

PHILOSOPHIE ET POLITIQUE : LA TURQUIE, L'EUROPE EN DEVENIR

Entretien Étienne Balibar, Ahmet Insel, réalisé par Marie-claire Caloz-Tschopp, préparé par Ilaria Possenti

Collège international de Philosophie | « Rue Descartes »

2015/2 N° 85-86 | pages 231 à 266

ISSN 1144-0821

Article disponible en ligne à l'adresse :

<http://www.cairn.info/revue-rue-descartes-2015-2-page-231.htm>

Pour citer cet article :

Entretien Étienne Balibar *et al.*, « Philosophie et politique : la Turquie, l'Europe en devenir », *Rue Descartes* 2015/2 (N° 85-86), p. 231-266.
DOI 10.3917/rdes.085.0231

Distribution électronique Cairn.info pour Collège international de Philosophie.

© Collège international de Philosophie. Tous droits réservés pour tous pays.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

Entretien¹ avec
ÉTIENNE BALIBAR et
AHMET INSEL autour de
Violence et Civilité réalisé par
MARIE-CLAIRE
CALOZ-TSCHOPP et préparé
par ILARIA POSSENTI

*Philosophie et politique :
la Turquie, l'Europe en devenir.*

Marie-Claire Caloz-Tschopp : Étienne Balibar, vous avez une formation académique classique en philosophie. Très jeune, votre travail a connu un immense écho avec *Lire le capital*, vous avez milité dans le mouvement communiste, vous avez critiqué le provincialisme franco-français en voyageant beaucoup dans le reste du monde, vous travaillez avec les mouvements sociaux. Vous continuez un travail théorique remarquable.

Comment envisagez-vous votre travail intellectuel aujourd'hui ? Qu'est-ce qui vous motive, qui vous fait tenir, continuer ?

Étienne Balibar : Comment répondre à une telle question ? J'essaie de ne pas savoir ce qui me motive, je suis attiré par des objets de recherche, des situations d'interventions, qui ne sont pas toujours choisies. Pour des raisons peut-être en partie biographiques. Je n'insiste pas sur les aspects strictement personnels, je préfère parler en terme de génération.

Ni uniques, ni exceptionnels, mes choix sont inscrits dans une époque. Les gens de ma génération se sont trouvés projetés dans la philosophie, la politique, l'engagement politique, l'intérêt pour la politique plus que le sentiment pour la politique ; c'est la tragédie des temps modernes. Tout cela, pour un jeune intellectuel, un jeune étudiant de philosophie qui entrait à la Sorbonne en 1960, un an après la révolution cubaine, deux ans après la fin de la guerre d'Algérie, etc. avait une valeur exemplaire.

Les trajectoires de vie des gens de ma génération ont été très diverses. La politique a tout dévoré chez certains ; ce qui a conduit à des engagements, avec des catastrophes où je range aussi bien les suicides, les reniements, les retournements, qui sont des formes d'autodestruction. Il y a des gens pour qui la philosophie au sens large, l'écriture, le savoir, étaient vraiment une passion. La politique a été une distraction, une sorte d'obligation morale, un devoir, à des exceptions près, car c'est une époque où l'ascenseur social n'était pas encore bloqué en France, en tout cas dans le système d'éducation républicaine. Nous étions tous des bourgeois et des petits bourgeois. Beaucoup venaient de familles d'intellectuels-enseignants, ce qui était mon cas. Donc, pour un certain nombre d'entre nous, la politique, l'anticolonialisme, la mise en place du régime de la Cinquième République, posaient un problème civique, pour lequel la réponse n'allait pas de soi.

Pendant un certain temps, cette situation a pu constituer un objet particulier, un champ d'investissement des énergies, des obligations morales. Mais après cela, souvent, d'ailleurs, enrichis par cette expérience (comme d'autres

générations), les gens sont revenus à un travail de savant, d'universitaire. Ils ont surtout travaillé sur des questions historiques et spéculatives. D'autres, dont je fais partie, avec des modèles sous les yeux, n'ont pas été en état de choisir. En ce qui me concerne l'influence d'Althusser dont j'ai été élève a été décisive.

En ce moment, je suis ravagé par l'idée qu'il faudrait qu'on se bouge plus sur la Grèce parce que ça va mal tourner. Ce n'est pas vrai qu'on ne peut rien faire. Qui donc prend l'initiative non seulement française mais transeuropéenne d'agir ? Je me dis, avec quelques autres qu'il faut y aller. C'est comme cela depuis des semaines, des mois, des années. Bon, je ne sais pas si cela sert à quelque chose ; mais le résultat de tout cela, c'est que je ne fais pas de philosophie, et comme je suis de moins en moins jeune... Le nombre de projets auxquels j'avais pensé me consacrer s'accroît et je vois bien que je n'y travaillerai pas. Je sais bien que si j'avais passé mon temps à lire Heidegger ou même Marx, ou à entreprendre des études de droit et d'économie dont j'aurais besoin, cela ne me suffirait pas. Il y a des questions qui font vraiment problème et méritent qu'on s'y consacre. À partir de là, on peut essayer de travailler, de se fabriquer empiriquement : je n'entends pas par là une méthodologie mais un genre de vie dans lequel on essaie de faire en sorte que la politique et la théorie, ou la politique et la philosophie se stimulent, se déstabilisent l'une l'autre.

Un jour j'en suis venu à l'idée que même Marx, le grand homme de notre jeunesse, était quelqu'un de ce genre. Marx n'était pas un universitaire, mais on voit bien qu'à un certain moment, il en avait la nostalgie. En tout cas il voulait écrire un livre qui damnerait le pion aux universitaires sur leur propre terrain. Je me suis donc dit qu'au fond, ce qui fait que Marx est différent du militant et de l'intellectuel militant, quels que soient ses mérites, c'est qu'il ne voulait pas séparer, l'amour du savoir, le désir du savoir, de celui de la révolution, de la transformation, de l'engagement dans la Cité. Il savait que ce n'était pas la même chose, mais il ne voulait pas sacrifier, l'un et l'autre, et c'est peut-être parce qu'il n'a pas voulu sacrifier l'un à l'autre que finalement les deux ont réussi à se renforcer, à s'aider.

Mais alors, qu'est-ce qui me maintient ? C'est le fait qu'on ne peut pas rester à

la même place, on ne peut pas simplement continuer ce qu'on avait fait avant. Par exemple, on va discuter de *Violence et civilité*, je ne renie pas ce que j'ai écrit dans ce livre, qui est typiquement le produit d'un frottement permanent dans le travail entre des questions d'actualités, de conjoncture et la recherche d'une problématique philosophique. Aujourd'hui, mon sentiment n'est pas qu'il ne faut pas continuer, mais qu'il y a urgence à commencer autre chose.

M.-C. Caloz-Tschopp : Vaste programme, vaste panorama, vaste projet. Ahmet Insel, vous avez, vous aussi, effectué à la fois un travail académique universitaire en économie politique, un travail d'éditeur, une longue trajectoire de militant syndical et politique, dans le contexte de la Turquie. Qu'est-ce que cela signifie, pour vous, que de s'inscrire « dans le monde » en vivant en Turquie, en observant l'Europe, le monde depuis Istanbul ? Ou mieux : pouvez-vous nous parler de votre expérience ?

Ahmet Insel : Le problème de la génération se pose aussi pour moi et pour les gens qui ont à peu près mon âge, un peu plus ou un peu moins, un peu plus peut-être. C'est la génération qui n'a pas connu la guerre, qui en Turquie, en plus, n'a pas connu la deuxième guerre mondiale directement. Nous avons eu un avantage, nous n'avons pas été marqués par la deuxième guerre mondiale. En revanche, nous avons été marqués par la première guerre mondiale, puisqu'elle a engagé la Turquie contre l'Empire russe, c'est à peu près la même dynamique qui a abouti à l'éclatement de l'Empire ottoman.

Vers la fin des années soixante, je commençais à être plus conscient. C'était une période, où notre engagement, notre sentiment, notre perception étaient très optimistes – au moment où nous arrivions à notre tour dans la vie politique et intellectuelle. Nous allions changer le monde, nous allions réussir à chasser les vieilles générations, les vieilles habitudes ; nous allions dépoussiérer tout cela, le pouvoir était à portée de main. Rétrospectivement, quand je vois que nous voulions diriger à la place des autres, cela manifestait surtout une volonté de direction, de domination, de notre côté. Quand Claude Lefort analyse les motivations des cadres en Union Soviétique lors de la Révolution russe et après, il raconte *grosso modo* que ceux qui sont venus à la révolution, les

ouvriers, les cadres dirigeants intermédiaires, les syndicalistes etc. exprimaient surtout une volonté de pouvoir et un désir de diriger à la place des autres. Donc, pour nous, c'était cela. Nous possédions une assurance extraordinaire au sujet de nos connaissances, de nos capacités : l'assurance que nous détenions la clé de la vérité. On se voyait en futurs cadres dirigeants du pays, et nos illusions se traduisaient dans plusieurs types de discours, alors que la Turquie n'était pas tout à fait un pays du tiers monde en processus de décolonisation. Ce pays, où nous avons réussi à développer des discours tiers-mondistes, n'était pas un pays colonisateur ou qui avait été colonisé. Il était toutefois plus facile de tenir ces discours, parce qu'ils reposaient sur une légitimité de l'opprimé. À partir du moment où nous parlions au nom de l'opprimé, il y avait une vérité qui s'incarnait dans notre parole. Or, l'immense majorité des gens avec qui j'ai milité ne venait pas de classes opprimées, même s'il y en avait, chez nous, et peut-être plus qu'en France – et ce, à cause du changement social plus rapide. Il y avait des gens qui venaient des villages, des familles pauvres etc. mais la grande majorité était issue de la petite bourgeoisie urbaine.

