

**SOUS LA DIRECTION DE
MARIE-CLAIRE CALOZ-TSCHOPP**

**TEXTES DE
PINAR SELEK, AHMET INSEL ET ÉTIENNE BALIBAR**

VIOLENCE, POLITIQUE ET CIVILITÉ AUJOURD'HUI

LA TURQUIE AUX PRISES AVEC SES TOURMENTS

**PRÉFACE DE
MARIE-CLAIRE CALOZ-TSCHOPP**


L'Harmattan

Violence, politique
et civilité aujourd'hui

Sous la direction de
Marie-Claire Caloz-Tschopp

Textes de
Pinar Selek, Ahmet Insel et Étienne Balibar

Violence, politique et civilité aujourd'hui

La Turquie aux prises avec ses tourments

Colloque d'Istanbul, 7 au 11 mai 2014
« Violence politique, exil/des-exil
dans le monde d'aujourd'hui »

Préface de Marie-Claire Caloz-Tschopp

L'Harmattan

© L'Harmattan, 2014
5-7, rue de l'Ecole-Polytechnique, 75005 Paris

<http://www.harmattan.fr>
diffusion.harmattan@wanadoo.fr
harmattan1@wanadoo.fr

ISBN : 978-2-343-03036-4
EAN : 9782343030364

Remerciements

Nos remerciements aux auteurs, aux Editions L'Harmattan (Paris), aux Editions Galilée (Pars) et aux éditions Iletisim (Istanbul) pour leur appui à ce petit livre en langue française et en langue turque qui se veut un instrument de préparation et de travail pour les participant.e.s au réseau de lecture et au colloque international d'Istanbul. Nos remerciements à tous les appuis à ce projet.

Préface

Que peut nous apprendre la Turquie à propos de la violence, de la politique et de la civilité ?

Marie-Claire Caloz-Tschopp,
dir. de programme, vice-présidente du Collège
International de Philosophie, Genève-Paris

Ce petit livre est édité **en langue française et en langue turque** à l'occasion d'un colloque international à Istanbul du 7 au 11 mai 2014, *Violence politique, exil/dés-exil dans le monde d'aujourd'hui* organisé par le Collège International de Philosophie (CIPh), en collaboration avec l'Université de Galatasaray, l'Institut Français à Istanbul, d'autres partenaires institutionnels et de la société civile (voir listes et programme site exil-ciph.com).

Il réunira des chercheuses et chercheurs en philosophie, en sciences humaines et sociales de plusieurs nationalités, lieux, continents, générations. Le colloque se consacrera à une réflexion sur la politique, la violence, la civilité contemporaine dans ses dimensions politiques, philosophiques et anthropologiques, en s'efforçant de réunir une diversité de questionnements, d'expériences et d'approches et de les rapporter aux enjeux de l'actualité locale, européenne et d'autres continents.

Le colloque est ouvert à tout public. Il est gratuit. Les soirées auront lieu des débats publics où sont invités les gens d'Istanbul et

d'ailleurs¹. Un débat public avec Etienne Balibar aura lieu le dimanche matin au Gesayir Café, en ville d'Istanbul avec la société civile. La philosophie appartient à tout le monde. Les travailleurs intellectuels, les créatrices et créateurs ne se trouvent pas forcément dans les Universités. Ils sont actifs et pourtant trop souvent invisibles. Nous désirons mettre en contact et en débat la recherche, la réflexion de la « société civile », la pédagogie et l'organisation pratique, dont la traduction simultanée en turc et en français des interventions du colloque et des débats.

Le choix d'Istanbul, ville cosmopolite de Turquie avec ses détroits, ses mers aux portes de l'Europe et de l'Asie est important. Dans une géopolitique qui se redéfinit dans la globalisation, la Turquie vit un moment de turbulence propice à des observations attentives. C'est un lieu symbolique, académique, politique d'un grand poids historique et culturel, civilisationnel, pour réfléchir à partir du travail philosophique d'Etienne Balibar et aussi d'autres textes. L'Europe est tentée par le repli. À partir de nos expériences diverses, il s'agit d'échanger entre travailleurs académiques et membres de la société civile sur place et à distance, des travaux, de questionnements sur la violence, la politique et la civilité.

Quels sont les liens, les résonnances entre une situation actuelle locale, européenne, globalisée ? Les formes de violence de « basse intensité » ou alors « extrêmes » sont multiples et variées. On en fait l'analyse à partir de la place des femmes, des minorités, des politiques de libertés publiques, du rapport capital-travail-technique, du droit d'asile, de la migration, de l'intégration, des politiques publiques (santé, éducation, recherche, travail, chômage, vieillesse, sécurité, services, etc.)

L'exil et le dés-exil évoqués dans le colloque sont à la fois la réalité et la métaphore de la situation de millions de citoyennes et de citoyens de Turquie, de gens dans le monde, peut-être de nous tous, exilés dans la grande transformation du monde d'aujourd'hui. Pour construire une vision globale de nos vies, lutter contre l'apartheid, la fragmentation, la précarisation, grâce à un

¹. Tous les débats sont enregistrés par l'association « SavoirLibre », Lausanne et les Actes seront publiés et mis en ligne. Le débat du dimanche matin sera aussi mis en ligne, édité par les éditions Metis, Istanbul.

déplacement physique et épistémologique à Istanbul, nous pouvons tirer des fils entre des situations emblématiques de violence. Dans le changement de paradigme, il nous faut affronter la complexité, le non-savoir, les limites de nos outils théoriques et pratiques.

Ce petit livre est un instrument de travail collectif très accessible. Il s'adresse à un large public appelé à lire, à débattre de matériaux pour préparer la rencontre internationale d'Istanbul. Lire des textes de recherche en sciences sociales, en pratiques de terrain (textes de Pinar Selek, Ahmet Insel,) de philosophie politique (texte d'Etienne Balibar), n'est pas réservé à des spécialistes, à une élite institutionnelle. Elle intéresse et concerne tout le monde. Le savoir est appelé à sortir de ses frontières instituées, à se démocratiser, à être réapproprié. À être reconnu quand bien même il est souterrain, précarisé. Il y a aujourd'hui une soif de connaître, de comprendre, de réfléchir, de parler, d'interpeller.

