion des Allemands après la guerre. Je la considère toujours comme un acte hautement immoral, qui a engendré des dommages tant moraux que matériels non seulement pour les Allemands, mais dans une large mesure encore pour les Tchèques*». L'«*acte hautement immoral*» que déplorait Vaclav Havel est, outre les violences physiques dont fut assortie l'expulsion, l'imputation d'une culpabilité collective des Allemands des Sudètes. Une telle reconnaissance autocritique était d'autant plus remarquable que : 1) la Conférence de Potsdam avait approuvé le transfert des Sudètes – il est vrai, de façon «*ordonnée et humaine*» (ce qui ne fut pas le cas) ; 2) suite aux accords de Munich, imposant à la Tchécoslovaquie de céder 1/5 de son territoire (la partie à majorité allemande, mais comprenant quand même 750 000 Tchèques), les Allemands, en mars 1939, avaient donc envahi la Bohême-Moravie, expulsant la population tchèque des régions sudètes, ce qui explique (sinon justifie) les représailles tchèques particulièrement violentes ; 3) en 1989, la société tchèque était fort mal préparée à de telles excuses émanant de son nouveau président, car l'expulsion des Allemands, en 1945, représentait pour les Tchèques la revanche sur le régime nazi (sous l'ancien régime, la censure, réintroduite en 1969, avait d'ailleurs étouffé tout débat à ce sujet). La population tchèque ne comprit donc pas les excuses et déclarations de Vaclav Havel, qui fut violemment critiqué. La situation ne fut réellement détendue entre l'Allemagne et la République tchèque qu'en 1997, lors de la signature, par Helmut Kohl et Vaclav Havel, d'une déclaration de réconciliation germano-tchèque : l'Allemagne assume sa responsabilité dans l'évolution des événements historiques et regrette les injustices ; la République tchèque regrette officiellement l'expulsion des Allemands des Sudètes et reconnaît l'injustice du principe de culpabilité collective.

⁴² Dans mon ouvrage qui porte ce titre, je faisais allusion à une telle multiplication des gestes officiels qui participent en ce sens de la justice historique, et jouent un rôle positif, à la fois, dans la résolution en profondeur des conflits internationaux ou intercommunautaires et pour la progression de communautés politiques métana-

international général dans la direction d'une *démocratie cosmopolitique* dont l'Europe pourrait être une préfiguration, le critère du rattachement des États nationaux à un ordre de cette nature ne saurait sans doute être ni d'abord communautariste (la parenté culturelle), ni d'abord utilitariste (les *mutuals benefits*), mais d'abord « constitutionnaliste », c'est-à-dire attaché à la considération du degré auquel les principes constitutifs de la démocratie et de l'État de droit seraient effectivement acquis aux candidats à l'entrée dans l'union. Cependant, la pierre de touche substantielle d'une adhésion authentique à de tels principes n'apparaît que pratiquement, dans la disposition marquée publiquement par les États à décentrer leur propre mémoire nationale dans l'attitude d'ouverture autocritique qui consiste à reconnaître l'autre *à travers* la reconnaissance des fautes que l'on a pu commettre à son endroit. C'est là une attitude de reconnaissance bien différente de celle qui est présumée au droit international en général, lequel procède fondamentalement de la fiction selon laquelle les États nationaux seraient comme autant de sujets-souverains co-originaux, indemnes de toute violence et purs de tout passif. Sous de telles prémisses, il est clair que la reconnaissance réciproque des nations est strictement formelle. D'un côté, ce formalisme juridique sert à consolider la postulation – contrefactuelle – d'une égalité entre des nations dont les relations doivent être organisées. D'un autre côté, il favorise une autarcie morale des nations, en les rigidifiant sur leurs droits de souveraineté, ce qui a pour effet d'immuniser dans une large mesure les États contre les déstabilisations résultant de demandes instantes, au nom de la justice historique, de reconnaissance des violences passées, et de bloquer par suite les processus de réconciliation.