Ensuite, c'est par rapport à la France, l'effet de mai 68. Mais, en Turquie il y avait une violence dans les rapports, incomparablement plus forte qu'en France. Quand on pense à mai 68, il n'y a eu quasiment aucun mort ou aucun emprisonnement dans nos milieux à ce moment-là. En 1971, en Turquie, j'avais seize ans. Une des premières prises de conscience forte dans mon engagement, a été la pendaison de trois militants d'extrême gauche que nous adorions, c'était nos idoles. Des centaines de personnes en prison, des gens tués dans des affrontements, des gens qui fuyaient la prison, qui étaient encerclés, avec une violence extrême. Cette violence nous a marqués. Elle nous a poussés aussi vers la violence, ce qui nous a empêché de nous interroger sur notre propre violence, la violence dont nous étions aussi porteurs. C'est à partir de là et après la violence diffusée par le discours de l'opprimé, que j'ai commencé à me poser les premières questions. À ce moment-là, à cet âge-là, très jeune, radicalisé, j'aurais probablement été un dirigeant stalinien classique, surtout si nous avons réussi à prendre le pouvoir. Le coût aurait été extrêmement élevé.

Et face à nous, il y avait aussi une violence parce que la violence de l'extrême droite et la violence de l'État étaient encore plus importantes. Violence contre violence, donc... Il y avait un emballement et, je me rendais compte que, dans cette situation, il était extrêmement difficile de se poser la question du « pourquoi ». L'urgence, la réponse à l'urgence de défendre tel territoire de tel autre, telle personne de telle autre, etc. Tout cela ne permettait pas de poser la question des raisons de toutes ces actions. L'action s'auto-légitimait elle-même. On devenait prisonniers de l'action, d'une sorte d'activisme qui nous occupait 24 heures sur 24. On était totalement débordés. En même temps, on était dans la plénitude de l'action, mais sans s'interroger sur son sens. Du coup, on pouvait s'engager dans des actions qu'on regretterait plus tard.

Je connais des copains qui ont braqué des banques. Quand on braque une banque, on ne sait pas ce qui se passe. On peut être conduit à tuer ou à être tué etc. J'ai réfléchi, rétrospectivement, sur cet emballement de l'activisme, dans un certain contexte. Et la violence que nous portions en nous m'a interpellé ; de là est née mon interrogation sur elle.

Pour la petite histoire, cette interrogation sur la violence, je la retrouve déjà plus jeune. Ma première prise de conscience politique en Turquie, c'était à l'âge de cinq ans, quand il y a eu le coup d'État militaire. Les militaires ont dissout l'Assemblée nationale, interné la totalité des députés au pouvoir, les Ministres, les Premiers Ministres, le Président de la République. Dans une île-prison tout près d'Istanbul, des procès ont duré un an et à l'issue de ces procès, le Premier Ministre et deux Ministres ont été pendus. Moi, j'avais sept ans. J'ai été fasciné par les photos affichées, publiées dans les journaux de ces personnes qui, pourtant, avaient une tunique blanche, la langue sortante. Je me souviens parfaitement de ma fascination devant ces photos, parce que nous étions très contents qu'ils aient été pendus. (silence). En tout cas ma famille était très contente, et, j'y pense après-coup, quinze des Ministres et le Président de la République devaient normalement être pendus, les treize autres ont été amnistiés. Je me rappelle, je regardais les annuaires de l'époque (j'étais obnubilé par les annuaires de cette époque), et je me fâchais parce que les quinze Ministres n'avaient pas été pendus. Ce n'était pas suffisant, tous ces

réactionnaires auraient dû être pendus. Je me suis rendu compte beaucoup plus tard, qu'on peut porter la violence en soi-même, surtout la violence de l'entourage. Un même de dix ans n'est ni violent ni non-violent. Mais à partir de cette prise de conscience, que la violence et la haine conduisent à la violence, j'ai réfléchi à mon positionnement. Mais c'est venu beaucoup plus tard. Je me suis rendu compte que, dans notre engagement initial, il y avait bien sûr le discours d'égalité, de liberté, mais surtout, et avant tout, notre volonté d'imposer et de diriger la société à notre guise.

M.-C. Caloz-Tschopp : Pourquoi continuez-vous vos doubles activités en Turquie et en Europe aujourd'hui ?

A. Insel : D'abord, le fait de vouloir diriger la société n'est pas quelque chose d'illégitime. Il ne faut pas passer d'un extrême à l'autre. Dire que vouloir diriger la société, est la chose la plus exécrationnelle du monde, ce n'est pas vrai.

Ensuite, vouloir changer la société, n'a également rien d'illégitime. Mais, je pense qu'aujourd'hui il faut que nous soyons conscients qu'une partie de notre volonté de changement était traversée par une volonté de domination; il ne faut pas le cacher. De plus, je pense que le seul moyen de freiner la violence, je l'ai appris peu à peu, c'est de l'exprimer.

En même temps, il faut essayer de comprendre les possibilités du changement social qui limitent au maximum cette volonté de domination. Dans une société comme la Turquie –en France aussi–, l'urgence de l'action politique n'est pas épuisée. La Turquie est une société qui n'a pas chassé la violence extrême de sa pratique courante. Dans les années quatre-vingt-dix, 40 000 personnes sont mortes dans l'affrontement entre l'armée turque et la guérilla kurde, en l'espace d'une quinzaine d'années. Des dizaines de milliers de personnes ont été en prison, des milliers ont été tuées dont on ne connaît pas les assassins. Des vies ont été brisées, etc. Donc il y a un appel pour dire, freiner, arrêter la violence. Je pense que l'égalité et la liberté sont des idéaux que je porte. Mais je désire de plus en plus partager la liberté et l'égalité aussi. Avec, par exemple, les femmes qui portent le foulard : elles ont, aussi, le droit de défendre leurs droits à l'égalité et à la liberté.

M.-C. Caloz-Tschopp : Prenons le livre *Violence et Civilité* qui a été un matériau de travail collectif du colloque d'Istanbul en mai 2015. Ahmet Insel, comment avez-vous apprécié cet ouvrage, vous l'avez traduit d'ailleurs ?

A. Insel : Oui je l'ai fait faire traduire et éditer².

É. Balibar : Le turc est la seule langue dans laquelle l'intégralité de cet énorme pavé a été traduite ! Ce qui constitue un risque pour l'éditeur turc et pour moi, un honneur, un plaisir. Merci encore à *Iletisim*.

M.-C. Caloz-Tschopp : Pourquoi cette traduction en turc a-t-elle été importante ?

A. Insel : Notre groupe de la maison d'édition *Iletisim* à Istanbul provient d'une revue mensuelle *Birikim*, dont les fondateurs appartenaient au courant althusérien des années soixante-dix. Ils ont été très sensibles aux œuvres de Balibar. Ils m'ont dit : « Oui évidemment, on va le traduire ». D'autre part, le thème de la violence a une résonance particulière en Turquie. C'est un pays qui porte des traces profondes de la violence extrême. Et ce, pas seulement aujourd'hui, mais hier et avant-hier aussi.

À propos de la violence extrême, nous sommes encore totalement embourbés dans la question du génocide arménien³, par exemple. La négation de la violence extrême chez nous, est constitutive de la société, il n'y a pas de plus extrême violence que celle du génocide arménien. Ainsi, la négation du génocide arménien fait que la société de Turquie est embourbée dans la violence. Du coup, poser la question de la violence extrême comme limite extrême de sortie de la civilité, disons, *grosso modo*, comme manière de sortir de la civilisation, c'est entrer dans une autre dimension de l'humanité. Pour nous, il est important de poser la question, c'est un besoin thérapeutique.

D'autre part, toutes les violences, l'extrême violence, accumulées hier, avant-hier, en Turquie, pèsent lourd. Le pays n'arrive pas à devenir une société. Qu'est-ce que cela veut dire être, devenir une société ? Dans l'ouvrage de Balibar, il y a des chapitres entiers sur la question. C'est d'abord pouvoir se poser en termes d'équivalents, reconnaître la place de chacun comme

équivalente. Être équivalents dans la société, vivre la civilité, c'est reconnaître le droit à la citoyenneté donc à l'égalité, un minimum, pour chacun. C'est quelque chose que nous n'arrivons pas à penser, à pratiquer. Les Kurdes ne sont pas considérés comme des égaux, des membres à part entière de la Turquie. Les alévis ne sont pas considérés comme les égaux des sunnites. Les non-chrétiens ne sont pas considérés comme les égaux des musulmans. Il nous manque une civilité fondamentale, et ce manque de civilité produit de l'extrême violence. Pogroms contre les chrétiens, pogroms contre les juifs, immenses pogroms contre les alévis dans les années quatre-vingt. Des dizaines de milliers de personnes, de villageois ont été tués par l'armée turque en 1938. Massacres et assassinats dans les années quatre-vingt, continuation des pogroms en 1992, à plus ou moins la même échelle. Dans la ville de Sivas, des intellectuels alévis ont été brûlés vifs dans un hôtel lors d'une manifestation sunnite contre eux. Trente-trois poètes ont été brûlés dans cet hôtel devant tout le monde.

On voit bien que la question de la perte de la civilité et de l'explosion de l'extrême violence est une question fondamentale qu'on doit se poser. La négation de la violence incarnée dans la société est constitutive de la société républicaine turque. La république a bâti son identité sur la négation de tous ces massacres, des actes d'épurations ethniques. Interroger ce refoulé de la société, être interpellé par lui est indispensable pour bâtir enfin une civilité, une paix et une égalité citoyenne.

M.-C. Caloz-Tschopp : Et vous, Étienne Balibar, vous êtes allé débattre de ce livre à Istanbul, à la fois à l'Institut français, à l'Université de Galatasaray, au Café Cesayir avec la « société civile », dans des rencontres avec des intellectuels, des militants. En allant de Paris à Istanbul, comment avez-vous vécu ce déplacement ?