Sa version papier et sa mise en ligne visent une large diffusion pour rendre accessibles des textes de **Pinar Selek, Ahmet Insel, Etienne Balibar**. L'édition conjointe des éditions de l'Harmattan (à Paris) et des éditions Iletisim (en Turquie) permet une participation au débat à la fois local, européen, intercontinental. Le fait de croiser des recherches interdisciplinaires (philosophie, sciences humaines et sociales) et les questionnements de la société civile par l'organisation expérimentale d'un réseau de lecture diversifié auquel toute personne intéressée peut participer depuis Istanbul, Ankara, Diyarbakir, Paris, Genève, Lausanne, Bogota, Concepción, Bangui, Venise, Madrid, etc. C'est l'objectif central du colloque international. Les travaux, et les autres matériaux de préparation du colloque et le programme sont mis en ligne : **exil-ciph.com**. Le livre le sera aussi dans les deux langues.

Que peut nous apprendre la Turquie à propos de la violence, de la politique et de la civilité ? Nous avons besoin de comprendre les paroles, les silences, les gestes, l'espoir, la tristesse, l'endurance des manifestants de la place Gezi, de la place Taksim et aussi d'autres manifestations antérieures de femmes, de minorités, pour la mémoire (Arménie), de travailleuses et de travailleurs, d'artistes, de citoyennes et de citoyens. Que nous disent-ils ? Nous avons besoin de comprendre pourquoi nous avons envie d'aller les voir, les connaître, parler avec eux. Nous avons

besoin de comprendre comment les ambivalences, les ambiguïtés, les attermoissements, les hypocrisies autour de la participation de la Turquie à l'Union européenne rejoignent des mouvements profonds, séculaires de la société turque (ce qu'explique bien Ahmet Insel dans son texte) qui s'inscrivent dans des habitudes, des compromis, des blocages, des reculs, des tâtonnements de la politique où tente de se construire une citoyenneté fragile dans la globalisation.

Schengen, Dublin, Frontex, Lampedusa... Parc Gezi, places Taksim, Tahrir, Syntagma, Tian'anmen, Tlatelolco, de Mayo, Maidan Nezlejnosti, Yitzhak Rabin.... Autant de lieux, noms emblématiques des conflits et de l'invention politique des multiples actrices et acteurs des sociétés civiles dans le monde.

En Turquie, depuis longtemps, les femmes sont des malaimées de la République. En Turquie, depuis longtemps le génocide arménien de 1915 interroge d'autres négationnismes et amnésies, et surtout celles de la « question » kurde qui concerne directement 20 % de la population et la politique dans son ensemble. Le déni kurde s'est traduit par une guerre civile, une mobilisation massive et un appel à un changement de paradigme politique allant bien au-delà des « critères de Copenhague ». Les citoyennes et les citoyens vivent tous les maux de la guerre qui, bien que concentrée à l'est de la Turquie, s'expriment dans tout le pays à de multiples niveaux de la société. Que l'on repère aussi en Europe et ailleurs. Il n'est pas facile d'entendre, de parler, de débattre dans le bruit des armes et les cris, l'autoritarisme des partisans de la force. Nous avons besoin de comprendre l'évolution des mobilisations des années 1980 - et avant - qui continuent aujourd'hui malgré la répression. Il existe de nouvelles perspectives du débat à explorer.

Nous avons besoin de comprendre que la multiplicité des frontières sanitaires, mentales, administratives, policières, linguistiques, culturelles s'inscrivent dans des pratiques violentes d'apartheid structurel et dans les vicissitudes de la « transition démocratique » s'affrontant à l'Etat jacobin, comme l'a souligné Semih Vaner et le rappelle Ahmet Insel. Les murs en béton sont la face matérielle visible de frontières invisibles dans l'inconscient sociopolitique. « Les frontières sont faites pour être subverties » comme dit Jacques Rancière. Elles sont faites pour être déplacées

dans un espace public où les places publiques dans les villes de Turquie et du monde prennent un sens nouveau pour les manifestants.

Travailler en deux langues (française et turque) en ne méconnaissant pas les autres langues pratiquées ou alors opprimées, ouvre l'imaginaire sur la multiplicité, les intraduisibles des langues, l'exigence de traduction², en Turquie, en Europe, en France, en Suisse, dans la République démocratique du Congo, au Brésil, Guangxi, Brisbane, etc. La richesse cosmopolite de la Turquie fait partie de l'héritage culturel européen, de la cartographie mouvante d'une Europe qui se cherche. Une Europe appelée à se déplacer dans la géopolitique du monde pour pouvoir apprendre à reconnaître son histoire coloniale, impériale et prendre connaissance de ses nouveaux visages. La Turquie, dans sa diversité, c'est nous. Nous, dans notre diversité souvent déniée, c'est la Turquie. Nous rêvons de construire un monde commun ouvert à l'altérité, à la justice, au *droit d'avoir des droits* (Arendt), à *l'égaliberté* (Balibar). Cela suppose relation, repérage des intraduisibles, apprentissage des conflits, conversion de la violence, traductions multiples, rencontres, débats, pratiques partagées.

Violence, politique et civilité aujourd'hui ? Réfléchir aux formes de violence contemporaines souvent extrêmes pour ne pas céder aux sombres démons dans une période d'incertitude, de danger de repli, de haine, de tentation d'usage de la force, suppose un travail de mémoire sur l'histoire de longue durée, ses schémas fondamentaux identitaires, sécuritaires, autoritaires, ses résistances au changement et aussi ses moments de rupture vers l'exploration de brèches ouvrant l'horizon des possibles en refusant de céder à la « violence extrême », selon le concept d'Etienne Balibar à débattre.

