



Entretiens France Turquie :

La République, les diversités culturelles et l'Europe

Paris, les 31 mars et 1^{er} avril 2006



Synthèse des interventions

Les premières Rencontres Abant France/Turquie, qui se sont déroulées à Paris les 31 mars et 1^{er} avril 2006, ont permis un premier dialogue entre intellectuels français et turcs sur des sujets aussi divers que « l'identité nationale à l'épreuve de l'Europe ? », « République et pluralités », « Laïcité : les modalités de la rencontre entre République et islam », « le libéralisme et la globalisation en question », « Vers quel modèle européen ? ».

La seconde édition de ces rencontres, les 13 et 14 avril 2007 à Istanbul, qui bénéficie du soutien de la revue Esprit et de la Fondation pour l'innovation politique, a l'ambition d'approfondir les discussions et les échanges entre intellectuels de ces deux pays, cette fois-ci autour du thème générique : « Silences, ignorances et réalités ».

Plateforme de Paris

1- L'identité nationale à l'épreuve de l'Europe ?

Intervenants : Dominique Schnapper, Niyazi Oktem, Véronique Nahoum Grappe, Etyen Mahcupyan, Dominique Reynié, Ali Bayramoglu.

Modérateur : Pierre Nora

En introduction, l'historien Pierre Nora retourne le propos en faisant de l'Europe la victime du retour en force de l'idée de nation. « Au niveau même des non-dits de la conscience nationale, c'est en France, dans ses contradictions, dans ses crises sociales et identitaires actuelles, que la question de la relation à l'Europe pose le condensé le plus fort ». Le « non » français au projet de Constitution européenne n'est pas si loin, qui est à comprendre comme le rejet d'une Europe « dont le sens est devenu de plus en plus incertain en raison de

l'élargissement brutal aux pays de l'Est, déplaçant ainsi son centre de gravité, et dont la candidature turque a été la victime, provisoire peut-être ».

Cette crispation identitaire, qui n'est pas propre à la France, ce retour à la nation vécue comme « naturelle », s'expliquent selon la sociologue Dominique Schnapper par le succès du double paradoxe européen. Le premier repose sur le fait que « l'idée de surmonter les nations est née au cœur même des pays qui ont inventé l'idée de nation ». Le projet européen, de construire un ordre politique supranational, était censé mettre les nations européennes à l'abri des suicides collectifs auxquels elles s'étaient livrées au XXème siècle et les rendre capables de faire face à l'impérialisme soviétique. « Le deuxième paradoxe est que l'Europe est aujourd'hui victime de son succès ». Une guerre entre nations européennes devenue impensable, l'implosion du régime soviétique signant ipso facto la victoire des pays démocratiques, l'Europe se retrouve sans ennemi et sans projet politique. « N'ayant plus de projet politique qui permette de surmonter ce qui apparaît comme naturel, les identités nationales sont réapparues avec force ». Ainsi de l'élargissement à 25 qui s'est fait moins au nom des valeurs de la démocratie (la liberté, l'égalité des hommes rationnels et donc, la laïcité) qu'au gré de discussions d'ordre économique où prévalaient les intérêts de chacun. Ainsi du « non » au referendum sur la Constitution, en France comme aux Pays-Bas. Tout se passe comme si « la mobilisation nationale était toujours plus forte que la raison

démocratique ». L'enjeu, pour l'Europe, est de trouver les moyens politiques et symboliques pour dépasser le sentiment très profond des peuples d'affiliation à l'idée de nation. Ce qui, pour Dominique Schnapper, est loin d'être acquis dans la mesure où « les démocraties providentielles sont de plus en plus des démocraties de la jouissance immédiate et de moins en moins des sociétés habitées par des projets d'ambition politique ».

Ce constat, pessimiste, est repris sous un autre angle par le politologue Dominique Reynié. Depuis plus d'un demi-siècle, les Européens vivent un profond malaise dans le sentiment qu'ils nourrissent à l'égard de la nation, dépouillés qu'ils ont été de leur ancienne puissance militaire, économique, démographique. Les sondages montrent en effet une construction assez sophistiquée où la revendication d'une appartenance nationale cohabite avec une demande très forte de protection de la part de l'Europe. Or, les Européens n'arrivent pas à répondre à la question de la puissance de l'Europe, ce qui rend difficile, voire impossible, de penser les limites de l'UE, si ce n'est d'une manière biaisée. L'Union est toujours envisagée comme « un pays en très grand » soumis au paradigme de la nation qui s'exprime à son sujet. « Nous savons que nos nations ne peuvent aujourd'hui nous protéger contre la mondialisation, tout en étant conscients que l'Union Européenne n'est pas encore capable de prendre le relais. Ce qui nous fait douter et de la nation et de l'Europe ».

L'anthropologue Véronique Nahoum Grappe envisage, sous un nouvel éclairage, la distorsion entre le « sentiment » européen et le « sentiment » national, ou comment le second peut faire obstacle au premier. Un premier détour rappelle ce qu'il y a de très particulier dans l'histoire européenne et dans le sentiment d'appartenir à cet espace, c'est-à-dire l'intégration de civilisations et de religions différentes et, surtout, l'invention de la laïcité, l'invention d'un espace public « délivré » de l'idée de religion où les libertés, « au sens pragmatique », peuvent s'exprimer. Mais le « sentiment » national prévaut sans doute car il fait appel à quelque chose qui est en deçà de la culture et de son contenu d'images, une « émotion au sens littéral » qui relève de l'enfance, de la « dette » envers les parents, la terre, le lieu où l'on est né. « Cette notion d'appartenance est centrale car elle met en scène non plus un espace historique, politique des valeurs explicites (...), mais une nostalgie poignante au cœur même de la culture et qui touche à quelque chose de l'ordre du sacré ». Or, ce sentiment national, cette appartenance verticale, s'exprime bien souvent par une métaphore qui peut être meurtrière : la « métaphore du corps et de la peau ». Par sa fragilité, la peau suppose la peur, celle de l'effraction par exemple, soit toutes les peurs liées à la notion de frontières. La nation perçue comme un corps humain laisse place à une dérive d'un champ politique et historique à celui « plus tragique où les questions d'intégrité, de pureté ou de souillure sont en jeu ».