É. Balibar : Il est difficile de parler de son propre livre ; avoir été invité, n'est pas l'unique occasion d'en parler. Depuis la publication du livre, j'ai été amené à la fois à l'assumer et à le remettre en circulation comme objet de discussion et de déconstruction. La rencontre d'Istanbul a, incontestablement, été la rencontre la plus significative, la plus importante. Il y en aura peut-être

d'autres⁴, et cela n'arrive pas par hasard. Une partie des raisons ont à voir avec ce que vient de rappeler Ahmet Insel, à savoir l'intensité de la violence. Aucune expérience n'est unique, mais certaines expériences historiques comportent une intensité qui fait, comme aurait dit Platon, que le problème politique se lit en grandes lettres, pour autant qu'on soit capable de les lire, évidemment. Le lieu où l'on discute d'un problème et d'un texte n'est pas indifférent. L'expérience de la rencontre d'Istanbul a été une expérience privilégiée en plus de toutes les significations symboliques qu'elle pouvait avoir pour moi, au-delà de la question de la conjoncture européenne sur laquelle nous allons revenir. J'ai un cahier plein de notes personnelles prises à Istanbul. Ce qui a aussi été extraordinaire, c'est la participation turque ; elle a été très riche, très complexe. Nous avons eu une rencontre, des débats avec des hommes, des femmes, des chercheurs, des militants, des universitaires de diverses disciplines, avec des participants de l'extérieur. Il y avait beaucoup d'enthousiasme. Il y aura des prolongements, des suites. Le choix des mots, « violence et civilité » est à la fois délibéré et risqué. Dans les risques, je mets les risques d'incompréhension à l'épreuve de la traduction. Nous le savons, à la fois parce que nous avons eu différents *backgrounds* à Istanbul : Italie, Turquie, Suisse, France, Amérique latine, Grèce, Espagne, etc. mais en plus nous étions chacun à notre façon des hybrides, des voyageurs, des *travellers*. L'épreuve de la traduction est donc une composante qui sert d'inspiration, de fil conducteur à l'entreprise du *Vocabulaire européen des philosophies*, auquel j'ai participé, et aussi de la revue *Transeuropéennes* quadrilingue (anglais, turc, arabe, français) dirigée par Ghislaine Glasson Deschaumes dont, en parlant de la Turquie, il est important de mentionner l'existence puisque Ghislaine a travaillé avec la Turquie et qu'elle continue à lutter pour sa survie.

L'épreuve de la traduction, c'est l'épreuve de l'intraduisible, mais l'intraduisible n'est jamais que le point de départ d'une réflexion, d'une élaboration sur le sens des mots. Prenons l'exemple d'un des mots-clés du livre : le mot « civilité » est un intraduisible. Et cela même et surtout quand, comme je l'explique, le mot « civilité » fait partie des mots de même provenance qui fonctionnent dans d'autres langues européennes ayant des racines latines. En

anglais tu dis *civility*, ce qui n'est pas tout à fait la même chose ; en italien tu dis *civilita*, (« civiltà » = civilisation, en italien contemporain), ou encore bonnes manières, etc. ; « civilita », en italien moderne, au sens de Machiavel ... Le mot « civilita » n'existe plus depuis longtemps. Toutefois, l'adjectif « civile » n'est pas tellement lié à « civiltà » - on dirait plutôt « civilizzato » (il est plus proche de Machiavel) ; alors ce n'est plus du tout la même chose. Pourtant, en latin c'est le même mot, *civilitas* (la *Civilitas catholica* ...), [latin : *Civilitas catholica* ; italien : *Civiltà cattolica*]. Alors en turc, le mot a posé de gros problèmes. D'autre part, dans l'usage que je fais du mot « violence », il est aussi intraduisible surtout à cause de l'abondance des références à la philosophie allemande, à l'idéalisme allemand, Hegel, Marx, Max Weber, Walter Benjamin, etc. J'utilise « violence » en français et le lecteur français découvre le mot « violence » dans le cours du livre. Il pouvait imaginer, se souvenir que c'est une traduction possible mais pas que ce n'est pas la seule traduction. Le mot allemand « Gewalt » est intéressant. Il y a toute une tradition de grands noms de la philosophie, de la sociologie française qui ont déjà réfléchi à la question. Pensons aux célèbres textes de Raymond Aron, de Jacques Derrida qui lui-même est un commentaire du célèbre texte de Walter Benjamin, sur les critiques de *Gewalt*. En gros, par la traduction de mots chargés d'histoire, on peut leur poser un problème. D'une langue à l'autre, s'il y a deux mots, un mot ici et un mot là, ou s'il y a deux mots décalés dans le régime sémantique, ce n'est pas la même chose.

Le mot « Gewalt » a un spectre de significations qui vont du pouvoir constitué, le pouvoir, et en dernière analyse, jusqu'au pouvoir du droit, de l'État, et vers d'autres significations qui sont en rapport avec la violence (je ne dis pas l'extrême violence mais la violence). Nous avons d'un côté l'ordre, de l'autre, le désordre ; d'un côté la protection et la construction, de l'autre la destruction. Ce n'est pas tout à fait un hasard si toute la grande philosophie allemande, celle de l'idéalisme pour moi (j'inclus Marx, c'était un idéaliste complet de ce point de vue), inclut une réflexion profonde mais pas absolue sur l'action et sur la dialectique du pouvoir et de la violence. On pourrait me dire alors : « C'est le fond même de la philosophie politique ». Évidemment, depuis

presque ses origines j'essaie de décaler un tout petit peu la réflexion en faisant ressurgir, disons de l'intérieur, cette première tension, non seulement avec la question de la violence mais avec celle de l'extrême violence. On peut aussi travailler la question du pouvoir.

À ce propos, j'ai changé de langue, je me suis servi implicitement (je le cite au passage mais on pourrait en dire beaucoup plus) d'une distinction élaborée par un philosophe italien très important de la génération actuelle, de mieux en mieux connu en France bien que son œuvre ne soit encore traduite que partiellement et avec retard : Roberto Esposito. Dans toute la première partie de son œuvre, il a construit et élaboré la théorie de l'*impolitico*. Il a ainsi dégagé un problème philologique complexe et passionnant. L'*impolitico*, c'est littéralement « l'impolitique », mais qu'est-ce que l'impolitique ? Est-ce le contraire du politique ? Ou de la citoyenneté, comme le proposait Ahmet Insel à l'instant ? Où bien est-ce ce qui est extérieur ou étranger à la politique ? On peut aller dans toutes sortes de directions qui toutes intéressent Esposito : la mystique d'un côté, et puis de l'autre (parce que c'est un lecteur de Bataille) Nietzsche et d'autres. L'impolitique, c'est l'irrationnel, pour ne pas dire le sauvage, la sauvagerie, l'inhumanité qui habite l'humanité elle-même ; pour lui, c'est une partie constitutive de la politique, bien qu'elle soit justement redoutée, déniée. Alors, une des questions tragiques que j'ai commencé à me poser depuis des années, est celle de savoir comment on peut faire une philosophie politique et travailler dans son champ, ce qui est mon cas. De ce point de vue, je ne suis pas du tout un subversif. Ce sont des questions de mots dont il s'agit de clarifier la composition, le sens. Mon ami, mon ancien et grand ami, ancien camarade d'études, Jacques Rancière, considère qu'il faut tracer une ligne de démarcation entre ce qui relève de la politique (c'est-à-dire l'émancipation, le désir d'émancipation) centré autour de la revendication d'égalité, et tout le reste, c'est-à-dire les institutions, les mouvements politiques etc. Il ne dit pas que c'est de la cuisine ; il dit que c'est de la police. Il se sert du mot « police » pas tout à fait par hasard, même si le mot « police » a aussi une histoire complexe. Il tire la conclusion que l'immense majorité des textes de la tradition de la philosophie politique ne sont pas de la philosophie. Il

ne dit pas une philosophie policière, mais il s'intéresse à la police et non pas à la politique. Moi je fais de la philosophie politique, et je pense qu'on ne fait pas de philosophie politique à la hauteur des expériences du XX^e siècle, des siècles précédents et aussi des exigences qui sont les nôtres aujourd'hui. Au XXI^e siècle, la part d'inhumain dans l'humanité, la part d'irrationalité dans la raison, la part d'extrême violence est distribuée, je ne dirais pas aléatoirement, mais contradictoirement. Tout cela doit être pris en compte centralement dans la réflexion et non relégué à une sorte de pathologie. Pour le dire d'une autre manière, je dirais qu'il faut savoir distinguer les circonstances (par exemple, ce n'était pas la même chose de vivre au Chili, sous Pinochet, et en France, sous Marcellin, même s'il était ministre etc.). Toutes les situations ne se valent pas, même si, me semble-t-il, les mêmes logiques sont à l'œuvre partout. Il y a un problème qui a trait à la civilité que nous allons aborder plus tard.

J'aimerais évoquer une autre question. Les textes du livre ont été rassemblés, et ils sont parus en 2010. Certains sont relativement récents, mais le noyau qui constitue le livre *Violence et Civilité*, l'introduction et la première partie du livre datent de 1996. Je ne m'étends pas sur les raisons pour lesquelles le livre paraît avec ces retardements. Je n'ai pas écrit ces textes sous le coup d'une espèce d'illumination, mais avec le sentiment d'une urgence. Le rôle d'un intellectuel, c'est l'urgence de prendre le temps de penser à des situations d'urgence, même s'il faut faire vite, même s'il faut utiliser les moyens du bord, à propos d'une situation qui apparemment est elle-même tellement urgente qu'il faudrait fermer les bouquins et descendre dans la rue. Alors qu'est-ce qu'une situation d'extrême urgence ? C'était les guerres de l'ex-Yougoslavie, les génocides en Afrique, les famines du Sahel, où l'idée que j'ai développée qu'il y a de la violence « ultra subjective » et de la violence « ultra objective » a beaucoup joué. La question est de savoir si on se trouve devant une actualité ou une inactualité, toutes deux brûlantes : des phénomènes d'extermination ou d'élimination de populations, ou alors des faits renvoyant à des causes purement naturelles dans lesquelles ni l'économie, ni la société, ni l'histoire n'auraient rien à voir. Les descriptions des guerres d'ex-Yougoslavie ont par exemple soulevé la nécessité, non seulement, de penser le fait que des gens qui

avaient formé un État entre eux s'entretenaient sauvagement, mais aussi, de questionner comment avait pu éclater ce dont on avait pensé que l'Europe avait été définitivement libérée. On avait renvoyé chez les Barbares, les autres des phénomènes génocidaires et ils ont ressurgi au cœur de l'Europe.