Violence, Politique et Civilité, suppose de ne pas restreindre le débat sur la civilité à la situation de banlieues de l'Hexagone, mais de considérer le concept sous un angle nouveau, élargi, dans ce que

² Voir à ce propos notamment, Cassin Barbara (dir.), *Vocabulaire européen des philosophies*, Paris, Seuil/Robert, 2004, dont il faut espérer un élargissement au turc et à d'autres langues de Turquie.

Etienne Balibar appelle les nouvelles conditions de possibilité de la puissance politique qui appartient à toutes et à tous. Ou si l'on veut, repérer les entraves objectives et subjectives qui les mettent en danger. Repérer ce qui rend des sauts qualitatifs possibles dans la politique et la pensée intime et collective.

Pinar Selek, Ahmet Insel amènent des éléments concrets et théoriques de réflexion à partir de la réalité de la Turquie. Etienne Balibar partage des questions philosophiques pour lancer la réflexion.

Pinar Selek, à partir d'un inventaire des formes de domination - patriarcat, capitalisme, anthropocentrisme, hétérosexisme, nationalisme -, d'une observation de difficultés, des avancées des luttes sociales en Turquie, fait part d'une réflexion venue des luttes antimilitaristes et féministes, sur le changement de répertoire de la politique apporté par le féminisme dans un régime autoritaire. *Qu'apporte le féminisme aux luttes des mouvements sociaux et aussi aux théories du pouvoir révolutionnaire ?* Son objectif est de reformuler la question de la liberté, par une approche critique des théories existantes à la fois globale et cohérente.

Ahmet Insel, apporte un regard prospectif sur l'autoritarisme, la violence et ses anciens démons. Il pose deux questions : *y a-t-il une sortie de l'état de transition où règne une démocratie aléatoire vers un régime de démocratie consolidée ? Comment arrive-t-on à dépasser la dynamique d'avancée et de recul synchroniques qui s'inscrit dans la très longue durée et qui finit par représenter l'état normal ?* Ces questions interrogent les théories politiques sur la transition « démocratique » et mettent en cause l'universalité du modèle démocratique. *Comment comprendre que la Turquie vit un état politique de « transition » depuis le XIX^e siècle ? Quel régime politique s'invente dans les turbulences aujourd'hui ?*

Etienne Balibar, en guise d'ouverture à son livre *Violence et Civilité*³, formule quelques questions à débattre. Il entre en matière par une citation de Jacques Derrida : « la non-violence est en un sens la pire des violences ». Il s'interroge sur l'équivocité des

³. Le livre d'Etienne Balibar, *Violence et Civilité*, Paris, éditions Galilée, 2010, est la référence avec d'autres textes, des réflexions du colloque d'Istanbul. Ce livre est en train d'être traduit en turc (éd. Iletisim).

figures de la violence et sur l'équivocité de la politique lorsqu'elle est confrontée à la violence. Sa réflexion sur la violence individuelle et collective tourne autour d'un embarras, quelque chose de l'ordre de l'indépassable. Impossible d'éliminer la violence. *On ne sort pas de la violence, alors que faire et comment la penser, la convertir, la traduire en pratique politique sans lui céder ?* Il énonce quatre embarras au cœur de la réflexion sur le rapport entre politique et violence pour élaborer une politique « d'anti-violence » par une confrontation « avec l'élément d'irréductible altérité qu'elle porte en elle ».

Nos remerciements vont spécialement aux éditions Galilée (Paris) qui ont autorisé la reprise du premier chapitre du livre d'Etienne Balibar, *Violence et Civilité*, pour la présente édition. Nos remerciements vont aussi aux éditions l'Harmattan (Paris) et aux éditions Iletisim qui permettent l'édition et la mise en ligne rapide des textes en langue française et en turque. Ces deux partenaires du projet Istanbul, avec d'autres, participent au travail d'appui et de solidarité indispensables à une telle aventure. Nous les remercions.

Istanbul, Genève, Paris, janvier 2014.

Les luttes cloisonnées contre la pieuvre : les luttes anti- militaristes et féministes en Turquie

Pinar Selek

La nature de la quête de liberté, ses cibles, les moyens et les outils conceptuels qu'elle se donne, tous ces paramètres fluctuent en fonction de la lisibilité de la société. Dans toutes les luttes pour les libertés, menées depuis des siècles, on s'est toujours focalisé sur l'abolition de telle ou telle domination et, en dépit de certaines émancipations, on n'a pas vraiment abouti à une réelle liberté. Face à toutes les formes de domination — patriarcat, capitalisme, anthropocentrisme, hétérosexisme, nationalisme — au discours uniforme, aux valeurs et aux identités similaires, la quête de liberté nécessite une approche cohérente et globale, ainsi que des contre-pouvoirs adéquats à l'enchevêtrement des pouvoirs.

L'espace des luttes sociales en Turquie, en présentant une pluralité d'expériences, donne maintes occasions d'observer les mouvements contestataires entre interdépendances, tensions et influences réciproques. Au sein de cette complexité, l'antimilitarisme et le féminisme sont à l'ordre du jour depuis peu. En raison des contradictions dues à la structure sociopolitique de la Turquie, une ébauche de prise de position apparaît dans le pays même si elle est encore balbutiante.

Évoqué depuis moins de trente ans en Turquie, l'antimilitarisme est, dans le monde, un concept de ces cinquante dernières années. Dans cette période, se démarquant des théories socialistes et anarchistes du vingtième siècle, il s'est affirmé avec l'ambition d'incarner une revendication cohérente de liberté. Un

autre combat de liberté est le féminisme qui s'est imposé en se dissociant des théories dominantes. Il a toujours affiché la volonté de développer une politique de libération pour les femmes et pour tous les êtres avec qui elles tissent des relations. Mais comment cette ambition s'est-elle reflétée dans la vie politique, en Turquie, et autour de quels axes le mouvement féministe a-t-il incarné cette conception de la liberté ? Quelle a été l'influence du positionnement envers le militarisme sur la réflexion et sur la politique du mouvement féministe ? Cet article se donne comme objectif de réfléchir sur ces interrogations.