Dans son intervention, le sociologue Etyen Mahçupyan prend le contre-pied des analyses françaises en avançant que les identités nationales sont désormais « des notions et des moyens insuffisants pour diriger les peuples européens ». Car l'altérité n'est plus à l'extérieur, mais à l'intérieur même de ces pays qui doivent composer avec la multi culturalité. C'est en repartant de la dichotomie entre libéralisme théorique et libéralisme réel que l'on peut sans doute, selon ce sociologue, comprendre les difficultés que rencontrent les gouvernements européens. L'individu libéral, stricto sensu, n'existe pas. Il doit faire avec une forme de rationalité, le sécularisme, « qui rend non seulement rationnelle son existence, mais le soumet aussi à une raison anonyme pour laquelle il est prêt à renoncer à ses intérêts, à sa volonté, voire à sacrifier sa vie ». Par sécularisme, il faut entendre non seulement une forme de rationalisation de l'identité nationale, mais aussi de « culturisation » de celle-ci. Et c'est bien là où aujourd'hui cette notion montre ses limites. La figure de l'altérité par excellence aujourd'hui, l'islam, est présente au sein même de l'Europe, interroge les identités nationales. Peut-on intégrer l'autre, le musulman, sans redéfinir la francité ou l'anglicité, voire la conception même du sécularisme ? Paradoxalement, la notion de modernité ne permet pas de sortir de l'impasse. Qui dit modernité, dit éducation et émancipation, mais ces notions valent différemment pour le musulman qui peut s'identifier à des identités plus globales ou se retrouver dans un entre-deux impossible, porte ouverte au radicalisme. « La conception européenne de l'identité nationale radicalise la figure de l'étranger tout en le gardant physiquement en son sein. La modernisation de celui-ci est ainsi devenu un danger pour l'Europe ». De là les politiques de discrimination des pays européens permettant de garder l'autre en son sein sans revenir sur la notion de progrès, de le condamner dans son essence même pour ne pas revenir sur celle d'égalité. Or, pour Etyen Mahçupyan, dans le monde « dynamique et chaotique » où nous vivons, il devrait être possible – au prix d'une nouvelle compréhension de la démocratie – que « des individus ne se ressemblant pas et allant dans des directions différentes puissent ressentir le besoin de vivre et de décider ensemble. Il est facile d'être un peuple, beaucoup plus difficile de devenir une société »

Le sociologue Ali Bayramoglu va dans le même sens. L'identité nationale comme l'Europe ne peuvent être pensées aujourd'hui « sans les intégrer dans un réseau de questionnements structurels et conjoncturels ». Première interrogation : le cadre supranational est-il un système de valeurs ou bien un « positionnement politique » destiné à réguler les différentes valeurs portées par les nations ? Deuxième interrogation qui est aussi une contradiction : l'identité nationale n'est-elle pas tiraillée entre un mouvement de décentralisation sociale d'identités qui ne parviennent pas à s'intégrer et l'institution de nouveaux centres supranationaux ?

Dernière contradiction à l'œuvre, celle qui oppose la dépolitisation à la surpolitisation qu'incarne la juridicisation supranationale qui s'impose aux nations. Cette interpénétration, comme l'a montré la « pensée paranoïaque sécuritaire de l'après 11 septembre », travaille tout autant la France que la Turquie. Mais la centralisation, et son essor dans une époque marquée par l'accélération des échanges, « pose la question du modèle ». Or « le contrat social et politique passé entre des individus égaux ne peut être efficace dans une société que s'il tient compte de leurs différences ». En France, comme le déplore Ali Bayramoglu, il semble que l'on soit passé depuis quelques années à une vision, non plus universelle, mais historiciste de la liberté, reposant sur l'histoire occidentale. Ce qui interdit un regard porté sur les figures d'altérité au sein de la société, une régulation de celles-ci qui permettrait de regagner une certaine puissance sur le plan politique et social. « C'est de l'intérieur que l'Europe doit regarder l'islam et les musulmans. Les sociétés évoluent plus vite que les individus eux-mêmes. Or, à mal gérer ces évolutions, elles se retrouvent face à des crises de régulation ».

L'intervention de Niyazi Öktem, historien du droit, ne fait pas écho aux précédentes. Rappelant l'histoire du « peuple anatolien », elle s'en prend aux préjugés qui voudraient faire de cette population une communauté étrangère au monde européen. Pont entre l'Orient et l'Occident, la Turquie est l'héritière d'une culture nomade, d'un amalgame de peuples de différentes ethnies et civilisations « qui ne peuvent avoir une lecture négative et rétrograde de l'islam ». Ce n'est donc pas une coïncidence si ce pays est le premier et le seul dont la population est à très forte majorité musulmane, à avoir adopté le principe de la laïcité. « Pays dont l'étoffe sociale était très favorable à un tel mariage », la Turquie, tournée depuis la fin de l'Empire Ottoman vers la France des Lumières, a adopté les institutions de l'Occident, sa culture du progrès et son humanisme.

2 – République et pluralités

Intervenants : Alain Touraine, Ahmet Insel, Jean-François Bayart, Hasan Bülent Kahraman, Süleyman Seyfi Ögün. Modérateur : Marc Olivier Padis

Pour aborder ce sujet, le sociologue Alain Touraine fait une mise en garde qui est aussi une question de méthode dans la pensée comme dans l'action sociales. Les temps sont révolus où il était nécessaire de choisir. « C'est à partir du moment où nous avons perdu la foi dans l'histoire, l'évolution, le progrès, que ces choix (progrès/tradition, simple/complex, communauté/société...) ont perdu leur sens et que nous sommes obligés de chercher à combiner plutôt qu'à choisir et séparer ». Combiner, ce n'est jamais chercher à établir un juste équilibre entre deux orientations de même nature. C'est, dans le cas proposé, combiner l'universalisme qui permet la communication (les conditions de la communicabilité) avec les conditions de respect des spécificités et contenus culturels à communiquer. Or, pour que cette combinaison soit possible, il faut qu'il y ait une séparation entre l'autorité spirituelle, le pouvoir temporel et les organisations culturelles, ce que l'on appelle en France comme en Turquie, la laïcité. Une laïcité qui n'est pas un nouveau cléricalisme ou un culturalisme mou, mais une barrière « absolue » contre la menace que représente la confusion des registres politiques et moraux, politiques et religieux.

En refusant de choisir entre l'universel et le particulier, le contenu des cultures et les conditions de leur communication, en acceptant cette ambivalence des comportements, il est alors possible de commencer « à construire une représentation et des modes d'action qui sont totalement différents de ceux auxquels nous avons eu recours pendant les quatre ou cinq derniers siècles ».

Une manière ainsi d'aller dans le sens contraire, de résister à la tentation de définir des situations comme des catégories fixées une fois pour toutes, des « natures » ou des « identités, mot chargé de sang » ; de lutter contre les tendances, partout et toujours, « à unifier toutes les dimensions de la vie sociale dans un même grand ensemble, aujourd'hui culturel, hier économique, avant-hier politique »

Pour Hasan Bülent Kahraman, professeur de sciences politiques, il ne s'agit plus de débattre sur les notions d'Etat-nation ou de souveraineté républicaine. L'immigration est aujourd'hui un fait majeur en Europe et la question qu'elle soulève est de savoir s'il est possible de penser une nouvelle forme de cosmopolitisme. Dans *La paix perpétuelle*, Kant fait dépendre le cosmopolitisme de la notion d'hospitalité universelle et de celle d'appropriation partagée, commune, de la surface finie de la terre. Si les migrations humaines ont rendu ce bien

commun infini, le nomadisme a permis à tout homme de se sentir partout chez lui. Comment envisager la sédentarisation comme une étape vers le multiculturalisme, que l'hospitalité ne soit pas un processus de réduction de l'autre à soi-même ? C'est là où il faut distinguer ce qu'Hasan Bülent Kahraman appelle la monoculture pluraliste, c'est-à-dire un pluralisme naturel survivant, comme dans le cas ottoman, au sein d'une monoculture dominante et souveraine. Le multiculturalisme n'a rien de commun avec ce pluralisme immanent. Il est une élaboration consciente, une construction volontaire (culturelle, administrative, économique) destinée à dépasser l'état de monoculture. « Ce dépassement est possible si un quelconque système gouvernemental parvient à poser une vision éthique de façon à ce qu'elle puisse devenir le discours de la démocratie à un niveau supérieur, et de façon à ce qu'elle puisse permettre à la démocratie elle-même d'élargir ses frontières ». Ce processus éthique, proche de l'humanisme civique de Rousseau, rend possible la culture de la non-domination. L'enjeu est d'élaborer une nouvelle approche de la citoyenneté afin de surmonter les modèles monistes à l'oeuvre dans un bon nombre de sociétés sous l'enseigne du pluralisme. La méthode la plus appropriée serait sans doute de construire de nouvelles structures privilégiant les transgressions et de procéder ainsi à un choix « transpositionnel » pour réunir dans un cadre constitutionnel les diverses cultures, perceptions et convictions.