C'est d'un point de vue procédural que le droit international général ne se prête pas à une résolution en profondeur des conflits internationaux. Et c'est aussi d'un point de vue procédural qu'une justice historique se recommande en tant que « dialectique reconstructive », inaugurée par ces gestes de réparation symbolique que sont les demandes officielles de pardon. La procédure reconstructive ne consiste certes pas elle-même dans la demande de pardon. Elle ne consiste pas non plus exactement dans ce que Paul Ricoeur désigne comme le « récit total », sorte de récapitulation narrative et réflexive, qui inscrit l'aveu et la demande de pardon. La procédure reconstructive doit, quant à elle, pouvoir se déployer aussi dans la confrontation avec un protagoniste que rien n'incline à entendre. L'idéal proprement procédural de la justice reconstructive consiste en une confrontation argumentative ouverte, autocritique de part et d'autre et coopérative, qui intègre l'écoute croisée des récits faisant narration de chaque vécu conflictuel, et accepte aussi d'en accompagner les interprétations de façon compréhensive. Même à défaut de pouvoir rencontrer les conditions de « bonne volonté », qui favorisent grandement la reconnaissance, il importe d'assumer pratiquement que, dans le cas de conflits entre deux peuples, la *reconnaissance réciproque* que requiert une pacification véritable ne vaut comme une demande de réconciliation que si elle peut être en même temps *reconnaissance de violence réciproque*. Et elle ne peut être cela que si chaque partie n'exclut pas *a priori* de faire un premier pas, c'est-à-dire de s'exposer elle-même à la critique, sans être assurée par avance que le protagoniste se comportera de façon symétrique. D'où la difficulté de concevoir théoriquement l'amorce d'un tel processus. Dans la pratique, cependant, pour autant qu'il s'agisse de résoudre des contentieux liés à des violences à peu près ordinaires, le premier geste vaut comme un appel auquel celui qui l'adresse ne donnera suite qu'à la condition que son destinataire y réponde de façon correspondante. Ce dernier se comportera de même dans la conséquence de sa réponse, et ainsi de suite, jusqu'à ce que chaque partie obtienne la

tionales dans la direction d'un ordre cosmopolitique. (J.-M. FERRY, *L'Éthique reconstructive*, Paris, Les Éditions du Cerf, Coll. « Humanités », 1996)

confirmation de l'autre, en sorte qu'elle acquière une confiance suffisante dans le juste équilibre des risques consentis⁴³.

Qu'il s'agisse de réconciliations hautement dramatiques, supposant une reconnaissance du crime assortie d'une demande officielle de pardon aux victimes, ou qu'il soit seulement question d'assurer une routine dans la pacification progressive des relations internationales, la résolution des conflits, du moment qu'elle est procéduralisée selon l'éthique reconstructive, engage une reconnaissance en quelque sorte informée par toutes les phases discursives, narratives mais aussi interprétatives et argumentatives, mobilisées pour les causes de la réconciliation et sous le titre de la *justice historique*. Telle est la substance éthique de la reconstruction dont la procédure, appliquée à des contentieux internationaux, est la *clé d'une justice cosmopolitique*. Au lieu de limiter, en effet, la reconnaissance réciproque des nations au formalisme d'une déclaration de principe, la procédure reconstructive situe cette reconnaissance dans des actes de discours concrets qui engagent substantiellement les nations. Il s'ensuit que les citoyens du monde sont mis en situation d'apprendre de leur État national lui-même la déstabilisation que représente, pour le narcissisme identitaire, l'acculturation aux droits fondamentaux.

Maintenant, le problème de la pacification mondiale reste aperçu trop partiellement, tant que l'appel au décentrement autocritique n'est pratiquement lancé qu'en direction des seuls États qui prétendent lutter pour les droits de l'Homme, et devraient pour cela montrer l'exemple. Autrement problématique est la participation de toutes les nations à la construction d'un *ordre de paix* dont on continue de croire fermement qu'il ne saurait advenir qu'avec et par un *ordre de justice*. Du point de vue de l'État cosmopolitique au sens de Habermas, la justice consisterait dans la mise en vigueur universelle, c'est-à-dire égale pour tous les États, des arrêts sanctionnant systématiquement les atteintes aux droits fondamentaux. Par exemple, dans le cas de la guerre du Golfe, si la sanction demandée par l'O.N.U. contre l'État irakien était juste au regard des principes du droit international, elle était cependant fort en retrait par rapport à l'idée d'une justice cosmopolitique. D'une part, en effet, elle ne résulte pas d'un arrêt rendu par un tribunal international permanent, et ne peut donc apparaître pleinement comme une opération de police judiciaire (même si l'intervention armée en Irak, que l'on nomme trop simplement « guerre du Golfe », fut conduite, comme il se devait, sous pavillon des Nations unies). D'autre part et surtout, le droit invoqué pour justifier cette opération, dans le cas de l'Irak de Sadaam Hussein, est loin d'avoir été, comme on sait, appliqué avec la même rigueur à d'autres États dont les actions pouvaient légitimement relever de sanctions équivalentes.