Le militarisme détruit les fondements de la liberté

La domination est la pérennisation des violences individuelles au sein des relations sociales qui fonctionne comme « une stratégie ». De ce point de vue une définition de la domination apparaît : une stratégie de violence institutionnalisée.

Bénéficiant d'une situation privilégiée, des individus peuvent infliger à autrui ce qu'ils ne voudraient qu'on leur impose, car les êtres sont alors perçus comme différents et hiérarchiquement inférieurs. En conséquence, le critère de « ce qu'on peut infliger à une personne » est fourni par les convictions d'une autre personne, en l'occurrence l'opresseur. Ceci n'est autre que la production du pouvoir. Dans un système de domination légitimé à travers le statut des dominés, et par des méthodes d'exclusion, de négation, d'assimilation, d'aliénation, d'isolement, de privation, de réhabilitation, de marginalisation, de ségrégation ou d'extermination, on instaure des violences sociales imbriquées, où l'une des violences en priorité, fondées selon le cas sur le patriarcat, le capitalisme, l'anthropocentrisme, le militarisme, le nationalisme, la racisme, l'hétérosexisme, etc. Même si elles diffèrent dans l'analyse, tous les rapports sociaux de pouvoir s'alimentent mutuellement, s'articulent, s'imbriquent, se transforment et se répandent. C'est dans ces contextes complexes que l'individu prend forme, affirme son être, tantôt dominé, tantôt dominant.

Lorsque l'on observe l'institutionnalisation politique des rapports de domination sociale, on finit par rencontrer l'État. Ce dernier est la centralisation institutionnalisée de plusieurs rapports de domination et non d'une seule entité. Structuré sur la fusion du pouvoir public et social, l'État est, au-delà d'une simple organisation, l'institution marquant de son sceau toute la structure sociale. L'organisation étatique pourrait s'effondrer, mais ceci ne ferait pas disparaître l'État en tant qu'institution. Comme vision et entité institutionnelle, l'État incarne la continuité. Si l'on se souvient des propos de Foucault, où il souligne que l'État n'est pas un bien que l'on possède, mais que son influence s'intensifie à travers des ajustements, des planifications, des manœuvres, des méthodes et des fonctionnements complexes, on voit mieux les liens que celui-ci entretient avec les rapports sociaux de pouvoir. Foucault évoque d'ailleurs davantage un réseau de plus en plus étendu de relations dynamiques plutôt que de privilèges à défendre au sein même du pouvoir. Notons ici qu'en tant qu'alliance des pouvoirs, l'État est, à l'instar du schéma transcendant, un mécanisme de conquête permanent. Il contrôle la société, garantit le bon fonctionnement des rapports sociaux et l'anéantissement des éléments réfractaires à l'ordre social.

L'État se fonde par la guerre. Il consolide institutionnellement la victoire et la systématise. Ainsi la guerre s'étatise. Identifié trop hâtivement à la « guerre », mais défini plus précisément comme la domination du système militaire, le militarisme est une structuration où les systèmes sociaux de pouvoir, et d'abord toutes les strates de l'État moderne, jouent un rôle important. C'est la systématisation de la violence organisée, son étatisation incarnée par l'armée. C'est donc une présence idéologique et concrète. En tant qu'idéologie, il est aussi une politique et une organisation en adéquation avec un objectif visé. Comme tout processus influent, et grâce à ses structures à la fois économiques, sociales, culturelles et politiques, le militarisme renforce les pratiques traditionnelles de domination en les combinant. Il transforme ainsi sans cesse le faisceau de dominations sur lequel s'appuie l'État. L'individu est construit selon l'identité et le statut social. En tant que mécanisme de pouvoir, plutôt que d'opprimer, il modèle, crée des moules et impose des règles. Légitimée par une juridiction, appliquée par un

état-major bureaucratique, l'hégémonie ainsi réifiée annihile « les forces frictionnelles humaines »⁴ et produit des individus aux réactions prévisibles, très peu sensibles aux jugements de valeur, très facilement contrôlables. Se soumettant aux impératifs supposés du triangle « division du travail-bureaucratie-production », les individus participent au bon fonctionnement du système, sans aucun sentiment de responsabilité, indifférents aux conséquences de leurs agissements.

L'être humain est ainsi emmuré ou exclu. On s'applique à enfermer les individus entre les murs des métaphores de domination, ou de ceux du devoir, de la posture ou d'une vision du monde. Quelque temps après, l'individu se conforme aux murs. On crée de toutes pièces un « nous » homogène, et on exclut les « autres ». Ce processus d'exclusion ne vise pas une catégorie particulière. Différents « nous » apparaissent au sein même du premier « nous ». Notons que le processus de neutralisation physique des fous dans les hôpitaux psychiatriques est intimement lié à celui, dans l'armée, du conditionnement et du dressage des corps. Les stéréotypes langagiers et comportementaux produits par le militarisme déterminent les limites de la pensée et des pratiques. Déjà socialement façonné, l'individu est repensé par l'État de façon plus planifiée. Organisation on ne peut plus hiérarchiquement stratifiée, l'institution militaire est le laboratoire d'essais de la construction de la discipline sociale. Consolidées dans ce laboratoire, les stratégies politiques s'introduisent par différents canaux dans les divers mécanismes de la société. Le regard inquisiteur enjambe les murs de la caserne et, s'insinuant dans la vie civile, épie et régule. Dépossédé de sa singularité par le biais d'une orthopédie politique, l'être devient un individu codé dans le temps et l'espace, normalisé, sédentarisé, défini par un numéro de carte d'identité, puis affecté à la production.