Pour se faire, il faudrait revenir à l'aventure du cubisme, multipliant les points de perspective, autrement dit passer à un « modèle relativiste à perspectives multiples

Ahmet Insel, politologue, aborde la question en dressant une comparaison entre la France et la Turquie dont les traditions républicaines sont proches et les difficultés comparables, celle à résoudre en particulier une double question sociale. La première, dans le sens classique qu'on lui prête, provoquée par l'autonomisation de l'économie de marché ; la seconde, plus récente, « qui est celle de l'ethnicité au sens large du terme ». Or, la République, que ce soit avec la crise des banlieues en France, les tentatives insurrectionnelles en Turquie, les deux le fait d'adolescents, voire d'enfants, a montré son incapacité à faire face à la conjonction de ces deux questions sociales.

Comment la République qui s'enorgueillit d'être universaliste peut répondre aux revendications identitaires (ethniques, culturelles, sexuelles...), à ces demandes qui se posent à travers le prisme du particularisme. Ne pas choisir comme le propose Alain Touraine ? Les passer sous silence au nom de la cohésion sociale ou de l'unicité de la République ? Les combattre par des moyens répressifs ou incitatifs ? Enfin, on peut leur répondre par des politiques volontaristes, de reconnaissance des spécificités culturelles, ce qui n'est pas sans poser de nombreuses questions. Le multiculturalisme représente pour certains la solution pour

résoudre cette nouvelle question sociale, « le remède à apporter pour que ces identités en effervescence cohabitent pacifiquement au sein d'une même entité politique (...) Mais il pose de nouveaux problèmes, comme programme politique, volontariste, en se proposant d'inscrire la valeur des appartenances dans les institutions ». C'est un nouvel enfermement des individus dans des identités et des imaginaires. Le pire serait qu'il devienne la norme à laquelle se conformer pour appartenir à une société, basculant ainsi dans un nationalisme qui ne dirait pas son nom. Le pluralisme, qui est idéologique, social, et non normatif et structurel, est plus à même d'exprimer cette existence plurielle au sein de la République.

En préambule, Jean François Bayart, politologue, s'élève contre l'idée même d'identité. « Il y a des processus d'identification, mais nous savons bien que toute identité est une illusion. Reste à savoir si cette fiction est utile ou non ». Plus importante pour lui, « citoyen français ou européen », la leçon à tirer de la « bataille politique » qui se joue aujourd'hui en Turquie, c'est-à-dire l'émergence et l'acceptation, ou encore l'expérience civique (et non-identitaire) de la pluralité ou de la complexité sociale. Dans ce regard croisé, l'importance est de voir comment peut se dissiper ou se défaire l'artefact qu'est le nationalisme turc en pleine expansion, en sachant que la France nourrit cette même illusion. C'est aussi réfléchir sur le moment colonial, objet d'un débat passionné en France, en le comparant à l'expérience ottomane, d'une toute autre nature, et souvent victime d'anachronismes. Troisième bataille, celle de la mémoire en Turquie, sur la question arménienne, la question kurde... et dont l'exemple peut être suivi pour tous ceux qui, « en Europe, se battent également pour la reconnaissance d'un passé qui comporte, lui aussi, sa part d'ombre ». La laïcité est, elle aussi, à défendre et la Turquie montre « un bel exemple d'islam républicain », une association que la France a bien du mal à concevoir alors qu'elle est une évidence pour 70 millions de musulmans, très attachés à l'idée républicaine comme le montre l'expérience gouvernementale de l'AKP. Pour conclure, Jean François Bayart relève un dernier enjeu auquel participe la question turque. C'est, selon lui, la victoire du néo-libéralisme, victoire démocratiquement légitime, mais dont on connaît les conséquences sociales comme la crise des banlieues françaises. Or ce néo-libéralisme s'exprime politiquement par un processus d'invention de la tradition, notamment l'invention d'une espèce d'identité européenne ou d'identité française. « La question turque (de son éventuelle adhésion à l'Union Européenne) met en pleine lumière la bataille politique qui se déroule dans l'ensemble de l'Europe : soit l'acceptation, soit la lutte contre la combinaison du néo-libéralisme et le retour en force de l'illusion nationaliste et de l'illusion identitaire ».

Süleyman Seyfi Ögün, professeur en sciences politiques, se livre à une critique en règle des notions de culture et d'identité telles qu'elles sont admises aujourd'hui. Pour lui, la réorganisation de la pensée passe de nos jours par « une technique de stand » où la réalité sociale est découpée en morceaux. Tandis que le libéralisme fétichise l'économie, la culture semble prendre la place du politique. « Les notions de politique et de culture sont aujourd'hui si liées que de parler politique en dehors des problématiques culturelles revient à ne pas en parler du tout ». Or, il ne suffit pas pour lui de dire que la modernité a déshumanisé la politique et qu'il s'agirait de l'humaniser à nouveau à travers la culture. Ce culturalisme de la nouvelle gauche, héritage des années soixante, se trompe sur la nature même de la culture et, partant, sur celle de la politique. « Il y a entre la culture et la politique une incompatibilité originelle. La culture s'ouvre sans cesse au pluralisme tandis que la politique, même si elle contient en elle une forme de pluralité, a pour vocation de nous unifier au-delà de certaines différences ». Penser la politique comme penser la culture à partir de l'identité, c'est d'une certaine façon passer à côté des deux. La modernité a fait de la culture un objet de conscience et un mode d'identification que l'on peut pluraliser à l'envi, mais « vivre la culture pleinement, avec son métissage et sa diversité, suppose l'amnésie de celle-ci et non s'en faire une idée mentale ». Identifier la culture à l'identité, c'est appauvrir la culture comme l'essor des identités culturelles appauvrit le monde. Au-delà, en suivant le critique anglais Terry Eagleton, le risque est grand que ce relativisme culturel, « cette approche altruiste prétendant que chaque monde culturel est aussi beau que les autres, aboutisse aux pires formes d'absolutisme culturel ».