Cette seconde raison attire l'attention sur le fait que l'application rigoureuse du droit internationalement reconnu n'est juste que si elle est équitable, c'est-à-dire, au moins, universelle. Il ne suffit pas, en effet, que la sanction rigoureusement appliquée puisse se justifier, dans un cas d'espèce, au regard

⁴³ Il est possible de trouver ce genre de suggestion dans le schéma stylisé que Fichte propose, précisément, pour expliciter une genèse transcendante du droit, bien que la problématique de Fichte diffère très sensiblement de la nôtre, étant donné qu'il s'agissait pour Fichte d'exposer le processus de reconnaissance d'êtres *libres* ne s'étant jamais rencontrés, alors qu'il s'agit plutôt ici de la reconnaissance réciproque d'êtres *vulnérables*, liés entre eux par la causalité de violences passées. Cependant, l'exposition fichtéenne demeure formellement exemplaire : « *La relation d'êtres libres les uns avec les autres est donc nécessairement déterminée et est posée comme déterminée de la façon suivante : la connaissance d'un des individus par l'autre est conditionnée par le fait que l'autre le traite comme un être libre (c'est-à-dire limite sa liberté par le concept de la liberté du premier). Mais cette façon de le traiter est conditionnée par la manière d'agir et par la connaissance de l'autre, et ainsi de suite à l'infini. La relation d'êtres libres les uns avec les autres est par conséquent une relation d'action réciproque par l'intelligence et la liberté. Aucun ne peut reconnaître l'autre s'ils ne se reconnaissent pas tous deux réciproquement; et aucun ne peut traiter l'autre comme un être libre si tous deux ne se traitent pas ainsi réciproquement* ». (J. G. FICHTE, *Fondement du droit naturel selon les principes de la doctrine de la science*, trad. par Alain Renaut, Paris, 1984, p. 59).

d'une claire atteinte au droit. Il faut, en outre, que cette sanction soit appliquée de la même façon à tous les autres cas d'espèce semblables, compte tenu des situations. L'équité, qui requiert au moins l'égalité sans exception des traitements juridictionnels, c'est-à-dire l'universalité de l'application du droit, est même la condition principale à laquelle la sanction pénale peut intervenir dans toute sa rigueur, sans cesser d'apparaître juste. Si, en revanche, l'équité fait structurellement défaut, comme il en va de la sanction politique dans les relations internationales, il est alors normal que l'application rigoureuse du droit (ou encore, les mesures de rétorsion qui viendraient légitimement, mais sans décision de tribunal, sanctionner rigoureusement des atteintes au droit) soit purement et simplement vécue comme une injustice. C'est une raison pour laquelle le sentiment d'injustice a pu être si puissant (pas seulement dans une partie du monde arabe) face à l'intervention contre l'Irak, alors même que le comportement du gouvernement irakien relevait bien, en lui-même, de sanctions pénales de ce type. Or, c'est justement sur le point du *ressentiment* que porte la réflexion sur les limites de la justice punitive *en général*.

*

Ce que je nomme ici « ressentiment » s'entend au sens de Kohlberg et non de Nietzsche, comme un sentiment moral d'indignation face à l'injustice. Il est peut-être intéressant de remarquer que le ressentiment de certains peuples à l'égard de l'ordre mondial « réellement existant » ne vient pas seulement (et, hélas !, trivialement) de ce que le droit ne serait invoqué et ne prendrait éventuellement de vigueur que contre certains États, au profit d'autres, mais de ce que les droits fondamentaux ayant fait l'objet de Déclarations universelles puissent sans autre forme de procès être rendus positifs, de sorte que devienne légitime, mais au sens d'une « violence légitime »⁴⁴, la discipline effective d'un ordre légal mondial. Or, cette fois, la réclamation ne porte plus sur le fait qu'il y aurait deux poids-deux mesures dans l'application du droit, mais sur le fait qu'un droit étranger – en l'occurrence, occidental – puisse prétendre s'imposer universellement. Le sentiment d'injustice dépasserait alors les possibilités directes qu'aurait d'y répondre le concept de justice cosmopolitique impliqué par Habermas, si toutefois ce dernier n'avait pas mentionné comme une condition la nécessité de parvenir, entre l'Asie, l'Afrique et l'Europe, à un « accord normatif » sur le concept des droits de l'Homme. Mais, au philosophe qui se soucie de la paix mondiale, il incombe, en attendant, de former un concept de justice et, à vrai dire, de transformer le concept actuellement dominant de telle sorte que le processus espéré de pacification par le droit puisse être lui-même aussi pacifique que possible.