Mais en plus des phénomènes génocidaires, on a assisté à des types de cruautés qui matérialisent l'inhumanité (je serais tenté de dire comme Nietzsche, sous une forme, hélas, trop humaine) avec en arrière-fond la colonisation, l'éventrement des femmes enceintes du groupe ennemi et, avant même l'éventrement des femmes enceintes, le viol des femmes de l'ennemi sous les yeux si possible de leurs maris, de leurs frères, de leurs sœurs, de leurs mères etc. de façon à faire porter à celles et ceux qui subissaient la violence, la marque intérieure de la domination que constitue un enfant etc. L'ex-Yougoslavie a donc été le contexte de ma réflexion sur le pouvoir. Aujourd'hui, nous discutons à un moment où ce ne sont plus les guerres de l'ex-Yougoslavie qui sont au-devant de la scène, mais le surgissement de la guerre de plus en plus incontrôlable, aux portes de l'Europe, dans l'espace européen, et aussi dans l'espace méditerranéen dont l'Europe fait partie (même si l'Europe est en train de se barricader, de fermer les yeux, les portes etc., d'envoyer ses canonnières). On vend des avions *Rafale* en quantité aux gens qui font la guerre là-bas, et puis après, on envisage de torpiller les bateaux qui transportent les réfugiés. En fait, l'extrême violence incontrôlable mélange des traces du colonialisme, de l'impérialisme, des conflits de puissances internes et l'envahissement de la sphère politique par le théologique oblique. C'est notre actualité la plus immédiate. Je ne sais pas comment en sortir.

La distinction entre « violence » et « extrême violence » est une distinction difficile à penser. C'est le type de distinctions, comme la différence anthropologique par exemple, qui contraignent de façon urgente la pensée, parce qu'il apparaît qu'elles sont incontournables ; on ne peut pas les dénier sans conséquences désastreuses. Dire que toute violence est extrême, cela ne tient pas la route ; d'un autre côté, on ne peut pas savoir exactement où passe la frontière quand on franchit le seuil, pour toute une série de raisons qui sont pour une part des raisons qualitatives. J'ai beaucoup insisté sur ce point – ce qui

m'a conduit à critiquer la problématique du mal, etc. Et aussi à dire que toutes les formes d'extrême violence ne fusionnent pas forcément, même dans les situations les plus désespérées. Elles se surdéterminent les unes les autres. J'ai utilisé des petits modèles topologiques pour décrire une économie générale de la violence et de l'extrême violence, où l'on peut voir qu'elles demeurent hétérogènes. Ce point est très important pour contrer les réductionnismes que l'on retrouve dans des phrases comme : « c'est le capitalisme, la religion, un vêtement, une fausse conscience, c'est la manipulation », (etc.). Je ne peux plus croire à cela. D'un autre côté, si on me dit : « Les gens vont s'entretuer indéfiniment parce que la religion est mortifère », cela ne fait pas l'affaire non plus. Il faut tenir compte de l'histoire, de l'hétérogénéité, de l'échelle. L'extrême violence dont je parle ne se réduit pas à la tendance à parler en termes « d'extrême violence » de masse, de violence de masse, de violence exterministe (etc.). Il y a toutes sortes de micro-violences qui s'inscrivent dans l'extrême violence (Deleuze), mais il ne faut pas oublier l'hétérogénéité et la surdétermination⁵.

M.-C. Caloz-Tschopp : Une question, que nous pourrions encore aborder à propos de la violence et de la civilité, est celle des femmes et de la violence, et ce que cette question implique pour penser l'extrême violence dans le monde actuel.

A. Insel : Parlons de la Turquie d'aujourd'hui qui est, comme la plupart des pays arabes, dans une situation de post-révolution. On retrouve les mêmes problèmes en Égypte, en Syrie aujourd'hui. En pire. En Syrie, c'est la guerre civile la plus extrême, mais en Égypte, voire même en Tunisie, la situation n'est pas une situation de guerre civile. D'un côté, il y a un mouvement de libération, d'épanouissement et d'acquisition du statut d'égalité des femmes et des hommes. C'est un mouvement de fond irréversible. Les hommes sont paniqués devant cette poussée. Pourquoi les hommes (plus particulièrement au Moyen-Orient) sont-ils paniqués et pourquoi ne le sont-ils pas dans les pays scandinaves ? Je ne sais pas. Mais les hommes du Moyen-Orient, les hommes de la Méditerranée sont paniqués devant l'arrivée des femmes sur la place

publique, sur le marché du travail avec des possibilités parfois supérieures aux hommes dans beaucoup de lieux. On le voit partout en Turquie. Durant l'élection de juin 2015, par exemple, le parti HDP pro-kurde et l'alliance de la gauche ont heureusement un peu bouleversé les choses. Un des apports fondamentaux de ce parti a été de mettre en place l'égalité hommes-femmes à tous les niveaux des élections. C'est un système de listes électorales, un système fermé. Quand la tête de liste est un homme, le deuxième candidat est une femme, le troisième candidat est un homme, le quatrième candidat est une femme. Comme la Turquie est dans un système proportionnel, 80 députés, dont 38 femmes ont été élus aujourd'hui. Il y a une petite différence, parce que parfois la tête de liste des candidats est élue et le deuxième candidat n'est pas élu, donc 80/38 c'est un peu moins de la moitié. Ce système a fait augmenter considérablement le nombre de députées femmes à l'Assemblée. Les femmes élues ne sont pas des potiches, ce sont de vraies militantes. Pour la petite histoire, lors de mes discussions à Diyarbakir, quelques dirigeants locaux de la guérilla m'ont dit : « Durant des décennies, on a beaucoup souffert. Les militaires, nous ont torturés, nous ont mis en prison etc.. On a énormément souffert, mais jamais autant que nos femmes du PKK ». Cela veut dire que pour les hommes en question, il y a une vraie pression, une vraie exigence des femmes militantes en termes d'égalité dont le résultat est palpable. En contrepartie, il y a une violence contre les femmes qui augmente statistiquement. La violence devient-elle plus visible, parce qu'on en parle plus, parce que la population de Turquie prend conscience de la violence subie par les femmes ? Je pense que oui. Les femmes ne subissent pas plus de violence qu'autrefois mais la violence devient plus visible. Elles exigent, manifestent, réclament, dénoncent, donc du coup on le voit plus. En même temps, il y a de nouvelles formes de violence. Par exemple, de plus en plus de femmes sont tuées par leur mari, leur amant, à l'extérieur de l'espace conjugal. Auparavant quand cela arrivait, on couvrait les faits en parlant de suicide. Maintenant on tue dans la rue parce que les femmes acquièrent plus de liberté, parce qu'elles commencent à travailler à l'extérieur, et du coup le mari ou l'amant ne supportent pas leur autonomie. Il y a une dialectique entre le mouvement de

libération et la violence exercée en réaction à la revendication de libération. C'est un peu comme quand la classe ouvrière a commencé à s'organiser. Jusque là, la classe ouvrière ne subissait pas de violence ouverte. À partir du moment où elle s'est organisée, la police est intervenue contre le syndicat. Dans l'espace de la Méditerranée et au Proche-Orient, il y a un vrai changement social. Les femmes sont les actrices majeures mais, en même temps, elles sont des victimes en termes de violence et même de violence extrême. On voit la violence extrême en Syrie, aujourd'hui, dans la logique de l'État Islamique qui transforme en esclaves les femmes prises ou reprises. Il y a un marché des femmes esclaves en Syrie et en Irak aujourd'hui, comme si on était revenu aux temps les plus noirs. Au Moyen-Orient, aujourd'hui, on vit à la fois une régression très forte, la montée d'une violence extraordinaire. Les femmes yézidiennes que les membres de Daech ont enlevées sont devenues des esclaves sexuelles, ce qui nous ramène au fin fond de la préhistoire d'une certaine manière.

M.-C. Caloz-Tschopp : Il y a la montée d'une extrême violence qui en même temps (la violence étant réactive) est concomitante à un mouvement de libération incontournable. Est-ce une des formes de la civilité ?

A. Insel : La civilité passe par un accouchement douloureux. Tout à l'heure, j'ai donné l'exemple des militants de la guérilla kurde fascinés par le courage et la combativité des femmes mais en même temps, totalement pris de panique face au risque de perdre leur pouvoir. Je pense que les femmes vont imposer un nouvel espace de dialogue politique aux hommes.

M.-C. Caloz-Tschopp : Un espace politique de civilité qui, concrètement, se construit comment ?

A. Insel : Ce que j'avais défini par « civilité » était peut-être un peu restrictif au départ. Disons que c'est le fait que chacun considère les autres dans son espace politique comme des égaux, des partenaires politiques, sociaux à égalité et qu'il

puisse y avoir une discussion libre, franche, avec des oppositions, des confrontations, une situation agonistique qui ne soit pas destructrice. Le Moyen-Orient apprend de plus en plus de la lutte des femmes, j'espère en tout cas, à partir de cette conflagration suscitée par l'intervention américaine à partir de 2002. Le Moyen-Orient apprend à reconstituer son espace de dialogue, à reconnaître les différences et à reconstituer un nouvel espace de civilité. Mais pour le moment, c'est plutôt la violence qui prédomine.

M.-C. Caloz-Tschopp : Étienne Balibar, par rapport aux questions de la « civilité » et des luttes des femmes, que pensez-vous ?

É. Balibar : Je vais être très bref. Je dirai deux choses. Je ne récusé pas la définition de la civilité que propose Ahmet, mais je me permets de revenir aux critères que j'avais proposés dans mon livre et que je continue d'essayer d'appliquer. C'est en partie une question de mots, mais nous avons besoin des mots pour interpréter les situations.

Prenons les choses du côté de la civilité ou plutôt, commençons par celui de l'extrême violence, parce que les deux choses sont corrélatives. Si on ne parle que de violence, il suffit de répondre en termes de droits, ce qui est déjà important pour la démocratie. Donc en partant de l'extrême violence j'ai esquissé une phénoménologie. Le premier élément retenu –j'insiste moi-même sur son caractère problématique–, c'est de poser une question plutôt que d'affirmer une réponse. Un seuil est franchi soit dans les relations interpersonnelles, privées, cachées, conjugales, parents-enfants, etc. C'est une question qui émerge partout sur la place publique. En ayant lu Pierre Bourdieu et des psychanalystes, et grâce à beaucoup de discussions avec mon ami Bertrand Ogilvie qui s'intéresse à l'extrême violence dans les rapports parents-enfants, qu'ils soient pédagogiques ou familiaux, la violence est devenue un point très important pour moi. J'ai suggéré un premier critère négatif : l'anéantissement des possibilités de résistance. En même temps, le caractère spectaculaire de la cruauté, son caractère sanglant interroge. Je me posais à moi-même la question de savoir s'il y a des conditions d'oppression, de torture

etc., dans lesquelles les possibilités de résistance sont annihilées. On pense à des exemples de torture, et, du coup, cela m'a conduit à une autre question qui appartient déjà à la problématique de la civilité : celle de la recréation d'un espace politique, avec des moyens individuels et collectifs que des sujets peuvent trouver. De quels moyens disposent des sujets pour faire reculer le plus loin possible le seuil d'anéantissement des possibilités de résistances ? Dans les récits des camps de concentration on voit que les ressources sont presque infinies, et en même temps, on constate qu'elles ne sont pas infinies. Il y a deux directions dans ma propre terminologie : la violence ultra-objective ou ultra-subjective. Les possibilités de résistances sont anéanties dès lors qu'on a affaire à un pouvoir matériellement trop fort, écrasant. Qu'est-ce qu'il est possible de faire pour un pauvre type ou une pauvre femme dans son village quand ils se trouvent face à l'escouade de soldats tortionnaires, qui les collent au mur ou par terre pour les violer, les tuer ? Ils ne peuvent rien faire, on est donc devant la cruauté, l'extrême violence.