3 - Laïcités : les modalités de la rencontre entre République et islam

Intervenants : Gilles Kepel, Nilufer Göle, Jean-Louis Schlegel, Ferhat Kentel, Ali Bulaç, Bekir Karliga. Modérateur : Ali Kazancigil

En introduction, Ali Kazancigil rappelle que la laïcité, comme dispositif juridique et institutionnel mis en place par la République, ne doit pas faire oublier le long processus de sécularisation, de « sortie de la religion », à l'œuvre dans la société française, et plus récemment dans la société turque. Ce rappel vaut dans la mesure où la laïcité turque, qui s'est beaucoup inspirée de la laïcité française, ne ressemble pourtant pas à celle-ci. Contrairement au cas français où il y a eu « négociations entre deux puissances, l'Etat et l'Eglise », l'Etat turc avait face à lui un islam qui n'a pas d'église, « une nébuleuse avec laquelle il était très difficile de négocier ». En conséquence, la République laïque turque ne s'est pas dissociée de l'islam, « est en symbiose avec une religion, une tendance qui est l'islam sunnite hanéfite, posant ainsi bien des difficultés aux autres confessions (alevis, juifs et chrétiens) ». La laïcité turque, qui a des côtés autoritaires comme parfois la laïcité française, et sa domination sur un culte est ainsi un frein à la sécularisation, au pluralisme, mais aussi à la démocratisation, et au processus d'individuation à l'œuvre en Turquie. Il est donc pertinent de parler des laïcités française et turque si l'on n'ignore pas les profondes divergences qui peuvent exister entre elles.

Le sociologue et politologue Gilles Kepel souligne que la rencontre entre la République française et l'islam ne s'est pas faite sur le territoire métropolitain, mais dans le cadre de l'empire colonial français. L'inauguration de la Grande mosquée de Paris, le 15 juillet 1926, par le Sultan du Maroc et le Président de la République française, est un événement décisif pour comprendre que « la référence à l'islam est une ressource politique ». Une ressource perçue par la puissance coloniale, dans le cas de la Grande Mosquée, comme un islam francophile, à même de défendre la mission civilisatrice de la France dans les colonies d'Afrique du Nord et d'Afrique de l'Ouest. Une référence qui est aussi utilisée à la même date par les nationalistes et opposants à la domination française (lors de la guerre du Rif, en 1926, par Abd el-Krim), sous la forme de djihad, d'une lutte pour libérer une terre musulmane de l'occupant infidèle. Plus tard, lors de la guerre d'indépendance algérienne, les militants du FLN vont se servir eux aussi de cette référence à l'islam pour étendre leur mouvement, au départ urbain et francophone, dans le monde rural, religieux et traditionnel de l'Algérie. « Il faut se départir de l'illusion qui voudrait que la laïcité française, la séparation de l'Eglise et de l'Etat, ait fait disparaître l'islam comme les autres religions de la sphère publique ». La

référence à l'islam réapparaît dans les années 70 en France avec la sédentarisation des populations immigrées qui perdent par là même leur identité d'immigré et, pour beaucoup d'entre elles, leur identité de travailleur car victimes du chômage de masse. L'alternative à ce vide est de reconstruire une identité à partir de l'islam, un référent « beaucoup plus fort, plus puissant que le soufisme ou le makélisme d'Afrique du Nord, avec lequel il est possible de jouer à l'intérieur des limites inscrites dans le système républicain et, pour certains, de le déborder ». La sédentarisation devenue un fait, les musulmans étant français, anglais, allemands..., ceux-ci revendiquent le droit à titre personnel d'appliquer la charia, de faire mordre ainsi la sphère du privé sur un espace que la laïcité veut indemne de toutes références religieuses. D'où le conflit sur le voile à l'école, celui-ci étant devenu l'objet de négociations avec l'Etat comme le signe d'une identité islamique se substituant à une identité sociale défaillante car privée de modes d'intégration et d'ascension sociale. Dernier exemple sur la façon dont l'Etat républicain laïc français peut utiliser l'islam comme ressource : la création, par Nicolas Sarkozy, du Conseil français du culte musulman qui, à côté de sa vocation explicite, est aussi un moyen de faire émerger un islam francophile, « un islam qui va s'inscrire dans une logique de construction de soutien électoral ». La relation entre islam et République est, en France aussi, plus complexe que ce que l'on veut bien croire.

La sociologue Nilufer Göle, dans ses remarques préliminaires, soutient le propos de Gilles Kepel, à savoir que l'islam en France, comme ressource politique, permet à certains de trouver une identité et, partant, une place dans l'espace public. Cependant, les discussions des deux dernières décennies en Turquie autour de la politique identitaire comme source de démocratisation, autour de la reconnaissance de la diversité des identités, musulmane, kurde, alévie, ont peut-être aujourd'hui montré leurs limites. « La laïcité peut ouvrir les individus, leur offrir un espace où se débarrasser des surdéterminations identitaires qui font barrage à l'expression de la liberté individuelle ». Or, l'expérience turque, si l'on veut bien abandonner le schéma classique d'une France prise comme modèle et d'une Turquie toujours analysée en termes de retard ou de déficit, montre que la laïcité est un principe plus complexe que celui porté par « l'idéal français », qu'il se transforme dans le positionnement de la République vis-à-vis de l'islam public. Dans les années 1980, la question du foulard en Turquie était une première interrogation sur une laïcité vécue comme autoritaire, « musclée », destinée à contrôler l'islam. Cette question s'est posée en France plus tard, avec l'interdiction là aussi du port du voile dans les écoles, et qui peut se résumer ainsi : doit-on donner la priorité aux libertés individuelles ou au principe de la laïcité ? Cette dernière, en Turquie, a dès le départ été un vecteur de modernisation, d'occidentalisation, instituant un mode de vie et une société

mixte où les femmes, au cœur de ce projet « civilisateur », gagnaient leur place dans l'espace public. C'est ce même thème qui a été repris récemment en France où la loi a adopté aussi ce ton didactique, loi « nécessaire pour s'initier au mode de vie français ». Deuxième similitude où la Turquie montre une certaine avance sur la France : dès 1923, le républicanisme kémaliste présente un versant féministe, où la question de la femme est centrale dans la définition de la laïcité. Ce n'est que récemment en France que le féminisme s'est articulé avec le républicanisme, comme l'a montré la lettre adressée au Président de la République par des représentantes féministes lors de la querelle sur le port du voile dans les écoles. Troisième regard croisé sur les expériences turque et française ou comment la laïcité questionne et la définition de l'espace public. La question du voile en Turquie ne s'est pas posée seulement pour l'école et l'université, mais aussi pour d'autres lieux publics comme le Parlement, ou encore la cérémonie de la commémoration de la République. Devait-on là encore interdire le port du foulard aux députées ou aux femmes de députés ? Ce qui revient à poser la question de savoir si le Parlement « relève de la représentativité populaire, démocratique, ou de la loi de la République ».

La rencontre entre la République et l'islam public a modifié notre compréhension de la laïcité, notre définition des frontières entre espace public et espace privé. Or, l'Europe peut-elle nous aider à surmonter la tentation des crispations identitaires ? « Aujourd'hui, entre l'Europe et l'Islam, il y a cette proximité que j'ai appelée interpénétration. Le multiculturalisme pacifique ne me semble pas être une solution pertinente pour résoudre cette interaction qui ne se fait pas sans étincelles, heurts et violences. Celle-ci a néanmoins le mérite d'ouvrir le débat sur les valeurs de notre démocratie, d'où l'importance de privilégier le dialogue entre la France et la Turquie, entre l'Islam et l'Europe ».