Est, à présent, en question la *violence du droit*. Sans aborder le moins du monde la discussion des thèses bien connues du soupçon à l'égard des droits de l'Homme (dénoncés comme la superstructure idéologique des intérêts portés par les puissants et/ou comme la belle apparence de raison recouvrant la violence), on peut se rappeler la dialectique hégélienne du crime et du châtement. Hegel note que « la source interne du crime est la contrainte du droit ». Il explique ainsi la structure fondamentale du *crime*, un modèle qui se laisse étendre au cas des sujets du droit international, que sont les États :

⁴⁴ Le concept de *violence légitime*, ici emprunté à Pierre Bourdieu et Jean-Claude Passeron, désigne le phénomène psycho-social par lequel des institutions ou leurs signifiés imposent de façon non problématisable la représentation de leur propre légitimité. Ainsi la sanction des diplômés scolaires (P. BOURDIEU, J.-C. PASSERON, *La Reproduction*, Paris, Minuit, 1970).

– La source interne du crime est la contrainte du droit, – la détresse et ainsi de suite – sont des causes extérieures, qui relèvent du besoin animal, mais le crime comme tel va contre la personne comme telle, et *contre le savoir que le criminel en a*, car le criminel est intelligence. Sa légitimation interne est ceci, la contrainte, la restauration de sa volonté singulière qui le porte à la *puissance*, au valoir (*zum Gelten*), à l'être-reconnu ; il veut *être quelque chose*, (comme Hérostrate) non pas précisément renommé, mais il veut avoir exécuté sa volonté en dépit de la volonté universelle. – Le crime accompli est la volonté se sachant en tant que singulière [...] en dépit de la puissance de l'autre volonté qui se sait en tant qu'*universelle*.⁴⁵

Le crime est donc la rébellion de la subjectivité contre l'intersubjectivité, du singulier contre l'universel, de l'individu contre la communauté. Mais c'est en outre la façon dont un singulier, individu ou État, manifeste contre la volonté générale (la loi) sa propre volonté de puissance qu'il cherche paradoxalement à faire valoir et reconnaître *en-dehors* du milieu de l'« être-reconnu », c'est-à-dire du milieu des relations régies par le droit. La « contrainte du droit » est une formulation ambiguë : c'est l'idée que le droit me fait violence en contraignant ma liberté subjective, mais qu'il m'appelle aussi, comme derrière mon dos, à *me* faire valoir sur *son* propre mode, qui est celui de l'être-reconnu. Sans doute Hegel veut-il insinuer les deux choses en même temps⁴⁶. En principe, la reconnaissance a déjà eu lieu (sinon il n'y aurait pas crime à proprement parler). Hegel précise, à cet endroit, que « contre la contrainte j'établis [...] non pas mon Moi lésé en général comme dans le mouvement de la reconnaissance, mais bien mon Moi reconnu qui a été lésé [...] »⁴⁷. Il dit par ailleurs que cette lésion est *nécessaire*⁴⁸. La lésion vient du fait que la seule volonté qui vaille n'est plus que la volonté commune, ce qui est une façon de nier ma pure volonté singulière à laquelle je ne saurais renoncer. C'est pourquoi je me venge. Et je m'y sens même autorisé, car, « *ma* volonté en tant que telle est *pour moi* égale à la volonté universelle »⁴⁹. D'où le crime.