Mais il y a aussi le problème de l'anéantissement des possibilités de résistance intérieures : la soumission, l'acceptation etc. Depuis toujours ce problème préoccupe la morale, la psychanalyse, l'éthique, l'éducation. Évidemment, on peut suggérer que les situations éducatives sont d'une certaine façon des questions d'extrême violence, parce que soumis au conditionnement le sujet éduicable ou éduqué (l'enfant) renonce par avance à se rebeller contre l'autorité exercée sur lui. Vous voyez le terrain mouvant sur lequel on est en train de se déplacer ? On ne peut pas l'éviter. On peut conclure qu'il faut supprimer le système éducatif ou le transformer en système libertaire dans lequel, à chaque instant, les élèves ou les étudiants ont le droit de dire au professeur : « Ta gueule ! ». Mais dire au professeur « Ta gueule ! », est-ce que cela change la situation ? Je n'ai pas de réponse toute faite ou universelle, mais je suis obligé de dire (cela fait peut-être partie de mon pessimisme anthropologique) que je crois qu'il existe des phénomènes de servitude volontaire. Ils sont même très importants. En un sens, la difficulté est donc redoublée : l'émancipation n'est jamais purement et simplement le fait de se soulever contre, de récuser l'autorité à laquelle on est soumis, c'est aussi, inévitablement pour le sujet, une

façon de se transformer de l'intérieur. La servitude volontaire peut comporter des bénéfices affectifs nullement secondaires.

Alors du côté de la civilité, j'avais aussi proposé un critère formel : *j'ai défini la civilité, comme une « anti-violence », une politique d'anti-violence*. Et distinguant la politique d'anti-violence, aussi bien de la non-violence (qui ne veut pas dire que je récuse la non-violence dans toutes sortes de circonstances) que de la contre-violence. J'ai même écrit un texte sur Gandhi pour expliquer qu'il avait fait de la non-violence une politique, et qu'il y a toutes sortes de circonstances aujourd'hui dans lesquelles on aurait le plus grand intérêt à nous inspirer de son exemple. D'autre part, je ne dis pas qu'il n'y a pas de contre-violence, je suis prudent ; je ne dis pas qu'il faut toujours éviter la contre-violence, je ne dis pas (ce serait aberrant) qu'on ne doit jamais prendre les armes pour se défendre, qu'on ne doit pas essayer d'ériger un contre-pouvoir révolutionnaire, etc. Je dis simplement que le critère de l'anti-violence est la capacité (si elle existe et quand elle existe) de ne pas être enfermé dans le cercle de la violence et de la contre-violence. C'est l'élaboration des moyens moraux, intellectuels, institutionnels, politiques, stratégiques qui font qu'un sujet d'action politique dans un environnement de violence, dans toute la mesure du possible, n'est pas lui-même l'otage, le chien crevé au fil de l'eau de la situation de violence dans laquelle il se trouve. C'est ce qu'Ahmet Insel avait évoqué tout à l'heure en parlant de sa carrière politique.

M.-C. Caloz-Tschopp : La trajectoire d'Ahmet Insel est en effet exemplaire à ce propos.

É. Balibar : Là encore, il n'y a pas de recettes. Mais le critère que j'avance pour repérer la violence extrême me paraît néanmoins valable. Je reviens à l'actualité sans vouloir tout de suite héroïser, idéaliser un exemple qui se produit sous nos yeux, mais en ne le laissant quand même pas échapper. Ce qui vient de se passer en Turquie, au Kurdistan, à la frontière kurdo-turque, est très impressionnant. Avant les élections j'en avais entendu parler par des amis de Turquie qui m'écrivaient de là-bas. Ils étaient très enthousiastes et je me disais : « Il faut faire attention, un mouvement qui était fondamentalement, par la force des choses,

un mouvement de résistance armée à tous les pouvoirs impériaux et à tous les nationalismes surarmés du voisinage, a fini par découvrir qu'il ne pouvait pas, dans la circonstance actuelle, faire autrement que de diversifier sa stratégie puis de faire intervenir toute une série d'éléments de transformations internes de sa propre idéologie et de son propre comportement ». Mais le mouvement civique a ouvert la possibilité de débloquer la situation politique en Turquie, de créer des alliances. J'ai envie de dire : voilà des gens qui, sans avoir besoin du mot « civilité », ont inventé non seulement une politique de citoyenneté et de résistance civique ou nationale mais aussi une politique de civilité au sens que j'ai essayé de conférer à ce terme. Ce qui m'amène à mon tout dernier point : le mouvement des femmes. C'est toujours très démagogique de la part d'un homme de dire : « J'apprends tout du mouvement des femmes ». Le mouvement des femmes existe tout en étant habité par des conflits, des dilemmes, etc. Il est certain que pour quelqu'un qui comme moi provenait d'une représentation de la politique construite dans des schémas marxistes de la lutte des classes (auxquelles je ne renonce pas parce que je crois qu'il y a lutte des classes), le mouvement des femmes suggère un autre type de rapport au pouvoir, à la violence, à l'organisation, à la contre-violence. Il y a des assonances du mot « civilité » dans le mouvement des femmes et avec les mouvements de libération coloniale qu'il faudrait avoir le temps de discuter. Autre question : l'objectif de la lutte de classes révolutionnaires prolétariennes c'est d'éliminer la bourgeoisie, mais l'objectif du mouvement des femmes n'est pas d'éliminer les hommes.

M.-C. Caloz-Tschopp : Et vous, Ahmet Insel, avez-vous un autre exemple ?

A. Insel : Je vais donner un autre exemple qui est très probant par rapport à ce que Balibar dit. Deux jours avant les élections, le parti HDP a tenu son dernier meeting électoral à Diyarbakir, capitale des Kurdes. C'était donc un peu l'apothéose d'un cycle de campagne très réussi. Le chef du parti HDP, Selahattin Demirtas, était attendu, il y avait des dizaines de milliers de personnes réunies. Un député a fait son discours. Juste à ce moment-là, deux

bombes ont explosé. Il y a eu des morts, des gens qui ont perdu leurs jambes etc. J'ai assisté à un soutien immédiat de la guérilla, avec des centaines de cadres sur la place publique. Mais qu'allaient-ils faire ? Normalement, on s'attendait à ce qu'ils partent dans les rues pour protester. Probablement pour caillasser les murs de la préfecture, attaquer les policiers... À ce moment-là, Demirtas a pris la parole, il a calmé les gens. Quelques heures plus tard, depuis le quartier général en Irak, les chefs de la guérilla ont envoyé un message: « la lutte aujourd'hui pour les Kurdes, c'est de ne pas répondre à la provocation, c'est d'aller voter correctement dimanche ». Une organisation armée qui incarne la violence est ainsi rentrée dans une logique politique et elle a fait échouer totalement la provocation, qui avait été faite pour attirer le HDP dans le cycle de la violence.

M.-C. Caloz-Tschopp : Autre question. Comme l'a bien expliqué Étienne Balibar, il y a une frontière floue entre la violence et l'extrême violence qui ne peut se résoudre par une simple évaluation de l'intensité, des limites ; il faut prendre en compte les critères de l'histoire, de l'hétérogénéité, de l'échelle. Reprenons par un autre bout la question du basculement instable, imprévisible de la violence vers l'extrême violence qui concerne le rapport entre violence et civilité. Prenons-la à partir de l'expérience décrite dans d'autres domaines du savoir et vécue dans des expériences politiques. Les analyses en sciences sociales, la situation politique nous apportent-elles des éléments pour analyser le basculement de la violence légale de l'État vers l'extrême violence dans les démocraties autoritaires, la Russie de Poutine, la Turquie d'Erdogan, la Hongrie, etc ? Nous reviendrons sur l'Europe après.

A. Insel : « Démocratie autoritaire » est une contradiction dans les termes, mais ce schème est utilisé sciemment parce que, justement, la situation est contradictoire. C'est une situation à deux facettes en opposition qui s'alimentent les unes les autres. Tout d'abord, la démocratie est définie d'une manière minimaliste : c'est *grosso modo* la volonté que les citoyens expriment à travers des élections. Les modes de participation qui prennent la forme électorale, expriment d'une manière ou d'une autre, leurs volontés, leurs

désirs concernant les affaires de la Cité. Dans les démocraties autoritaires, nous avons, en gros, la séquence électorale plus ou moins bien mise en œuvre en Russie, plus manipulée en Hongrie, moins manipulée en Turquie et en Inde. D'une certaine manière, on voit bien que cette séquence ne suffit pas pour instituer une société démocratique. De cette légitimité par le vote, le pouvoir retire des élections une capacité qui peut aller au-delà de la violence classique, ce que tout à l'heure Balibar présentait sous les doubles significations de *Gewalt*, c'est-à-dire instituer le pouvoir par le système électoral qui, à son tour, institue et réinstitue le pouvoir. C'est un mécanisme d'institution et de réinstitution du pouvoir par des moyens qui produisent le consensus. Mais en même temps, dans ces sociétés, le pouvoir institué est capable d'aller contre les forces instituantes, contre les citoyens, et d'aller massivement et violemment contre la force instituant. Alors, la démocratie s'arrête. À partir du moment où l'institué s'autonomise et utilise cette légitimité pour appliquer une violence légale et parfois même au delà de la légalité – le cas de Poutine (Anna Politovskaïa), ou le cas du président Erdogan de Turquie (répression contre les Kurdes, déni du génocide arménien) – dans la violence légale, on se trouve au-delà des limites de la légalité. Dans ces sociétés, dans ces démocraties, nous avons en face de nous l'État autoritaire qui essaie d'expliquer, ou tout au moins d'identifier ce moment où le pouvoir légalement institué s'approprie la possibilité d'aller au-delà de sa légalité, comme dirait Agamben. Il se donne alors le monopole de décrire, décréter l'exceptionnalité de l'exercice du pouvoir, et d'appliquer une violence qui peut aller jusqu'à ordonner, organiser des meurtres, des arrestations, des mises à mort, ou des choses un petit peu plus « soft » en apparence, c'est-à-dire des discriminations instituées : retirer le droit de certaines minorités, les exclure, vouloir les chasser (le cas le plus typique est celui des Roms dans toute la région des Balkans). Dans l'extrême violence de ce pouvoir de la démocratie autoritaire, il n'y a pas que l'explication par le pouvoir d'État. Je pense qu'il faut aussi regarder du côté de la société. Je pense que ce n'est pas simplement le pouvoir d'État qui produit l'extrême violence.