Le philosophe Jean-Louis Schlegel souhaite revenir sur le cas français et montrer le rôle essentiel qu'a joué l'Eglise, l'Eglise catholique, dans la rencontre entre République et religion. Il pose ainsi la question de savoir pourquoi, cent ans après la loi de 1905, imposée dans un climat de violence morale et verbale, l'Eglise catholique accepte, approuve, « dit du bien » de la laïcité. Premier point : si l'on parle souvent de l'émancipation du politique vis-à-vis des religions, l'inverse est aussi vrai. « Au fond, la laïcité a rendu un grand service à l'Eglise en lui donnant sa liberté par rapport à l'Etat ». Pour Jean-Louis Schlegel, la laïcité signe la fin des compromissions de l'Eglise avec la raison d'Etat, avec ses violences ou ses mauvaises actions. Elle lui donne aussi la liberté, en bonne démocratie, de le critiquer publiquement. Deuxième point : si la laïcité a signifié une perte de moyens financiers, l'Etat ne subventionnant plus aucun culte, et donc un appauvrissement réel de l'Eglise, elle a

néanmoins permis à celle-ci « de sortir d'une religion de fonctionnaires, de s'engager dans une sorte d'obligation de créativité, de vitalité, et donc dans une sorte de défi positif ». Enfin, la laïcité, en refusant de reconnaître le fait historique (la France, fille aînée de l'Eglise), a imposé le pluralisme religieux et obligé l'Eglise à reconnaître que personne ne peut vivre sans connaître le Dieu des autres, ce qui est aujourd'hui d'une brûlante actualité dans la mondialisation que nous connaissons. S'il y a frictions désormais entre l'Etat français laïc et l'Eglise catholique, c'est que cette dernière s'arrange difficilement de la célèbre formule de Victor Hugo, « l'Etat chez lui, l'Eglise chez elle », ou de ce que l'on appelle parfois la « laïcité d'indifférence », autrement dit une « neutralité négative ». Que l'Eglise revendique un rôle citoyen, d'affermissement moral ou social, et le « camp laïc » la suspecte derechef de ne pas respecter le fait laïc, c'est-à-dire « la laïcité très séparatrice, très rigoureuse établie en 1905 ». En conclusion, on peut dire que ce n'est pas la laïcité qui est perçue comme un danger par les Catholiques, mais les évolutions de la société, « les avancées absolument incontrôlables, imprévisibles, incontournables de la sécularisation » devant lesquelles l'Eglise catholique est extrêmement perplexe et très largement sans réponse.

Le sociologue Ferhat Kentel aborde le thème de la rencontre entre République et Islam dans la continuité de la table-ronde consacrée à « République et pluralités ». Il souligne, lui aussi, le passage d'un « tout structurel » à un « tout culturel », accéléré par la chute du Mur de Berlin et caractérisé par la recherche d'une nouvelle référence, d'une « maison », tout aussi totalisante que celle qui l'a précédée. « Dans les deux cas, il s'agit de fictions, de concepts, de discours de pouvoir qui orientent les individus, les obligent à se produire ou se reproduire dans des catégories classificatoires ». En prenant l'exemple de la Turquie, Ferhat Kentel montre comment, pour exister dans la structure nationale moderne, les individus ont tenté de trouver leur place en se référant à des communautés dont la première était l'islam. Celui-ci, devenu une sorte de protection ou de tactique de contournement de la stratégie nationale, montre comment la sphère privée est utilisée contre l'emprise de la sphère publique. « La sphère privée est un monde rempli de tactiques de survie et de résistance qui, consciemment ou inconsciemment, tentent de se frayer un chemin à travers la sphère publique ». D'où la nécessité, en suivant là les propos de Nilufer Göle, de remettre en question les frontières entre ces deux espaces, privé et public. Ce qui vaut aussi pour la laïcité qui veut ou permet que chacun se présente de façon neutre dans l'espace public. Pourquoi se dénuer de ses racines, de ses sources, de ses références culturelles, ce qui fait la richesse de l'individu, pour contribuer au débat – si la sphère publique est bien un lieu de débat – ? Pourquoi ne pas privilégier « l'entre-deux, un lieu qui amalgame, qui mélange les choses » ?

Dans ce sens, si l'on veut bien problématiser à nouveau le concept de République comme espace neutre, rationnel et homogène, on peut envisager une laïcité et une sphère publique plurielles.

Ali Bulaç, sociologue, commence par faire un éloge de la laïcité « qui a donné à chacun la liberté de choisir sa religion, de développer des interprétations et des pratiques différentes, voire contradictoires ; qui a permis à la science et à la recherche de s'émanciper de la scolastique et du dogme... ». La laïcité, pour le monde musulman, ne devient problématique que dans la mesure où on la confond avec le sécularisme qui réduit la vie humaine à l'ici et maintenant, la prive de toute notion d'au-delà et de sacré. La grande différence entre la France et la Turquie, c'est que dans le premier cas, l'Etat s'en est pris à l'Eglise, dans le second, à la religion elle-même. « L'Etat turc, en adoptant les principes de la laïcité, a cherché en vain une figure d'altérité. Faute de clergé ou d'église à combattre, il a dénoncé l'islam comme cet autre ». Le conflit n'a donc pas opposé en Turquie la mosquée et l'Etat, mais le positivisme et la religion, ce qui constitue un obstacle à la démocratisation. L'Etat ayant pris en quelque sorte la place de l'Eglise, il contrôle la quasi-totalité de l'espace public et de la vie sociale, devenus ainsi « sans religion ni langue, silencieux et incolores, germes de toutes les violences ».

Bekir Karliga, professeur de théologie, conclut cette cession en dressant un parallèle entre la laïcité et la religion. La première peut prendre une forme « radicale, doctrinaire, jacobine, voire totalitaire ; elle peut aussi être libérale, tolérante, ouverte au changement. Cette même dualité existe pour la religion ».

4 – Le libéralisme et la globalisation en question

Intervenants : Asaf Savas Akat, Monique Canto Sperber, Mehmet Altan, Eser Karakas.

Modérateur : Orhan Güvenen.

L'économiste Asaf Savas Akat se défend de toute approche morale pour aborder la question de la mondialisation. Il rappelle que celle-ci est vécue, de manière « invisible », par les citoyens de nombreux pays développés qui sont autant de consommateurs soucieux d'acheter des produits au meilleur prix sans se préoccuper de leur pays d'origine. À ce niveau, tout le monde est pour la globalisation car elle enrichit d'un côté les consommateurs de certains pays et, de l'autre, les pays producteurs. Pourquoi, dans certains pays comme la France, on observe une forte réaction contre ce processus de globalisation ? Tout changement suppose une transition qui peut être plus ou moins difficile avec, à court terme, ses gagnants et ses perdants. Le faible coût de main d'œuvre des Chinois ou des Turcs satisfait le consommateur, mais non l'ancien producteur des pays développés, qui se retrouve au chômage. C'est dans la tension entre Etat-nation, politique sociale et globalisation que se pose le véritable problème face auquel il n'y a que trois alternatives. La première est d'accepter la logique de marché et de sacrifier la politique sociale, ce que l'on appelle en France le néolibéralisme. La seconde, qui est un dépassement de cette tension, est de lutter contre les effets négatifs de la mondialisation économique par une mondialisation de l'instance politique, une sorte de fédéralisme selon Dani Rodrik, et dont l'Union européenne est un exemple régional. La troisième, enfin, est de sortir du système mondial et de faire accepter les conséquences de ce choix aux consommateurs. Il est vrai néanmoins qu'il existe une asymétrie entre pays, pauvres ou riches, entre la Turquie et la France par exemple, face à cette période de transition dont les coûts, à court terme, sont nuls pour le premier, beaucoup plus élevés pour le second. Mais, à long terme, « le marché est la seule solution ». L'ancien ordre mondial donnait la priorité au politique, à la redistribution, ce qui était possible dans l'espace clos de l'Etat nation. « Désormais, pour améliorer la répartition des richesses, il est nécessaire d'augmenter la productivité de ceux chez qui elle était faible ». En repensant le mode même d'éducation, « il est possible, à travers la productivité, de retrouver une certaine forme d'égalité éthique. Soit, pour illustrer ce propos, il faut remplacer les états qui donnent des poissons aux pauvres par des états capables de leur apprendre à pêcher ». Autrement dit, il ne faut pas reconduire une certaine division internationale du travail en invoquant la fin du travail manuel tout en « condamnant » une partie importante de la population mondiale au seul capital de ses bras.