Mais on voit aussi la possibilité d'une interprétation à la fois plus subtile et plus profonde que celle qui consiste à regarder cette rébellion de la liberté subjective contre la volonté universelle comme une simple *hysteresis* de la volonté de puissance singulière. Cette volonté singulière est, certes, volonté de puissance (*zur Macht*), mais elle porte aussi la pulsion de celui qui exige de valoir (*zum Gelten*) et surtout, d'*être reconnu* (*zum Anerkanntsein*). Cela peut sembler étrange, puisque, par hypothèse, c'est « bien mon Moi reconnu qui a été lésé ». Précisément : celui qui commet le crime est déjà reconnu selon le droit, *mais* il estime que ce que le droit a reconnu de lui n'est qu'une manière partielle. Ainsi le droit des contrats ne retient-il de la personne que l'aspect de la prestation à laquelle cette personne s'est engagée, alors que, pour elle, sa volonté à reconnaître ne se réduit sûrement pas à cette prestation.

⁴⁵ J. TAMINIAUX, *Naissance de la philosophie hégélienne de l'État*, op. cit., p. 240.

⁴⁶ D'où cette formulation étrange : « Sa légitimation interne est ceci, la contrainte, la restauration de sa volonté singulière qui le porte à la *puissance*, au valoir (*zum Gelten*), à l'être-reconnu (...) » (J. TAMINIAUX, passage cité). Dans l'édition de Hoffmeister, nous avons ceci : « *Seine innre Rechtfertigung ist dies, der Zwang, das Widerstellen seines einzelnen Willens zur Macht, zum Gelten, zum Anerkanntsein.* » Littéralement : « Sa justification interne est ceci, la contrainte, la résistance de sa volonté singulière de puissance, de valoir, d'être-reconnu ». (G.W.F. HEGEL, *Jenaer Philosophie. Vorlesungsmanuskripte zur Philosophie der Natur und des Geistes von 1805-1806*, Felix Meiner, Hamburg, 1969, p. 224). Indépendamment du problème de traduction (Jacques Taminiaux écrit « restauration » et non pas « résistance » de la volonté de puissance singulière), la difficulté intéressante concerne la position logique du mot *Zwang* (contrainte) par rapport au mot *Widerstellen* (résistance).

⁴⁷ J. TAMINIAUX, *ibid.*, p. 238.

⁴⁸ *Ibid.*

⁴⁹ *Ibid.*, p. 239.

Pourtant, c'est de cette expression particulière de la volonté individuelle, *de cette abstraction de la volonté singulière* dans la volonté commune des deux parties, que s'autorise le droit pour leur imposer à chacune le respect des termes du contrat avec une force obligatoire.

Ce que Hegel suggère, c'est que, pour le sujet de droit ainsi « lésé », *ce* droit qui le lèse n'a *principiellement pas* satisfait à la reconnaissance de son être. Il n'a pris de lui que ce qui intéresse les affaires communes, et c'est là une façon de le nier. Contre un tel droit il entend donc se faire valoir et reconnaître. La dialectique du crime et du châtement se déclenche au fond dans la mesure où la dialectique – logiquement antérieure – de la reconnaissance, qui mène au droit, n'est, *en fait*, toujours pas mise au repos, pour avoir quelque part été manquée, non, certes, par accident, mais nécessairement. Est-ce en raison de la structure particulière du droit des contrats ? Le modèle en est sans doute transposable au plan des relations entre les États, et, à cet endroit, se pose alors une question importante : au-delà du droit résultant de traités internationaux, l'intellection hégélienne du crime, si pénétrante soit-elle, vaudrait-elle pour un droit *cosmopolitique* dont le contenu, riche d'idéalisations, soutient précisément (à la différence des contrats et traités) la prétention à énoncer le droit de la personne humaine en général, tel qu'il résulte de son essence même, c'est-à-dire indépendamment de tout engagement et de toute prestation de sa part ?

Le « crime » commis par un État n'a certainement pas la même signification ni la même gravité, suivant qu'il résulte du viol d'un ordre international largement constitué par des traités, ou du viol d'un ordre cosmopolitique formé sur la référence explicite aux droits fondamentaux des individus et des peuples. Du point de vue analysé par Hegel, on peut, en effet, assez clairement attacher une justification *morale* au premier cas, mais non pas au second. Mais d'une façon générale, reste plausible l'hypothèse selon laquelle *la dialectique de la reconnaissance a quelque part été manquée, lorsque le crime d'un État contrevenant à l'ordre juridique voulu par les Nations unies revêt un caractère de nécessité structurelle évoquant le destin.*