Le militarisme oriente le mode de pensée, la singularité, la personnalité, les comportements, les habitudes et la morale. La rationalité, c'est accepter ce qui est, l'habiller de logique. Et ce qui est, c'est le monde scindé en deux, la réalité duale. C'est nous et l'autre. La raison et le sentiment. L'État et la société. La nature et

⁴ L'expression est de Clausewitz.

l'humain. La femme et l'homme. Tous sont considérés comme des entités distinctes, voire antagoniques. L'intelligence instrumentalisée est sommée de s'armer de la dureté qu'exige la logique et de se débarrasser de l'affectivité. C'est par cette intelligence masculine que le militarisme se conçoit et s'efforce de perdurer.

Dans l'armée, on ne discute jamais les directives d'un supérieur. Socialement intériorisée à travers les formes de pouvoir (telles que le patriarcat, la domination de classe, le droit d'aînesse,) inlassablement reproduite grâce à des mécanismes de domination, cette perception est très répandue dans la société. Est ainsi admis qu'ont raison le plus fort, le plus riche, le plus rationnel, le plus viril, le plus grand, ou le plus compétent. L'alliage de respect et de crainte inspiré par l'autorité glace l'esprit. C'est dans les mêmes sentiments que les individus obéissent au père, au « mari », au patron, au chef et à l'État.

Le militarisme change de forme surtout en fonction de la légitimité des convictions patriarcales et de leur force, élaborant son discours, ses valeurs ainsi que ses rituels qu'il puise dans ces mêmes croyances. Dès lors que l'autorité publique est renforcée par le pouvoir social, la domination politique se masculinise. Si l'on n'arrive pas à percevoir les liens qu'entretient le militarisme, organisé en tant que processus économique, social, culturel et politique, avec les constructions respectives de la féminité et de la masculinité, il sera difficile de comprendre pourquoi les valeurs patriarcales et militaires dominant de plus en plus la vie sociale. Comme les anthropologues féministes l'ont souvent fait remarquer, toutes les institutions politiques et sociales se caractérisent par la distinction des rôles féminins et masculins en catégories idéologiques. En dépit de certaines divergences dues aux géographies culturelles, l'idéologie patriarcale est partout un élément inséparable de la production de la pensée militaro-nationaliste⁵.

Historiquement, l'armée est une institution masculine. Composant essentiel de la notion de nation, la masculinité est l'un des fondements de l'État. Au sein même de ce dernier, la

⁵. Ayşegül Altınay, *Patrie, Nation, Femmes*, Istanbul, İletişim, p.226.

réconciliation nationaliste de classes se produit sur la base de la virilité. Les valeurs militaires jouent un rôle capital dans la construction idéologique du patriarcat. La socialisation des hommes, afin d'acquérir les qualités d'un bon soldat, est tout le contraire de celle des femmes. Garant de la continuité des rôles sexués, ce processus de socialisation est incontournable pour la pérennisation du militarisme. L'unité du peuple est soudée par l'institution familiale, et la nation, défendue par l'État. Le nationalisme fait de la femme un symbole, la patrie devient femme. La notion de secret des affaires domestiques alimente le discours de la sûreté nationale. La capitulation de la patrie rappelle « le rapt par d'autres hommes » de la femme. À long terme, la probabilité de militariser les rôles masculins, déjà socialement construits, est plus grande, car le militarisme occupe une place importante dans la construction de la masculinité moderne. La composition quasi masculine des armées est la conséquence de politiques délibérées. Militariser, c'est masculiniser. La masculinité et le militarisme se définissent à travers l'antagonisme qu'ils entretiennent tous deux avec la féminité. Le militarisme se fonde sur la légitimité et la supériorité des valeurs prétendument viriles. « Démolir en cognant », « être intransigeant », « ne pas être comme une femmelette », « aller droit au but », « parler sèchement », « mettre le holà », « l'avoir en la pénétrant » « ne pas se noyer dans des détails », « montrer sa force », « être réaliste », « obéir à plus fort que soi », « être, coûte que coûte, fidèle aux valeurs », « être prêt à mourir ou à tuer pour l'honneur » sont les valeurs communes du patriarcat et du militarisme⁶. Être vaincu à la guerre équivaut à « se laisser castrer ». C'est en raison de la supériorité supposée des valeurs viriles, donc de leur force sociale, qu'on charge les hommes d'appliquer le militarisme. Ceci n'est autre qu'une politique d'alliance. Rambo, James Bond et Bruce Lee sont les exemples de l'imbrication de l'héroïsme militaire et de la vaillance masculine.

⁶. « L'idée de guerre joue un rôle central dans la justification de la supériorité masculine dans l'organisation sociale et dans la construction de la notion de "fraternité" ». Collen Burke, « Les femmes et le militarisme », in *Amargi*, numéro 2, p.45.

Mais quelle est cette masculinité façonnée durant le service militaire ? Est-elle brave ? Héroïque ? Puissante ? Impitoyable ? Endurante ? Responsable ? Notons que c'est avec ces rêves que les hommes commencent leur relation avec l'institution militaire. Mais à l'armée, la virilité devient agneau, et non lion. L'armée incarne l'ambition de transformer un jeune garçon en « homme ». Apprenant l'obéissance à la hiérarchie militaire, dépouillés de toute autonomie et de choix personnels, les hommes se découvrent impuissants. C'est dans cette impuissance que la masculinité sociale instaure sa propre domination et joue « les héros impuissants » envers les femmes d'abord, mais aussi auprès de tous les différents, des enfants, des homosexuels, des handicapés.