C'est en apprenant à celle-ci à « travailler aussi avec la force de son cerveau » que l'effort manuel peut redevenir une source de richesses.

Eser Karakas, économiste, va dans le même sens qu'Asaf Savas Akat. Il est peu sensé, selon lui, d'accorder une quelconque valeur normative au processus de globalisation qui, très étroitement lié à l'évolution des communications et des technologies, est irréversible. Ce constat posé, on peut se demander ce qui rend possible un tel questionnement éthique sur la mondialisation. Non sans humour, Eser Karakas rappelle les débats dans les années 1920 entre trotskystes et stalinistes, qui portaient sur les conditions - possibles ou non - de réaliser le socialisme dans un seul pays. Le libéralisme, aujourd'hui, ne peut plus valoir à l'intérieur d'un seul état. Il est la libre circulation des biens, des services et du capital à l'échelle mondiale. Or, comment cette réalité peut continuer à se conjuguer à l'avenir avec cette autre réalité qui est la coexistence de pays à hauts salaires et d'autres à bas salaires, de pays à haute protection sociale et d'autres où elle n'existe pas ? « La viabilité du système dépend de la capacité d'acceptation par les pays d'un certain ajustement ». Il semble que, contrairement à l'Angleterre, la France échoue à le faire comme l'a montré son refus de la directive Bolkenstein, très directement impliquée dans le rejet français de la Constitution européenne. Or, « dans le monde globalisé où nous vivons, jusqu'à quand certains pays pourront refuser de prendre place dans cette mise en commun du travail ? ». Il est vrai que le monde n'a pas su produire jusque-là des institutions à hauteur du processus de globalisation. L'ONU, la Banque Mondiale, le FMI sont des organisations où les Etats-nations sont encore les acteurs principaux. « Cette ère est révolue. Le problème essentiel du XXIème siècle sera celui que soulève le bien public mondial. Qui décidera, financera ? ». Personne n'a pour l'instant de réponses.

Pour la philosophe Monique Canto-Sperber, « la mondialisation a eu lieu », d'une manière peut-être moins forte que la précédente, celle réalisée entre les pays développés avant la Seconde Guerre Mondiale. « Mais si l'internationalisation des échanges et des services est une sorte de mouvement implacable dont on peut espérer qu'il contribue à l'amélioration de la situation mondiale, il n'en reste pas moins que cette dernière mondialisation est encore entachée de difficultés, de paradoxes et de contradictions ». Première remarque : contrairement à ce que l'on peut penser, elle n'impose pas un modèle économique unique auquel les entreprises devraient se soumettre, mais laisse paradoxalement à celles-ci une certaine autonomie dans leurs choix, une marge de manœuvre qui a une grande importance. Deuxième remarque : elle a entraîné une mondialisation culturelle qui, elle aussi, est paradoxale. On assiste ainsi à ce phénomène tout à fait particulier qui « consiste en

l'utilisation à peu près universelle des derniers produits de la technologie sans que les valeurs (libre pensée, ouverture, contestation...) qui sont censées soutenir l'idéal rationaliste qui a permis leur mise au point se diffusent de la même façon dans le monde ». Dernière remarque : mondialisation et uniformisation ne se font pas forcément dans la paix des esprits et la coexistence pacifique. L'inverse est beaucoup plus vrai : plus le monde devient commun, plus s'exacerbent les forces d'affirmation identitaires, ce dont Raymond Aron avait eu l'intuition dans *Paix et guerre entre les nations*.

En conclusion, on pourrait dire que la mondialisation est une bonne chose à condition d'être accompagnée par des régulations qui évitent que les inégalités mondiales s'accroissent et qu'une partie du monde se trouve reléguée dans une pauvreté de plus en plus grande. Il existe déjà des organismes internationaux, tel l'OMC et son pouvoir de sanction ; ou encore l'Union Européenne qui crée elle aussi une certaine forme de régulation. La question reste de savoir de quelle manière ce système de régulation mondiale, composé aujourd'hui d'une très grande disparité de normes, va s'articuler, de quelle façon les normes environnementales qui s'imposent désormais, les normes sanitaires nécessaires face aux menaces de pandémie vont pouvoir se conjuguer avec les normes commerciales, financières ou comptables. Un travail d'articulation, « clé de la gouvernance mondiale », qui ne peut se faire sans une remise en cause du rôle traditionnel de l'Etat, celui-ci ayant perdu la maîtrise de son économie et de son territoire. Un travail qui ne peut se faire non plus sans remettre en question la notion de frontière telle que les Etats-nations du XIXème siècle l'ont définie. « Ne faut-il pas introduire une notion plus souple, qui reprenne celle qui avait cours dans le monde antique ? » En renonçant au modèle d'une frontière « ligne de démarcation » pour lui préférer celui, plus souple, de « confins », de « zone de transition », on se rapproche d'une conception géostratégique du monde où l'Europe a vocation d'exister comme « bloc », d'inclure la Turquie comme une partie de l'Afrique du Nord, renouant ainsi avec le monde gréco-romain. Pour Mehmet Altan, économiste et écrivain, toute crise exprime « la non viabilité de la situation précédente », et la crise engendrée par la mondialisation est, selon lui, « une bonne chose ». Le libéralisme contemporain a ceci de particulier, les modes de production s'étant répandus partout dans le monde grâce aux technologies de l'information, qu'il donne au cerveau humain une valeur bien supérieure à ce que pouvait donner hier la terre, le travail manuel ou le capital. A preuve, le succès d'un Bill Gates, synonyme « d'un changement d'ère et de la fin des anciens modes de production » . Or, cela suppose aussi bien des renoncements qu'il est parfois difficile d'accepter. « Dire à une personne ayant l'habitude de travailler à la force de ses bras, vivant par le biais d'appartenance nationale ou religieuse, qu'il doit

désormais passer à une production cérébrale et partager les mêmes valeurs que les 6 milliards d'individus vivant sur la même planète n'est pas chose facile ». Malgré ces difficultés, en regardant d'où vient l'humanité et vers où elle se dirige, ce processus peut engendrer « à l'encontre des pessimistes qui n'ont jamais pu réussir quoi que ce soit » des conséquences positives qu'il est difficile de percevoir aujourd'hui. Si l'on veut bien constater que la notion d'Etat-nation appartient désormais au passé, « qu'il est possible de dépasser la manière dont il nous a façonnés, de dépasser donc notre turcité et francité, revenir sur ses origines et ses préférences ne relève pas d'une question de culture à défendre avec jalousie, mais d'une façon d'être au monde qui n'est pas paradoxale dans le contexte de la mondialisation ».