C'est sur cette supposition intuitive que je voudrais m'appuyer pour introduire la notion de *justice reconstructive*. Je fais en outre l'hypothèse que l'histoire des relations internationales reproduit le mouvement de la moralité propre aux relations sociales, car il s'agit dans les deux cas, individus ou États, de personnes qui doivent se reconnaître réciproquement. Hegel avait mis en place deux dialectiques successives dans sa « philosophie de l'esprit » d'Iéna : d'abord, la dialectique de la *lutte pour la reconnaissance* – ce à quoi on pourrait faire correspondre ici un état de nature des relations internationales, où se déploie cependant la guerre comme puissance générative pour le droit ; ensuite, la dialectique « *crime et châtement* », qui intervient au moment où, le droit étant advenu, un État doit en assurer la force contre la résistance des volontés de puissance – et de reconnaissance – singulières, ce que l'on pourrait faire correspondre au passage, historiquement décisif, de la guerre entre les nations à l'intervention armée des Nations unies procédant à des opérations de police judiciaire à l'encontre des États délinquants⁵⁰. Mais une telle situation, bien qu'elle fasse signe vers l'avènement d'un État cosmopolitique, relève d'une conception de la justice, qui ne dépasse nullement la justice répressive ou punitive. Celle-ci est, certes, tout à fait nécessaire, quelles que soient même les justifications qu'au regard de situations de reconnaissance manquée un point de vue moral pourrait admettre pour le viol du droit. Mais, au regard de telles situations, justement, elle est loin d'être suffisante. Manque le com-

⁵⁰ Nous ne sommes pas encore à ce point exact. Le moment évoqué ici revoie plutôt à la perspective d'un ordre légal mondial dans lequel l'Organisation des Nations unies se serait dotée d'un tribunal international permanent, ainsi que d'une assemblée législative.

plément réconciliateur d'une justice reconstructive – ce qui amène à suggérer une troisième dialectique « *reconstruction et pacification* ».

La justice répressive, en effet, ne fait connaître du droit que sa force, mais elle ne le fait pas reconnaître par là dans sa validité. Or, tant que des États refuseront d'une façon ou d'une autre la prétention d'un ordre légal, certes, toujours susceptible d'améliorations, à valoir légitimement de façon universelle, en tant que « droit commun de l'humanité »⁵¹, la guerre conservera une aura de légitimité. La reconstruction se justifie comme procédure de pacification, précisément, dans la situation où le défaut de *reconnaissance partagée* d'un droit commun, ou qui se veut tel, s'enracine dans une défaillance antérieure de la *reconnaissance réciproque* des nations. C'est dans la mesure où la *reconnaissance mutuelle* n'a pas été menée à bien entre les nations que la *reconnaissance commune* de l'ordre juridique international demeure problématique. La procédure reconstructive doit donc logiquement consister à reprendre la dialectique de la reconnaissance là où elle aurait été manquée. Cela signifie la plupart du temps que la nation réfractaire se vit comme une victime de violences, injustices ou humiliations. C'est ce vécu qui, fantasmatique ou non, mérite d'être pris en considération, tandis que le récit de ce même vécu par l'intéressé doit d'être accompagné, structuré de façon à la fois compréhensive et critique, si toutefois l'on croit aux vertus reconstructives d'un discours menant l'analyse d'un vécu plus ou moins traumatique et conflictuel dans la perspective d'une résolution.

Seule, en effet, la « troisième dialectique » se déploie strictement dans le milieu du discours. Ce n'est pas le cas de la lutte pour la reconnaissance (Hegel précise même que, là, les paroles ne sont pas de mise, car ce qui est en jeu est le Soi pur, qui, offensé dans son honneur, entend se faire reconnaître par celui-là même qui l'a bafoué). Entre les peuples, le moyen traditionnel de cette reconnaissance est la *guerre*, comme le montre l'histoire des nationalités en Europe, puis dans les pays colonisés, un siècle plus tard. À présent, nous abordons en principe une autre phase, parce que entre les concitoyens comme entre les nations la reconnaissance est déjà advenue dans la forme du droit. Que ce droit ne soit pas respecté est une autre question, et c'est précisément la question qui nous occupe. La dialectique du crime et du châtement correspond à la situation historique intermédiaire entre l'avènement du droit et le règne du droit. C'est évidemment la situation actuelle. Or, son ambiguïté tient à ce que les crises de la deuxième phase, marquées par le viol du droit, semblent souvent s'enraciner dans une pathologie liée au processus de la première phase, c'est-à-dire au procès dramatique (la lutte à mort pour la reconnaissance) qui, de façon immanente, aurait dû mener certaines nations à l'existence reconnue dans la forme du droit. Mais c'est de façon transcendante que, pour elles, un droit supranational tend à leur être opposable. Quel que soit le contenu de ce droit, et quelle qu'en soit la forme, peu importe : c'est le processus par lequel il entre en vigueur qui fait qu'il est ou non ressenti comme une *contrainte*. Il est même possible que l'affirmation contrefactuelle d'un droit commun active la pathologie des peuples en mal de reconnaissance, c'est-à-dire leur sectarisation sur un mode nécessairement violent. Quoi qu'il en soit, la dialectique de la lutte pour la reconnaissance interfère avec celle du crime et du châtement, dès lors que la violation du droit peut être assumée comme un moyen d'affirmation de soi, tandis que le « criminel » peut aussi se réclamer d'une autre loi, et faire appel à une autre justice que celle du droit moderne.