M.-C. Caloz-Tschopp : Cet exemple pris en Turquie d'aujourd'hui enrichit notre réflexion. Venons-en à l'Europe, et puis au rapport de la Turquie à l'Europe dans ce nouveau contexte. Comment, tous les deux, voyez-vous la situation ?

A. Insel : Quand à la fin des années quatre-vingt-dix et au début des années deux mille, j'ai milité pour l'ouverture des négociations de la Turquie avec l'Union Européenne (UE), j'ai sous-estimé deux choses. Tout d'abord, la Turquie était un peu trop grande par rapport à toute la problématique de l'élargissement de l'Europe. Elle était trop grande, aussi bien économiquement, démographiquement, que militairement. Ensuite, il y a les classes dirigeantes de l'Europe mais il y a aussi des États dirigeants de l'Europe, avec des États qui sont dirigés dans l'Europe par des États dirigeants de l'Europe : la France, l'Allemagne et du côté de l'économie, la Grande-Bretagne. Et pour les grands États dirigeants de l'Europe, l'entrée de la Turquie était un risque de compétition, un risque de remise en cause de leur position de dirigeants. J'ai senti cela dans des discussions avec des diplomates français et allemands. Ils craignaient (surtout les diplomates français) que, la Turquie entrant dans l'UE, dans le Parlement européen, le groupe national de la Turquie devienne le plus important de par sa démographie plus grande que celle de la France, de l'Allemagne ; le centre de gravité de l'UE politique aurait alors pu changer. Par exemple, les Français craignaient que dans l'avenir, les Turcs puissent faire alliance avec les Allemands et que l'axe franco-allemand glisse vers une alliance germano-turque.

É. Balibar : C'est intéressant parce que ce n'est pas uniquement un facteur anti islamiste.

A. Insel : En effet, c'est plus un rapport d'État, un positionnement d'État (par exemple, les Italiens ne m'ont jamais exprimé une telle crainte, les Italiens ou les Espagnols ne se considèrent pas comme l'État dirigeant moteur), la France et l'Allemagne ont cette conscience. Ensuite, on ne va pas parler ici en détail de la profondeur de l'histoire. À un moment donné, j'ai écrit un papier dans *Le Monde* pour exprimer ce problème. Je me suis rendu compte que, du côté de la Turquie et du côté de l'UE, l'histoire était très dense. Elle est dense chez les

Autrichiens, elle est dense chez les Français. Elle l'est d'une autre manière, en Italie. D'un côté, les Européens n'avaient pas oublié que les Turcs étaient venus jusqu'aux portes de Vienne. La peur a ressurgi surtout après 2001. On a peur que les Turcs enfoncent les portes de Vienne pour venir nous envahir ; on a peur d'avoir les musulmans aux portes de Vienne. Quand on prend en compte l'histoire, on peut entendre le discours suivant : « Ils avaient toujours le projet d'envahir l'Europe, maintenant les Turcs vont venir nous envahir », c'est-à-dire « les musulmans sont déjà en Europe, ils vont venir nous envahir ». De leur côté, les Turcs n'ont pas oublié qu'ils ont failli devenir les maîtres de l'Europe. Ils n'ont pas perdu cet espoir. Chaque fois que je viens à Vienne, cela m'a toujours fasciné. Même les Turcs les plus modernes, kémalistes, civilisés me disent à l'arrivée à l'aéroport de Vienne : « Nos ancêtres ont encerclé cette ville, ils ont failli avoir cette ville ». Ils n'ont toujours pas oublié qu'ils ont encerclé Vienne et qu'ils ont failli l'avoir. Et donc, ils pensent : « Nous Turcs, on a failli occuper Vienne et on a failli dominer l'Europe ». Occuper Vienne, c'était ouvrir la porte pour dominer l'Europe. L'Empire austro-hongrois disparaissait et l'Empire ottoman devenait ainsi un empire européen d'une certaine manière. Alors, cette volonté des Turcs a créé une sorte de ressentiment en Turquie. Aujourd'hui, dans la Turquie d'Erdogan⁶, le discours islamo-conservateur réutilise cet argument, mais cette fois-ci en le renversant et en disant : « L'Europe, c'est l'Europe chrétienne ; c'est l'Europe qui nous a toujours combattus depuis les Croisades et qui était à l'origine de l'éclatement de l'Empire », comme si les Européens étaient entrés dans la première guerre mondiale pour dépecer l'Empire ottoman. Voilà toute la transformation de l'histoire. Aujourd'hui, l'histoire ressurgit et la Turquie est loin de l'UE. D'abord, il y a une perte de l'attractivité de l'UE : crise de l'euro, crise des institutions de l'UE, incapacité de l'UE à venir en aide efficacement à un pays en difficulté comme la Grèce et d'autres pays. C'est ce qui a conduit l'Islande à renoncer à sa candidature. Je suis certain que si la Bulgarie et la Roumanie avaient été candidates après les événements que vit la Grèce, ces deux pays auraient reporté leur candidature. Pour d'autres raisons, peut-être, ils continueraient à vouloir être membres de l'UE, mais ils réfléchiraient

beaucoup plus. Et puis il y a l'égoïsme, qui apparaît de plus en plus ; la prétention d'une technocratie européenne donneuse de leçons devient aussi de plus en plus irritante. C'est dans l'approfondissement de la crise de l'UE qu'il y a de l'espoir, parce que sans un approfondissement de cette crise, il n'y aura pas de refondation de l'Europe. Elle entrera un jour ou l'autre dans une crise. Avec le referendum en Grande-Bretagne (2016), si les Britanniques votent pour la sortie de l'UE, on peut penser qu'il y aura aussi par ce biais-là, une refondation de l'UE. Mais il y a peu de chances.

M.-C. Caloz-Tschopp : Et vous, Étienne Balibar, que pensez-vous de l'avenir de l'Europe ?

É. Balibar : Si on ajoute d'autres dimensions à la description de la crise, la crise est là, en plein développement. L'essentiel, c'est de savoir quelle forme elle prendra, comment elle sera gérée, quels genres de conséquences elle aura. Pour l'instant, les deux cas de sortie de l'euro ou de l'Europe, pour diverses raisons, je pense à ce propos qu'on ne peut pas séparer les deux, le Brexit et le Grexit. Alors à propos de la sortie de la Grande-Bretagne (le Brexit) il est très difficile de savoir si la classe dirigeante anglaise la veut ou ne la veut pas. De toute façon, elle ne contrôle pas tout ; le Brexit n'est pas une sortie de l'euro (dont d'ailleurs les Anglais ne font pas partie), mais c'est une sortie de l'Europe. Pour ce qui est de la Grèce (Grexit), les choses vont s'accélérer dans les jours qui viennent, je ne prédis pas encore la catastrophe, mais il est de plus en plus vraisemblable que les Grecs seront forcés de sortir de l'euro et si les Grecs sont forcés de sortir de l'euro, ils ne pourront pas rester dans l'Europe. Ce sont des mauvais calculs de nos dirigeants. N'oublions pas que la question de l'appartenance de la Grèce à l'Europe n'est pas seulement une question de politique sociale et financière, c'est une question géopolitique. On reviendra à la question de la Méditerranée et pas seulement au sens de savoir si les Grecs vont chercher du secours chez Poutine (s'ils vont chercher chez Poutine de quoi renflouer leur trésor, parce que dans l'UE on les étouffe, qui va le leur reprocher ?). L'autre problème bien plus important (l'Italie et la Grèce sont les

deux pays aux premières loges), c'est l'incapacité de l'Europe à faire face à la situation en Méditerranée en matière de réfugiés, de migrants des guerres d'Afrique et du Moyen-Orient dans lesquelles l'Europe était aussi partie prenante. Il y a des tensions, des fluctuations autour de ces questions. La proposition de Junker de faire des migrants un dossier européen est bureaucratique, mais elle a au moins le mérite de poser le problème à l'échelle de l'Europe entière (on a vu les réactions des Français et celles d'autres pays comme la Bulgarie, la Hongrie, etc.). Le gouvernement italien est ulcéré, parce qu'il a le dos au mur et on le comprend. Les Grecs sont aussi en première ligne. On peut déployer des gendarmes, mais il sera assez difficile de construire un mur entre l'Italie et la France. En revanche, construire un mur entre la Grèce et la Turquie qui existe déjà en partie, est un projet réel. Cela pousse aussi la Grèce hors de l'Europe. Si la Grèce est exclue de l'UE, les réfugiés qui arrivent en Grèce ne devront plus être accueillis dans le reste de l'Europe. L'autre aspect de la crise, qui comporte des aspects négatifs et des effets positifs, c'est la fameuse question du populisme. Si l'on envisage les choses dans le sens du pire, on peut imaginer que dans plusieurs pays d'Europe du nord et du centre on ait, à brève échéance, des gouvernements dits populistes violemment xénophobes, dans lesquels le racisme d'État s'exercera en toute légitimité. Si d'autre part, quelle que soit la modalité, la droite et même l'extrême droite montent en puissance d'une façon de plus en plus inquiétante il y aura une déstabilisation très profonde du système politique européen ; elle se caractérise déjà par un blocage presque structurel de la « gouvernance » de la Commission Européenne.

M.-C. Caloz-Tschopp : On est d'accord sur la crise actuelle. Après septembre 2001, nous avons lu votre livre sur le rôle de médiation de l'Europe⁷. Aujourd'hui, Étienne Balibar, que devient ce rôle de médiation que vous attribuez à l'époque à l'Europe, comment penser la politique internationale de l'Europe et cela d'autant plus avec ce qui se passe au Moyen-Orient, en Érythrée, en Afrique par exemple ?