5 – Vers quel modèle européen ?

Intervenants : Tulin Bumin, Ali Yasar Saribay, Fuat Keyman, Giovanni Grévi, Franck Debié.

Modérateur : Alexandre Adler

Selon l'historien et politologue Alexandre Adler, il est erroné de rabattre le projet européen qui, à l'avenir, sera « coextensif à ce continent », à un seul et simple grand marché. Pour s'en convaincre, il suffit de comparer l'Union à des constructions rivales comme le NAFTA ou ALENA où les accords passés ne sont accompagnés d'aucun mécanisme d'arbitrage, d'aucune institution commune ou de tentative de rapprochement des systèmes juridiques. « L'Europe est le premier espace juridiquement unifié, une innovation sans précédent qui s'accompagne d'une souveraineté des cours européennes sur les législations nationales et d'une évolution de celles-ci dans le sens des libertés publiques ». C'est bien cette Europe que veut rejoindre la Turquie, déjà profondément transformée par le projet d'adhésion. « Chaque fois que l'Europe progresse dans la conscience turque, chaque fois des problèmes ou des blocages qui semblaient insurmontables commencent à l'être ».

Pour la philosophe Tulin Bumin, les vraies raisons d'adhérer à l'Europe ne sont ni culturelles, ni essentialistes, mais politiques. « L'idée d'une Europe politique peut répondre à cette anxiété que nous éprouvons devant ce phénomène de mondialisation qui emporte le monde entier, y compris l'Europe et la Turquie, dans un processus sans sujet, sans finalité, comme dans un avion sans pilote ». Si la Turquie veut aujourd'hui rejoindre l'Union Européenne, c'est pour s'articuler au monde, pour élargir ses capacités d'action, retrouver un pouvoir d'agir ensemble sur un destin commun. Les Etats-Unis, puissance par excellence dans le monde, subissent eux aussi ce processus qui exclut le politique au profit de l'économie. La guerre en Irak est l'exemple le plus frappant de cette puissance qui s'applique au monde, « une politique de la puissance sans finalité, sans aboutissement espéré, participant ainsi à ce processus sans sujet ». Rejoindre l'Europe, pour Tulin Bumin, est la voie la plus réaliste pour élargir les capacités de l'action politique si l'on veut bien dans un même temps s'accorder sur le fait d'abandonner le repère national comme seul moyen d'atteindre ce but. « Ce n'est pas par un geste réactif, par un retour vers le national que nous pourrions remédier à ce processus sans sujet qu'est la mondialisation, mais en inventant d'autres formes de gouvernance ».

Le politologue Ali Yasar Saribay part d'un double constat : si le sentiment est largement partagé que l'Europe voulue n'a pas encore été réalisée, personne ne doute néanmoins de l'avenir du projet européen. L'Europe dont on débat a trois futurs possibles : une Europe « puissance mondiale », une Europe dont l'idéal est de défendre les droits de l'homme et la

démocratie, une Europe enfin dont l'objectif est de renforcer les Etats-nation en son sein. À regarder les 150 dernières années où le nationalisme a été « l'élément ayant déterminé le destin de l'Europe », on peut penser que la première hypothèse gardera toute son importance. Cependant, « la notion de citoyenneté post-nationale que l'on a pu évoquer est une fiction ». Pour ce politologue, l'idée d'unité suppose que l'on parle d'individus sans tenir compte de leurs liens avec les structures d'autorité, la vie politique et publique qui les lie à une société donnée, avec leurs liens historiques et culturels. Comment concevoir, à partir de cette mosaïque de plus de vingt cultures différentes, une identité post-nationale commune et conséquente ? « Les obstacles à la construction d'une identité européenne viennent des contradictions propres à l'Europe ». On parle ainsi d'un héritage culturel et spirituel qui pourrait faire socle, « un héritage où se côtoient la philosophie grecque, le droit romain, le christianisme, l'humanisme et les Lumières ». Or ces principes n'ont-ils pas été déconstruits, l'un par Derrida, le suivant par Agamben, et les deux derniers par Althusser et Foucault ? Le second obstacle est celui des frontières et une certaine incohérence politique de l'Europe lors de l'élargissement à 25. L'Union a accueilli huit anciens pays communistes tout en continuant à discuter le cas turc (dont la démocratisation est en marche depuis longtemps) comme « si l'on préférerait le meilleur totalitarisme à la moins bonne démocratie ». Pour conclure, Ali Yasar Saribay rappelle les propos d'Edgar Morin sur les multiples visages de l'Europe et qu'à tendre vers l'unité, celle-ci prend peut-être le risque de se détruire.

Fuat Keyman, professeur de sciences politiques, souligne que l'Europe a vécu en 2005 deux événements historiques. Le premier fut le « non » français et hollandais à la Constitution, soulevant les questions de l'identité, des frontières, de l'avenir et de la gestion de l'Union Européenne. Le second événement fut, le 3 octobre, la décision d'ouvrir le processus de discussions de la candidature turque. Un événement là aussi historique car, dans la nouvelle ère ouverte avec les attentats du 11 septembre où la politique mondiale se limite aux notions d'amis ou d'ennemis, la Turquie est devenu un modèle alternatif « par ses réformes démocratiques, sa volonté d'évolution économique et sa capacité d'allier une identité musulmane à un régime séculier ». Si bien que l'Europe et la Turquie jouent l'une pour l'autre le rôle « d'extériorité constituante ». Dans cette sorte de dialectique de définition réciproque, Fuat Keyman évoque quatre points sur lesquels celle-ci peut jouer au bénéfice des deux parties : la question des frontières de l'UE, celle de son identité, celle de sa puissance dans un monde globalisé et enfin, la plus importante, la question de savoir comment l'Europe va répondre au déficit de démocratie interne qui explique, en partie, le « non » au référendum sur la Constitution. Il y a là un paradoxe qui repose sur le fait qu'à ses extrémités, l'Europe est

un facteur déterminant de démocratisation, alors qu'en son centre, il existe un vide, l'absence d'un espace public entre les institutions européennes et la vie des Européens. Au lieu de servir le discours populiste des milieux nationalistes, trouvant là l'Autre contre lequel se définir, la Turquie peut contribuer à éclaircir les questions essentielles que se pose l'Europe, à la condition néanmoins « qu'elle se montre capable de régler ses propres problèmes de démocratisation, en particulier vis-à-vis de ses figures internes d'altérité que sont les Kurdes, l'islam ou les femmes. Il ne peut donc y avoir d'influences réciproques avec l'Europe que si la Turquie avance selon les normes démocratiques afin d'instaurer une paix intérieure durable ».