Comment rétablir alors le pouvoir du droit ? Pour répondre à cette question, il convient donc d'abord de se demander si ce droit avait bien été acquis, c'est-à-dire admis par tous les intéressés sur le mode non-violent d'un accord de la raison et du vouloir. La justice répressive, encore une fois, ne fait

⁵¹ M. DELMAS-MARTY, *Vers un droit commun de l'humanité*, Paris, les Éd. Textuel, 1996.

connaître du droit en vigueur que sa force. Le châtement correspond philosophiquement au moment de l'État qui assure la force du droit. Mais il est impuissant par lui-même à en établir la reconnaissance morale et l'acceptation politique. Si cette reconnaissance et cette acceptation dépendaient des possibilités limitativement offertes par la culture propre à chaque peuple, alors aucune autre voie que celle de la violence ethnocidaire ne saurait obtenir l'adhésion de toutes les nations à un droit commun. Et cette adhésion ne serait elle-même qu'une soumission. Chaque droit particulier émerge, certes, dans des conditions contextuelles dépendantes de la culture. Mais le droit en général recèle aussi l'intelligence des conditions sans lesquelles aucune nation ne saurait voir la possibilité d'être reconnue comme une personne appelée à commercer avec les autres. Dans ce cas, l'esprit du droit et de son universalisme intrinsèque s'acquiert dans une expérience d'interaction, qui d'emblée transcende le particularisme des représentations justifiées seulement pour «tenir ensemble» les ressortissants d'une même culture. Cependant, une telle interaction n'a pas toujours été menée à bien par certains peuples, ne serait-ce que pour avoir été en quelque sorte préjugée par des nations qui, fortes d'une certaine avance historique, auraient simplement surimposé aux ordres locaux les résultats universalisés de leurs propres expériences à teneur normative. C'est pourquoi la reconstruction prend thématiquement en vue les ratés de la reconnaissance réciproque. Mais elle fait cela préférentiellement dans le milieu du discours. L'éthique reconstructive renvoie, en effet, à une pratique faisant intervenir les registres narratifs, mais aussi interprétatifs et argumentatifs. Elle s'ouvre initialement à des narrations peu réflexives, assorties d'interprétations (éventuellement délirantes, de style paranoïde), qu'elle s'efforce pour cela de structurer par des argumentations décentrantes, de sorte que la narration initiale devienne plus réflexive et plus apaisée.

C'est là une façon de procéduraliser la *reconnaissance publique* de la victime dans un procès «séculier» de discours, c'est-à-dire en-dehors ou indépendamment des moments forts du procès juridictionnel, que représentent le débat contradictoire, le jugement qui établit les responsabilités en désignant coupable et victime, la sentence qui prononce la peine et la sanction qui rétablit le droit en accomplissant la sentence. Certes, la reconnaissance publique que réalise le procès juridictionnel, comme le fait remarquer Paul Ricoeur, «n'est pas rien». Mais, ajoute-t-il,

la reconnaissance peut suivre un parcours plus intime touchant à *l'estime de soi*. On peut dire ici que quelque chose est restauré, sous des noms aussi divers que l'honneur, la bonne réputation, le respect de soi, et j'aime insister sur le terme, l'estime de soi, c'est-à-dire la dignité attachée à la qualité morale de la personne humaine. Peut-être est-il permis de faire un pas de plus et de suggérer que cette reconnaissance intime, touchant à l'estime de soi, est susceptible de contribuer au *travail du deuil* par lequel l'âme blessée se réconcilie avec elle-même, en intériorisant la figure de l'objet aimé perdu.⁵²