Processus à portées multiples, le militarisme s'alimente aussi des différences paradoxales entre les femmes. Intériorisant les attitudes politiques virilisées et les rôles qu'on leur attribue, les femmes contribuent à renforcer le militarisme en se résignant aux postes subalternes du fonctionnariat ou en proposant leurs services sexuels. Les valeurs militaires jouent un rôle capital dans la construction idéologique du patriarcat. C'est pourquoi, questionnant les mécanismes de production de masculinité dans une perspective d'émancipation globale, la théorie féministe a profondément influencé à la fois l'analyse du militarisme et la politique antimilitariste. Le féminisme a démontré que, si l'on considère le sexisme en l'isolant des autres alliances de domination, aucun résultat satisfaisant ne peut être obtenu dans la lutte contre le patriarcat inhérent aux mécanismes de pouvoir. Cela veut dire que le féminisme dépasse largement la défense des droits des femmes. En tant que politique d'émancipation, le féminisme dénonce tous les systèmes de domination qui reposent sur le sexisme, et il affiche la volonté de s'affranchir du patriarcat institutionnalisé.

Comment donc cette influence s'est-elle répandue en Turquie ? Le discours et la politique des vagues féministes et antimilitaristes se sont-ils alimentés mutuellement ? À quoi aboutirait-on alors si l'on mène des politiques fondées sur des discours d'émancipation destinés à combattre tous les pouvoirs sociaux, à commencer par le sexisme, sans y intégrer la critique du militarisme ? Serait-ce un retour à la case départ ? Ou la liberté ?

Du mouvement des femmes au féminisme...

Comme le dit Cynthia Enloe, « le nationalisme est le produit de la mémoire masculinisée, de l'humiliation masculinisée et des espoirs masculinisés ».⁷ L'aspect nationaliste et militariste du processus de modernisation qu'a connu la Turquie est en lien étroit avec l'impact de la modernité européenne sur les comportements de genre, au moins en ce qui concerne les classes privilégiées. Les femmes instruites qui ont troqué la tenue traditionnelle pour des jupes courtes et des cheveux courts deviennent le symbole de la nouvelle république turque. La participation des femmes à la vie économique, sociale et politique grandit autour d'une nouvelle identité dessinée et délimitée par les hommes.⁸ Par une « méta-idéologie sécuritaire »⁹ les autorités inventent des règles qui déterminent le partage du travail entre les sexes, en assignant aux femmes et aux hommes des missions différentes. Les relations entre les femmes, les hommes, les familles et l'État, s'établissent au gré des nécessités nationales. Les « citoyennes modernes », qui réussissent à combiner harmonieusement les valeurs traditionnelles et leurs nouvelles responsabilités sociales, occupent en réalité des places bien définies dans l'espace, tant privé que public. Présentés comme une preuve d'émancipation, les rôles qu'elles assument les posent, qu'elles le veuillent ou non, en exemple des avantages qu'il y a à bénéficier de la protection et des attentions de l'État, que ce soit dans la sphère sociale ou dans la sphère familiale.

Le parcours des filles adoptives de Mustafa Kemal illustre le caractère patriarcal de cette pseudo-émancipation. Afet İnan (professeure d'histoire) et Sabiha Gökçen (pilote de guerre)¹⁰ ont été élevées, par la volonté du Père sacré de la

⁷. Voir: Sylvia Walby, *Kadın ve Ulus* (La Femme et la nation), in Vatan Millet Kadınlar, (dir) Ayşegül Altınay, İstanbul, éd. İletişim, 2000, p.39.

⁸. « *Le discours de la modernité concerne la famille, la sexualité, le genre et il a construit les nouvelles identités des femmes et des hommes.* » (Deniz Kandioti, *Cariyeler, Bacılar, Yurttaşlar*, İstanbul, éditions Metis, 2007; p.17).

⁹. Gilles Dorronsoro, *La Turquie conteste. Mobilisations sociales et régime sécuritaire*, Paris, CNRS Éditions, 2005, p. 23.

¹⁰. Première femme turque pilote de guerre, la fille aînée d'Atatürk, est de son vivant devenue le symbole de l'héroïsme au féminin. Elle a participé à de

Nation, pour servir de modèles à la nouvelle génération féminine. Avant le vote, en 1934, de la loi sur les patronymes, Mustafa Kemal accolait systématiquement à son nom le titre de « Gazi » (qui signifie « vétéran - de préférence victorieux - de la guerre pour l'islam ») ; après 1934, il choisit pour lui-même le nom d'ATA-TÜRK, autrement dit le « Papa des Turcs ». Le plus haut représentant de l'État se veut donc le père de tous les Turcs. Explicitement patriarcal, le projet qui préside à la naissance de la nation turque l'intègre en outre à un appareil d'État très militarisé. Le rôle que les femmes sont appelées à y jouer a été précisément pensé et défini par Mustafa Kemal. Symbole de son projet républicain, la « femme républicaine », exaltée pour son patriotisme, promue professionnellement pour son courage et son talent, reste en réalité, dans la vie privée, totalement assujettie à la volonté de son père et de son mari. Un demi-siècle plus tard, le mouvement féministe des années 1980 dénoncera cette image faussement émancipée conçue pour servir les visées nationalistes d'un régime patriarcal.

L'histoire sociale du féminisme en Turquie révèle, paradoxalement, la force du patriarcat kémaliste et l'énergie qu'a exigée la déconstruction de ses poncifs. Cette histoire débute au tournant des XIX^e et XX^e siècles avec les premières organisations et revues pro-féministes, dont plusieurs sont créées également par des Arméniennes et des Kurdes dans le sillage des mouvements émergeant en Europe. Suite à l'instauration de la République de Turquie en 1923, quelques militantes de ce réseau décident de lancer ensemble un parti politique, le *Parti progressiste des femmes* qui défendra leurs intérêts tout en participant à l'élaboration du nouveau régime. Les fondateurs de la jeune République turque étant fermement opposés à toute organisation indépendante de femmes, le parti est très vite interdit et ses dirigeantes se retrouvent exclues du champ politique. Les autres sont appelées à travailler dans des organismes d'aide sociale et de

nombreuses opérations militaires, notamment au bombardement des rebelles kurdes à Dersim en 1938. L'un des deux aéroports d'Istanbul porte son nom.

bénévolat caritatif. En 1926, les femmes turques ont obtenu le droit de vote et le droit d'éligibilité en 1938. Le Parti républicain du peuple (CHP, qui à l'époque était le parti unique) envoie ses représentantes au Parlement¹¹. Les réformes adoptées¹² sont censées encourager les femmes à participer activement à la vie de la Nation, sans pour autant négliger leur rôle domestique.