Giovanni Grevi, chercheur à l'Institut d'études de sécurité de l'UE, relève pour sa part deux défis auxquels l'Union devra répondre dans les prochaines années : celui de la politique et celui de la diversité. On peut déjà avancer que, dans les dix dernières années, l'Europe est passée « d'un débat de caractère diplomatique à un débat où les opinions publiques sont fortement engagées ». Parler d'Europe, ce n'est plus entendre seulement l'économie et le droit, mais discuter aussi de la sécurité intérieure et extérieure, de la lutte contre le terrorisme, sujets qui sont au cœur du pouvoir décisionnel des états. Ce sont aussi des sujets qui fâchent, autour desquels se recompose le clivage droite/gauche et qui déplacent au niveau européen le débat politique et démocratique. Le « non » au referendum peut être interprété comme une crise de croissance d'une Europe plus politique. C'est sur ce point que l'on rejoint le défi de la diversité : une Europe à 25, demain à 30, après-demain accueillant la Turquie, pose la question de savoir comment respecter le « contrat européen, qui est aussi un contrat de solidarité, de cohésion sociale et économique, de politique redistributive ». L'enjeu crucial pour les institutions européennes sera de trouver un consensus, soit comment gérer le débat sur le choix politique européen et comment gérer la diversité. La solution ne viendra sans doute pas d'un nouveau grand projet constitutionnel, mais passera par des projets concrets et la démonstration qu'il est possible de répondre aux préoccupations des Européens. L'étape à franchir dans les deux, trois ou quatre prochaines années est « de rallier les opinions publiques nationales derrière une Europe qui se montre plus efficace, avoir ainsi une plateforme renouvelée de confiance politique, de sentiment d'appartenance à une communauté politique sur laquelle construire de nouvelles institutions capables de gérer une Europe avec la Turquie comme membre à part entière ».

Le géographe Franck Debié part du postulat suivant : « la transposition intégrale de l'acquis communautaire en Turquie au bout de dix ans ne suffira sans doute pas à créer le consensus populaire et démocratique pour leur intégration dans l'Union Européenne ». Selon lui, il sera

nécessaire que les Turcs se rapprochent d'une autre manière des sociétés européennes. Or, les pays membres ont déjà le plus grand mal à s'entendre sur la question du modèle, et du modèle social en particulier. Le « non » français et hollandais illustre ce refus de convergence, cette volonté de conserver plusieurs modèles sociaux. Si ce modèle n'existe pas et si, au-delà, la réflexion en termes de modèle peut s'avérer dangereuse, il reste néanmoins « des points communs qui sont les vrais défis pour la transition en Turquie, mais aussi pour l'avenir de la construction européenne ». Le premier, qui est une longue tradition dans l'histoire de l'Europe, repose sur le refus de la pauvreté. Celle-ci, loin d'être un état de nature, constitue un danger politique, un handicap pour la démocratie ; « une grande partie de l'énergie institutionnelle en Europe a été de lutter contre elle, ses effets et ses causes ». Il semble qu'il y ait là un consensus entre la Turquie contemporaine et l'Europe pour consacrer beaucoup d'énergie collective à combattre la pauvreté et la menace qu'elle fait peser sur l'avenir démocratique. Le deuxième point, une dimension importante du projet européen, pose l'affirmation, depuis Les Lumières jusqu'à l'Etat providence, de l'autonomie de l'individu par rapport à sa famille et à son groupe, de son émancipation acquise à la majorité lui permettant de faire ses propres choix affectifs, sociaux, économiques, sexuels. Une voie sur laquelle la Turquie peut rejoindre l'Europe. Le troisième point concerne la conscience qu'ont les Européens « qu'il faut payer le prix de la liberté ». La liberté politique comme la liberté économique ne sont pas des acquis mais le résultat d'un combat. Là encore il peut y avoir une convergence, qui va bien au-delà des traités, entre les chemins à parcourir par l'Europe et la Turquie : « allons-nous avoir des institutions qui feront durablement le pari de l'autonomie, de la protestation, de l'indépendance économique, de la libre entreprise ? » Ce défi est celui des années à venir.

Discours de clôture

Intervenants : Olivier Abel, Kenan Gürsoy

Le philosophe Olivier Abel fait cette remarque préliminaire : pour nouer les dialogues, il faut commencer par compliquer les débats, brouiller les cartes, exposer les dilemmes, les hésitations. Ne pas le faire, c'est aller vers une simplification dangereuse, le durcissement des arguments, le conflit, voire la guerre. Olivier Abel expose les deux raisons, « très personnelles », pour lesquelles il dit avoir besoin de la Turquie. La première est de rendre possible le fait de penser la démocratie européenne comme processus inachevé. « Nous sommes tous dans l'Europe et hors d'elle ». C'est là une question de philosophie politique : nous sommes en train de changer de régime politique au sens très large de ce terme. Le passage à l'Europe est beaucoup plus difficile qu'on ne l'a cru. Il y a là un moment de mutation, qui peut être dangereux, et qui est d'autant plus sensible qu'il s'inscrit dans une accélération et une mondialisation des échanges. Or, il n'est pas tenable, philosophiquement, de prôner un seul discours moralisateur sur une sorte de devoir d'ouverture. « Claude Lévi Strauss disait que nous avons parfois besoin d'être sourd. Une société a parfois besoin de fermeture, pour penser justement son ouverture ». Ce constat posé, Olivier Abel fait part de sa crainte de voir les démocraties occidentales le rester à l'intérieur « mais devenir tellement non démocratiques vers l'extérieur », ériger des murs de plus en plus lourds autour d'elles. Se profilerait ainsi cette image géopolitique « effrayante » avec un centre formé de démocraties libérales et protégé du reste du monde par un « blindage » de sociétés non démocratiques. L'Europe n'a pas à sous-traiter la question de ses frontières à la Turquie ou à d'autres pays ; elle doit au contraire l'intégrer en son sein, à la pensée démocratique européenne elle-même, accepter ainsi la conflictualité et non plus le seul consensus en son centre. L'Europe a aussi besoin de la Turquie pour lutter contre ce terrible besoin contemporain de simplification, à l'œuvre par exemple dans l'expression du *choc des civilisations* ; « pour compliquer aussi les cartes géopolitiques, brouiller les cartes des manichéismes qui se préparent ». C'est ainsi que loin de rabattre l'Europe sur un petit club chrétien, ou encore un espace aseptisé, vidé de toutes cultures et traditions philosophiques, il faut l'ouvrir au contraire à de nouvelles sources, la tradition musulmane par exemple, nourrir cette pluralité de traditions qui s'arc-boutent ensemble « pour faire un espace commun, un espace qui veut ensemble faire quelque chose ». La France comme la Turquie ont cette même fragilité, d'être encore trop majoritairement catholique pour l'une, sunnite pour l'autre. Elles ont toutes deux à travailler ce pluralisme

nécessaire à la créativité, à la construction d'une Europe à géométrie variable, « c'est-à-dire une Europe dans laquelle chaque membre pourra se sentir à la fois dehors et dedans ».

Pour le philosophe Kenan Gürsoy, la conscience occidentale est en crise pour cette raison sans doute qu'elle ne se pense pas « en marche ». Or, la conscience n'est qu'intentionnelle, elle construit des ponts, se constitue en chemin. Comment penser le désir d'Europe de la Turquie ? « Nous sommes en route depuis les steppes d'Asie, la pensée indoue, la philosophie iranienne, les profondeurs de l'Anatolie jusqu'en Europe ». Etre en chemin, emprunter des ponts d'où l'on voit ceux à qui l'on dit au revoir et ceux qui nous accueillent, s'y pencher pour regarder l'eau couler, c'est « comprendre que tout passe, que l'unité de sens se cache dans le mouvement ».