C'est cette intuition que tente de développer le concept de reconstruction, formé comme un concept procédural dans le cadre d'une théorie du discours⁵³. La reconstruction est un processus de discours, procéduralisé de telle sorte qu'une possibilité soit ouverte aux victimes (réelles ou autofantasmées) de se faire entendre. Elles le font d'abord sur la voie de *narrations*. C'est là le premier pas qu'ouvre la raison en vue de la réparation. Mais cette raison est éminemment fragile. Elle est d'autant mieux assu-

⁵² P. RICŒUR, «Sanction, réhabilitation, pardon», in : *Le Juste*, Paris, Éd. Esprit, 1995, p. 199.

⁵³ Sur ce point, mon essai, *L'Éthique reconstructive* (Paris, Éd. du Cerf, 1996, Coll. «Humanités») développe les éléments systématiques des *Puissances de l'expérience* (Paris, Éd. du Cerf, 1991, Coll. «Passages»).

rée que, de l'autre côté, l'écoute est déjà structurée par des dispositions critiques. C'est ainsi que l'identité en crise, par exemple, la nation qui veut se faire reconnaître dans le même mouvement qu'elle cherche à faire reconnaître la souffrance actuelle d'une injustice passée, entre dans un espace virtuel de reconnaissance. Cependant, la réception qu'en accepte le monde représenté par une opinion internationale doit prévenir, du côté du plaignant, les *interprétations* qui l'emporteraient dans un processus de guerre. Pour cela, elle doit être à la fois compréhensive et critique, en s'efforçant, par conséquent, de discipliner la compulsion interprétative par la vertu critique d'*argumentations* destinées à sans cesse rappeler le point de vue de l'autre, et plus encore celui du droit entendu au sens très large de ce qui est *juste*. À l'égard des groupes d'assassins organisés en brigades sanguinaires, la justice punitive doit, certes, être implacable pour réprimer le crime et supprimer la terreur, quitte à intervenir en passant outre l'orgueil des États indigents. Mais à l'égard des peuples victimisés, elle se doit d'engager toutes les procédures reconstructives propres à prévenir les dérapages compromettant une réconciliation future.

Encore une fois, le danger auquel se trouve exposé, en procès narratif, une identité en crise est que les explications qu'elle donne pour sa situation présente, *c'est-à-dire le passage à l'interprétation* s'accompagne d'une tendance à projeter sur l'adversaire la haine qu'elle porte avec sa souffrance. Dans le processus reconstructif inauguré par la narration, le moment critique est marqué par une propension des peuples à ressourcer leur identité menacée dans les lits jadis creusés par les courants religieux de l'identité interprétative. Il en résulte une exacerbation de la logique interprétative : diabolisation de l'autre et victimisation de soi. Or, que vaut ce trait « psychotique » relevé par François Thual à propos des « crises identitaires » s'emparant des peuples ? Il n'a, à mon sens, qu'une portée heuristique limitée et, à vrai dire, trompeuse, si l'on y voit une raison scientifique de désespérer du « traitement ». La psychose réelle, celle qui affecte des individus, a un autre ancrage que les syndromes paranoï des pouvant affecter des collectivités à l'échelle d'une nation entière. Ce sont, certes, des phénomènes inquiétants, voire, horrifiants, qui peuvent conduire aux pires atrocités. Peut-être le grand ennemi d'une paix mondiale (toujours) à réaliser sur la voie de la justice revêt-il maintenant le visage de l'« identitaire ». Mais le monde d'aujourd'hui n'a pas qu'un seul visage. Les événements qui se multiplient depuis dix ans en vue d'une réconciliation faisant droit aux exigences nouvelles de justice historique sont un aspect aussi important. De cet ensemble incertain et complexe, on tirera plutôt une incitation à approfondir l'idée kantienne d'un ordre de droit cosmopolitique. Une voie parmi d'autres en serait l'étude des procédures reconstructives à mobiliser pour combattre jusqu'à terme les tendances intéressées à enterrer la mémoire de ceux dont les souffrances n'ont pas été entendues.

*