É. Balibar : On attend que l'Europe se réveille, on fait tout ce qu'on peut pour

qu'elle se réoriente, qu'il y ait des forces actives, audibles en Europe pour montrer qu'il existe des alternatives possibles pour refonder l'Europe. Refonder l'Europe, c'est la seule façon de la conserver. Toutes sortes de gens résistent à cette idée, mais elle devient de plus en plus évidente. C'est un grand saut périlleux, c'est un saut dans l'inconnu dont personne ne veut prendre le risque. Surtout si un tel changement renverse des positions établies. C'est le régime actuel des inégalités sociales, des privilèges des classes politiques européennes qui ont un pied dans l'espace national où elles contrôlent plus ou moins bien la représentation et un pied en position d'interlocuteur et de négociateur du côté des institutions européennes. Alors, évidemment, des démocrates, Habermas et d'autres, Barbara Spinelli, avec qui je suis très ami, toute sortes de gens européens chevillés disent : « Il faut se dépêcher d'introduire de la démocratie représentative en Europe, qui est plus efficace, et renforcer les pouvoirs du Parlement européen ». Je suis d'accord avec l'idée de la double représentation des identités nationales ou des identités culturelles pour des citoyens européens individuels. Il y a toutes sortes de bonnes idées, pour aller vers un fédéralisme aussi intelligent et respectueux que possible. C'est ce qui est d'ailleurs la définition de l'Europe basée sur la pluralité des identités nationales en Europe, que certains d'entre nous, soit par libéralisme, soit par socialisme à l'ancienne avaient trop tendance à sous-estimer. Ces solutions sont circulaires, mais il n'y a pas de recette magique. Dès que surgit quelque chose quelque part, il y a une tendance, issue d'opinions démocratiques ou radicales – disons chez les intellectuels ou chez les militants associatifs un peu partout en Europe – qui dit : « On y est, on va pouvoir faire boule de neige à partir de là ». Tsipras a le dos au mur, mais c'est un bon tacticien, ce n'est pas l'homme du reniement, mais ce n'est pas non plus un provocateur.

M.-C. Caloz-Tschopp : Venons à la question de la médiation dont vous avez parlé, Étienne Balibar.

É. Balibar : L'UE n'a jamais été et ne sera jamais l'unique structure institutionnelle qui définit l'eupéanité, c'est la plus visible et cela m'amène à

soulever la question de la géopolitique. Je me suis servi de l'expression de médiateur évanouissant, dans un contexte très spécifique, celui de la guerre de Yougoslavie. Le terme se trouve dans un livre collectif intitulé *L'Europe, l'Amérique la guerre*. Il rassemble des textes au lendemain du 11 septembre 2001, au moment où les Américains s'apprêtaient à entrer en guerre en Irak après être entrés en guerre en Afghanistan. Je m'étais livré à des considérations idéalistes dont beaucoup de personnes ont ri. J'utilisais des jeux de mots de philosophe, pas faciles à comprendre. Je disais qu'il nous fallait en Europe une politique de l'impuissance, cela voulait dire : « N'essayons pas de jouer à la politique de puissance comme supplétif des Américains ou d'autres ».

M.-C. Caloz-Tschopp : L'Europe n'est pas un empire.

É. Balibar : L'Europe n'est pas un empire certes. Nous nous demandons ce que l'Europe est avec son passé. Mais cette Europe aujourd'hui provincialisée et deshégémonisée par le courant de la mondialisation n'en représente pas moins, pour toutes sortes de raisons historiques, pas seulement les normes du marché, un agrégat de richesses et de puissances politico-économiques. Qu'on le veuille ou non, j'apprends beaucoup du discours postcolonial, mais on ne peut pas faire tourner la roue de l'histoire à l'envers. C'est d'ailleurs l'usage des langues européennes, des catégories de la pensée politique, philosophique, économique européenne même (et, surtout, si cela devait être repris et transformé de toutes les façons possibles par tous les autres peuples du monde entier) n'en marque pas moins une espèce de trace, une présence. On doit éliminer l'Europe pas seulement de la stratégie, mais de la représentation du monde qu'ont des partenaires dominants d'aujourd'hui. L'Europe avec son histoire, ses richesses multiples a un rôle à jouer dans un nouveau cadre à inventer. Il nous faut nous représenter l'Europe aujourd'hui, non pas comme une entité fermée, avec des frontières qu'on arrive plus ou moins à fixer, mais essentiellement comme un lieu de rencontre et d'interférences entre des relations, des influences, des projections dans toutes les directions du monde. Qu'est-ce que l'Europe ? Je me suis amusé à faire un petit schéma pour bien situer la place de l'Europe aujourd'hui et à venir. On peut observer l'Europe

partout de façon un peu différente : à Berlin, Madrid, Paris, Londres... C'est toujours une superposition de relations avec l'Est, le Sud, la Méditerranée et au-delà, avec l'Ouest : c'est-à-dire avec l'Amérique, avec les deux Amériques. Ce qui est amusant, c'est quand tu déplaces le point focal. J'avais placé Berlin au centre de mon schéma, mais suppose que tu déplaces ce point à Istanbul, c'est-à-dire que tu sortes de l'idée qu'Istanbul n'est pas à la périphérie de l'Europe mais qu'elle est un centre. C'est alors le centre de quoi ? C'est le centre d'une histoire, d'une civilisation, d'un espace où viennent se rencontrer, se frotter, se heurter les uns aux autres les problèmes, les relations, les langages dans plusieurs directions. Mais alors, virtuellement, la Turquie devient un médiateur. Je ne dirais pas un médiateur diplomatique, mais un médiateur culturel et politique qui contribue à orienter le traitement d'un certain nombre de problèmes. Et là il y a un gros trou dans tout ce que nous avons dit jusqu'à maintenant, car il y a quelque chose que nous n'avons absolument pas évoqué : c'est l'espace de la Russie. En situant Istanbul au centre, les données changent. C'est l'avantage. Tu regardes les voisinages, tu as le Moyen-Orient, l'Asie, l'Europe et tu as tout l'espace de la Russie, au nord. Le conflit russo-turc a contribué à façonner l'histoire mondiale du XIX^e, du XX^e siècle et de l'Europe elle-même. Or nous avons tendance à assimiler l'Europe et l'OTAN en sachant que... la Turquie fait partie de l'OTAN. La Russie n'en fait pas partie. L'OTAN a une stratégie plus que jamais de *containment* de la Russie. Elle répond avec un néonationalisme exacerbé, ce qui nous mène au pire : les Ukrainiens sont au milieu et sont les dindons de l'affaire. Croire aux promesses des uns et aux fidélités des autres, je ne vois pas trop comment ils pourraient faire autrement, mais la Russie fait partie du Conseil de l'Europe, l'histoire de la Russie est une partie de l'histoire européenne. Je ne dis pas qu'il faut qu'ils adhèrent à l'UE. Mais se poser le problème d'une politique de la civilité, cela veut dire d'abord la circulation des questions et des discours, même et surtout s'ils sont conflictuels à l'intérieur d'un espace commun, et il faut inclure la Russie dans le débat. Autrement on refabrique l'espace ex-soviétique de façon plus générale, on refabrique un mur de séparation de la haine et on renforce ce qu'on aperçoit non seulement comme la démocratie autoritaire mais la post-démocratie autoritaire de l'autre côté.

M.-C. Caloz-Tschopp : Pour revenir un instant à ce qui nous occupait, je dirai : on est parti de la France pour aller en Turquie, et maintenant on se retrouve tous en Europe, dans une nouvelle Europe avec la Russie dont Istanbul pourrait être l'espace de médiation central. Qu'en pensez-vous ?

É. Balibar : L'Europe est à géométries variables. Elle est polycentrique. Elle n'est pas purement européenne au sens des frontières et de la pensée dominante actuelle, c'est un point fondamental.

M.-C. Caloz-Tschopp : Par rapport au colloque d'Istanbul, je dirai qu'avec l'expérience de ce colloque nous nous inscrivons dans une nouvelle dynamique dans laquelle nous sommes pris, et nous avons avancé en réfléchissant à la violence et à la civilité. Ahmet Insel, comment entendez-vous cela en rapport à l'Europe ?

A. Insel : La force et la faiblesse de l'Europe. Il s'agit peut-être de commencer à évaluer une des faiblesses apparentes de l'Europe, le fait qu'elle est forcément polycentrique. Qu'est-ce qui fait penser à un Suédois ou à un Portugais qu'ils font partie d'un même espace ? Espace culturel ? Espace religieux... Ils ne se comprennent pas. L'immense majorité des Portugais ne parle pas l'anglais, l'immense majorité des Suédois parle l'anglais. Ils parlent l'anglais, du coup ils peuvent se considérer beaucoup plus comme européens.

É. Balibar : Ce sera drôle quand l'Angleterre ne sera plus dans l'Europe et que l'anglais sera plus que jamais la langue commune de l'Europe.

A. Insel : Ce sera intéressant. Le pluralisme linguistique est aussi une faiblesse de l'UE, par rapport aux États-Unis où l'anglais domine encore (l'espagnol va rattraper l'anglais) et par rapport à ce qu'a pu faire l'Empire russe, à un moment donné (ils avaient créé leur *lingua franca*, leur russe, qui l'est encore aujourd'hui. Vous pouvez aller de la Biélorussie jusqu'à Vladivostok en train en traversant tous ces pays et le Caucase, le russe domine)...

É. Balibar : La langue n'est pas le seul facteur.

A. Insel : Non, ce n'est pas le seul facteur.

M.-C. Caloz-Tschopp : C'est un facteur très important, on l'a vu avec la question de la traduction.

A. Insel : La langue est un facteur de communication. À un moment donné, j'étais le représentant de la Confédération syndicale turque à l'OCDE. Il y avait des syndicalistes de tous les pays de l'OCDE qui se réunissaient. C'était très difficile parce que l'immense majorité des syndicalistes présents utilisaient la traduction simultanée. Mais quand il n'y avait pas de traduction simultanée, l'immense majorité des syndicalistes venant de pays scandinaves, d'Italie, de la Turquie, ou du Mexique, utilisaient un anglais qui ne permettait pas d'avoir une discussion approfondie. C'était « bonjour », « bonsoir » et deux, trois mots. La plupart ne sont pas en condition de prendre le téléphone et de parler spontanément avec le collègue de l'UE. Pour parler d'un problème, ils sont obligés de passer par des intermédiaires. C'est un blocage quand il s'agit de créer un espace de communication de base, d'où l'image que nous avons de l'Europe dont l'unité est représentée par les intellectuels ou par les technocrates mais pas par le peuple. Où est le peuple ?