En Turquie, le mouvement féministe représente une dissidence inédite pour la structure républicaine, car son projet qui va bien au-delà de la lutte pour l'égalité remet en cause, pour la première fois, cette émancipation conçue pour servir la Nation, et avec elle tout l'ordre social construit par le social-darwinisme du kémalisme. C'est sous les traits du féminisme radical que le mouvement apparu au grand jour en Turquie dans les années quatre-vingts dénonce le caractère patriarcal et militariste du kémalisme et la récupération de la cause des femmes par le nationalisme turc. Tourner le dos au modèle emblématique qu'incarne Sabiha Gökçen, pilote de chasse et héroïne de guerre, cela suffit en soi, comme le dit Arendt, à « déclencher un nouveau processus » : celui qui, en l'occurrence, porte sur l'élaboration d'une nouvelle identité de genre féminine. Pour citer Arendt, en logeant son monde dans le monde dominant, le féminisme trouble « la normalisation des transformations. »¹³

Sa deuxième nouveauté est de déconstruire le répertoire patriarcal de l'espace militant : à partir des années 1960, l'espace militant protestataire était représenté principalement par les mouvements de la gauche qui détenaient le monopole des causes sociales. Dans ces luttes massives, une nouvelle interprétation de la cause des femmes est proposée selon une vision marxiste-léniniste qui conditionne leur émancipation à la révolution de la classe ouvrière. On peut faire le parallèle avec les femmes républicaines par rapport à leur visibilité et leur activité dans l'espace public. On peut dire que les militantes de gauche, enfermées dans le moule de

¹¹. 18 femmes soigneusement choisies prennent place à l'Assemblée nationale. Leur participation est supérieure à beaucoup de pays européens comme la France, l'Angleterre, la Suisse, etc.

¹². Par exemple, le nouveau Code civil (1925) établit l'égalité entre les genres.

¹³. Hannah Arendt, *Qu'est-ce que la politique*, Paris, Seuil, 1995, p. 76.

la « femme libre », masculinisées, ou réduites au rôle de « sœurs », prennent le relais des femmes républicaines. Il faut cependant souligner une différence : par rapport aux femmes républicaines, les militantes des mouvements de gauche, à cause de leur engagement pour la révolution, ont moins de temps à consacrer à leur famille, ce qui encourage une émancipation familiale fondamentale et inédite dans le contexte patriarcal de la Turquie. Mais l'examen de l'action collective des mouvements de gauche à l'épreuve d'une perspective de genre dévoile comment les rapports sociaux de sexe contribuent à structurer les mouvements. Les discours de liberté et d'égalité masquant les hiérarchies de genre et leurs effets, les logiques patriarcales à l'œuvre dans les mouvements de gauche sont moins visibles que dans les autres groupes politiques. Après les coups d'État successifs (1961-1970), les mouvements de gauche se renforcent en se radicalisant, ceci jusqu'au coup d'État militaire de 1980.

Le troisième coup d'État militaire, le 12 septembre 1980, marque une rupture dans l'histoire contemporaine de la Turquie par sa brutalité, son ampleur, et la stabilité du régime qui en est découlé. Afin de réprimer des mobilisations massives dans le pays, l'armée s'empare du pouvoir et instaure un nouveau régime qui ne deviendra civil qu'en 1983. Cette période est marquée par l'usage généralisé de la torture, des emprisonnements, de la suspension des libertés de pensée et d'expression à tous les niveaux de la société. L'opposition est dispersée, car tous les syndicats, associations, partis de gauche sont interdits et les militants politiques tués, emprisonnés, exilés ou condamnés à la clandestinité. Le mouvement féministe émerge durant cette période de peur et de paralysie qui gagne en stabilité avec l'institutionnalisation d'une structure politique à long terme et qui traumatise durablement une génération pour laquelle il devient impossible de concevoir un engagement politique au cours de la décennie suivante. Il dévoile le caractère patriarcal de l'ordre social construit par le jacobinisme kémaliste mais aussi la structure patriarcale des organisations dans les mouvements de gauche en mettant en évidence leur similitude. En remettant en cause les vérités idéologiques de l'État et des mouvements de gauche, il dépasse la contestation de la domination

pour remettre en question également le savoir dominant et, par conséquent, la certitude de la « vérité. »

Durant la répression meurtrière qui ne permet à aucune opposition de s'exprimer, les premières initiatives féministes, d'une manière inattendue, sortant du cercle traditionnel, partant d'autres suppositions, parlant de rapports sociaux « inconnus », réussissent alors à activer des scènes de dissensus et déclenchent un nouveau cycle de contestation en Turquie autour des causes inédites. Dans ce nouvel espace de débats et de nouvelles approches des libertés, c'est grâce à l'émergence du mouvement féministe et à sa confrontation avec les tabous que la question de l'orientation sexuelle peut trouver sa place. « Avec les années 1980, les problèmes qu'on supposait être privés et confidentiels sont devenus publics ; la sexualité est sortie de son abri, le terrain "privé" est décrit dans un langage provocateur. »¹⁴ Cette autonomisation fait naître un nouveau cycle et un registre d'action non partisan, ne visant pas directement la prise du pouvoir. L'anti-autoritarisme est « l'esprit originel » de ce cycle, comme l'appelle Isabelle Sommier pour 1968. Cet esprit permet de contester toutes les institutions scolaires, familiales, partisans, politiques.¹⁵ Gilles Dorronsoro en définissant l'année du coup d'État de 1980 comme *année zéro qui modifie l'habitus politique*, indique aussi que celle-ci a entraîné un changement majeur dans les formes de l'action collective, notamment pour les répertoires d'action et les cadrages.¹⁶ La mise en évidence d'une multiplicité de causes dans l'espace militant contestataire permet une déconstruction d'un monopole idéologique, organisationnel et politique et est une source, un espace où les formes de domination et le terme « liberté » peuvent être redéfinis.