É. Balibar : Évidemment, j'ai développé il y a quelques années une vision qu'on peut bien dire utopique, même si je l'ai assortie de toutes sortes de précautions, de considérations pessimistes sur les obstacles sociaux et idéologiques de la construction de l'Europe, qui reposait sur l'idée que l'Europe pouvait offrir aux différents peuples européens un modèle social. C'était une idée de Delors, une sorte de « delorisme » de gauche, on a beaucoup parlé du modèle social européen résistant.

M.-C. Caloz-Tschopp : Technocratie...

É. Balibar : Très technocratique, une dimension que j'avais sous-estimée. On le voit aujourd'hui, quand on observe les populations européennes, les classes ouvrières etc. Le modèle social dont ils ont bénéficié a été de plus en plus bureaucraté et il a créé des assistés. Les syndicats ayant eux-mêmes contribué à ce processus, avec toutes sortes d'avantages pour eux. Résultat : ce modèle social ne s'est pas consolidé, il s'est fragilisé. Il avait (de façon diverse selon les

pays) été imposé par une convergence d'intérêts bien compris par le capitalisme keynésien ; les bourgeoisies européennes auxquelles la Révolution russe et les luttes ouvrières avaient flanqué une trouille de tous les diables. Au moment où ce modèle est attaqué de tous les côtés il n'y a pas les forces pour le défendre, les classes ouvrières sont divisées. Entre immigrés et nationaux le ressentiment se développe, le mouvement syndical est à genoux. En France c'est particulièrement le cas, la bureaucratisation a produit des effets catastrophiques. Malgré cela, j'avais pensé qu'on pouvait se battre pour l'Europe sociale. J'ai pensée qu'il fallait se battre pour l'Europe avec l'idée que dans la mondialisation néolibérale galopante, l'Europe possédait les moyens matériels et intellectuels, de constituer une force de résistance et même de renouveler la protection sociale, les droits sociaux, la citoyenneté sociale. Cela allait de pair dans mon esprit avec un théorème que j'avais brandi. Je disais que l'Europe marchera, existera comme construction politique post-nationale si elle offre des perspectives plus démocratiques que les États nationaux eux-mêmes, au point où ces États en étaient arrivés, au minimum d'une protection sur le plan social et d'un progrès sur le plan démocratique. De ce point de vue, les choses ont été définitivement enterrées. Ce n'est absolument pas un hasard, quand après la chute du Mur et au moment de la réunification de l'Europe, au moment du traité de Maastricht, la concurrence libre et non faussée est devenue un dogme de politique économique, constitutionnel en Europe. Dans les discussions sur ce point, je m'amuse à dire qu'à ce moment-là, l'Europe ayant vaincu l'Union Soviétique, elle s'est tout d'abord fabriquée un système politique qui reposait sur un dogme économique qui avait été celui des Soviétiques avec leur planification. Après la concurrence libre, non faussée, est intervenue. La monnaie unique a été décidée et on a enterré l'Europe sociale, qui était l'autre pilier de l'Europe. À ce moment-là, s'est produit quelque chose d'irréversible. Depuis ce moment-là, les difficultés linguistiques dont tu parles sont devenues bien réelles. On aurait peut-être pu trouver des moyens de les compenser, de les surmonter. Je me souviens d'une discussion avec mon ancien camarade d'études Régis Debray, un anti-européen convaincu. Il me disait : « C'est bien gentil tes perspectives de démocratie européenne, mais tu

veux me dire quelle langue parle le peuple européen ? » Je me suis souvenu qu'Umberto Eco avait écrit un très beau livre dans lequel il avait écrit cette phrase : « La langue de l'Europe c'est la traduction », alors j'ai dit : « La langue de l'Europe c'est la traduction », ce qui est une façon de repousser la difficulté d'un cran. Pour conclure sur ce point, l'enterrement des perspectives sociales de l'Europe ouvre des perspectives de citoyenneté et de civilité, au sens que je donne au terme de civilité c'est-à-dire qui inclut dans le champ politique la dimension du conflit, la possibilité du conflit. C'est très machiavélien, parce que la garantie de ne pas tomber dans la guerre civile d'un côté, ou dans le pluralisme formel et de façade de l'autre, n'existe pas.

M.-C. Caloz-Tschopp : Si on essaie de se replacer dans la revue du CIPh, *Rue Descartes*. Peut-être cette fois-ci ce n'est ni l'UE, ni l'Europe sociale au sens historique qu'il nous faut prendre en compte, mais l'Europe comme un nouvel espace politique de civilité. Comment ?

A. Insel : Il y a plusieurs Europes, et il ne faut pas simplement se braquer sur l'UE. La Grande-Bretagne fait-elle partie de l'UE ? Est-ce qu'elle ne peut pas partir avant même le Grexit ? Est-elle vraiment dans l'UE ? Dans quelles institutions de l'UE est-elle absente ? Elle n'est pas dans Schengen, ni dans l'euro. La plupart du temps, la Grande-Bretagne bénéficie des exceptions, même en termes de solidarité financière. De fait, nous avons plusieurs Europes, et je pense qu'il faut considérer l'Europe avec ses multidimensions. C'est la faiblesse de l'Europe qui peut se transformer en puissance. La Grande-Bretagne était peut-être un fossoyeur de l'idée de l'Europe sociale. Ils ont joué leur rôle, ils ont tiré la couverture passivement vers le marché et l'économie.

É. Balibar : Non, cela n'a pas toujours été le cas. Si tu te situes en 1945, et dans les années suivantes, qui est en flèche dans la construction de la citoyenneté sociale ? Ce sont les Anglais.

A. Insel : C'est vrai.

M.-C. Caloz-Tschopp : C'est le mot de la fin ?

A. Insel : Le mot de la fin... il faut qu'on perde l'illusion de vouloir créer une Europe à l'image d'un État-nation. Nous restons des nostalgiques de l'État-nation, nous avons grandi avec les références de l'État-nation et nous cherchons à construire un État supranational, un espace un peu similaire, même la question de la langue est une question de l'État-nation, c'est la question principale de l'État-nation. Nous avons besoin de perdre un peu plus notre nostalgie de l'État-nation et que l'on puisse avoir plusieurs niveaux de l'Europe, plusieurs compositions de l'Europe. Schengen, l'Europe de Schengen est différente de l'Europe de l'euro. L'Europe politique pourrait être différente aussi. Mon espoir c'est que l'on puisse inventer, mettre en œuvre un ou deux cercles concentriques européens. Initialement, je pensais que la France et l'Allemagne auraient une volonté plus forte de s'intégrer.

É. Balibar : Alain Badiou voulait même que la France et l'Allemagne fusionnent.

A. Insel : Fusionnent oui, exactement, c'était aussi l'idée du philosophe Alain. Je pensais que les Français et les Allemands avaient une volonté plus forte de s'intégrer et que les Britanniques étaient plus extérieurs. Que l'inimitié entre la France et la Grande-Bretagne était plus forte que l'inimitié entre l'Allemagne et la France qui paraissait être résolue. Je découvre que la fusion, le rapprochement entre l'Allemagne et la France n'avance pas non plus aussi rapidement. Vu d'Istanbul, une des raisons que j'ai évoquée, un des blocages de l'UE, c'est sa nostalgie de l'État-nation européen, la création de l'État-nation européen. Cette nostalgie va s'épuiser. Deuxième problème de l'UE, de ce point de vue-là, le problème est l'expression la plus concentrée de l'angoisse. Pour la France c'est la perte du statut impérial au niveau mondial, c'est la chute, la perte du statut de centre du monde qui anguisse les Français et aussi les Européens, l'Europe historique. Plus que les autres pays, la France est encore prise par la peur de la chute, de la perte de son statut mondial ; la peur de se retrouver comme un pays de moyenne puissance et non pas une grande puissance.

M.-C. Caloz-Tschopp : Une perte d'hégémonie.

É. Balibar : On pourrait dire : la France est prise dans la logique de l'État-nation, au niveau de l'État-nation lui-même.

A. Insel : Depuis la Turquie le regard des Turcs vis-à-vis des Européens, c'est un peu le regard des Chinois vis-à-vis des Européens. L'Europe apparaît comme frileuse, vieillissante, âgée, trop fermée sur elle-même. Il y a quelques années, un écrivain un peu conservateur m'a fait une description de l'UE : « Écoute Ahmet, l'UE me donne l'impression d'une personne âgée, riche, tellement riche autour d'un environnement plus pauvre qu'elle ne peut jouir de sa richesse parce qu'elle est obligée de tout fermer à clé ».

NOTES

1. Nous remercions Denis Pryn, directeur des Éditions l'Harmattan qui a mis à disposition la logistique nécessaire (appareils, salle) pour organiser l'entretien à Paris en juin 2015. Nous remercions Omar Odermatt et les membres de l'Association *Savoir Libre* à Lausanne pour la retranscription de l'entretien enregistré [Marie-Claire Caloz-Tschopp].
2. Ahmet Insel est directeur des Éditions *Iletisim* à Istanbul.
3. Pinar Selek, *Parce qu'ils sont arméniens*, Paris, Éditions Liana Levi, 2015.
4. Un projet de traduction du livre et de colloque en Tunisie est en préparation notamment après le colloque d'Istanbul de mai 2014. Une demande est en cours d'examen avec la Colombie.
5. Voir notamment à ce propos, Étienne Balibar, «Préface. Comment penser aux extrêmes? Lettre à Bertrand Ogilvie,» in Bertrand Ogilvie, *L'Homme jetable. Essai sur l'exterminisme et la violence extrême*, Paris, Éditions Amsterdam, 2012.
6. Insel Ahmet, *La Nouvelle Turquie d'Erdogan*, Paris, Éditions de La Découverte, 2015.
7. Étienne Balibar, *L'Europe, l'Amérique, la guerre. Réflexions sur la médiation européenne*, Paris, Éditions de La Découverte, 2003.