¹⁴. Leyla Şimşek, « Türkiye'de feminist hareketin Kısa Tarihçesi » in *Özgürlüğü ararken*, op. cit. p.16

¹⁵. Isabelle Sommier, *Les Nouveaux mouvements contestataires à l'heure de la mondialisation*, Paris, Flammarion, 2001, p. 11

¹⁶. Gilles Dorronsoro, *La Turquie conteste*, p. 15

Des chemins qui ne se croisent pas tellement...

Les mouvements de gauche n'avaient pas une approche différente du militarisme et du sexisme. Considérant l'émancipation exclusivement dans le paradigme de lutte de pouvoir, sans cesse martyrisée par l'État, et malgré le lourd tribut qu'ils ont toujours payé au nom de la liberté, les mouvements de gauche marxiste-léniniste ont reproduit le pouvoir dans sa forme la plus hégémonique, par manque de perspective cohérente de contestation du système. Tout en combattant l'État, ils en ont reproduit les valeurs, la vision et le discours en raison des séquelles de son passé meurtri. Ils se sont englués dans des discours de martyrologie, de fidélité à la cause, de solidarité inconditionnelle. Et l'espace militant en Turquie est rapidement devenu le domaine de la légitimation du caïdat, de l'apologie de l'héroïsme militaire, du règne incontesté des chefs, de la réification des femmes, de la résurrection du nationalisme, de l'invention d'un nouveau type de délinquance, de la hiérarchie et de la violence.

L'émergence de l'antimilitarisme et du féminisme en Turquie, correspond au lendemain des années quatre-vingts. Le mouvement antimilitariste s'est structuré, au même titre que le féminisme, dans l'espace de questionnement succédant à la défaite du mouvement de la gauche. Accueilli « davantage » par les groupuscules anarchistes, il a été ignoré dans les milieux de gauche et considéré comme une « posture de petit-bourgeois », ou une « abdication », jusqu'à ce que se développent des campagnes de contestation de l'armée, et se multiplient les actes d'objection de conscience. Les deux mouvements sont donc contemporains et partageant le même univers de contraintes et de pouvoir monopolistique. La répression étatique favorise leur rapprochement, leur association, et leur collaboration ainsi que plusieurs autres mouvements contestataires.

Mais depuis ce temps-là, les féministes et les antimilitaristes ont avancé comme deux fleuves différents. En dehors de quelques petits efforts, ces fleuves coulent séparément, sans s'alimenter mutuellement, ni s'effleurer.

Le mouvement féministe, quant à lui, malgré son destin partagé avec la contestation antimilitariste, n'a pas pu mettre en œuvre, à

travers un projet consensuel, une politique féministe à l'encontre du militarisme. Sans cesse inquiété, parfois désorienté par les difficultés à transformer ses acquis en un projet d'émancipation radicale, secoué par des luttes intestines de pouvoir et d'intérêts, la feuille de route du mouvement féministe se limite à la défense des droits des femmes et à la lutte contre la violence, en raison d'un manque endémique de consensus au sein même du mouvement. Certes, la dénonciation de la violence est à l'ordre du jour, mais on conteste nettement moins le pouvoir. On lutte au sujet du rôle et des droits de la femme dans la famille, mais on n'affiche aucune position claire par rapport à la famille ou au mariage. Cette situation a été l'une des raisons de l'essoufflement du mouvement et des recommencements perpétuels. Le mouvement féministe est mené par les militantes fortement diplômées, appartenant aux classes aisées et à l'identité dominante turque qui demeure dans le mouvement depuis le génocide arménien. Les rapports sociaux où le mouvement s'inscrit influencent ses priorités.

Le désintérêt de plusieurs organisations sur la question de la guerre prouve bien que la diversité l'emporte sur les priorités. La campagne autour de la question de l'avortement (2012) en est un exemple. En juin 2012, l'armée turque, pensant viser un groupe terroriste, tue 35 enfants kurdes avec des bombes, à Uludere. En réponse aux réactions de la population dans le pays, le premier ministre Recep Tayyip Erdoğan parle de son intention de limiter la période de l'autorisation de l'avortement de 12 semaines à 5 semaines en disant : « *vous ne voyez pas les massacres tous les jours à cause de l'avortement ?* »¹⁷. Les réactions de certaines organisations féministes qui ont succédé à la mise en avant de ce discours par les médias illustrent bien le propos : au lieu de parler des enfants kurdes assassinés par l'armée kurde, ces organisations féministes lancent une campagne nationale avec un slogan principal « notre corps nous appartient » pour défendre le droit à l'avortement. Les femmes kurdes et plusieurs organisations féministes ne participent pas à cette campagne en montrant l'enjeu pour changer l'actualité. Mais plusieurs organisations féministes ont ouvert le chemin. Le massacre est devenu un thème secondaire.

¹⁷. « Erdoğan : Kürtaj cinayettir » (Erdoğan : L'avortement est un massacre), *Le Quotidien Milliyet*, 26 mai 2012

Ainsi, les rapports sociaux qui caractérisent les mouvements contestataires créent des lignes de fractures entre ces mouvements et constituent des freins à l'innovation, malgré les interactions issues de leur convergence et de leur interdépendance. Cela réduit les revendications des mouvements contestataires comme le mouvement antimilitariste qui se limite à des campagnes autour des objecteurs de conscience.¹⁸ Dans la Turquie actuelle riche de débats sur le militarisme, il aurait fallu que la politique antimilitariste, incapable de s'affranchir de la question du « service militaire obligatoire », s'inspire du féminisme.

Notons que, si l'on fait fi du sexisme, fondement de tous les rapports de pouvoir, reproduisant quotidiennement chaque forme de domination, tous les combats d'émancipation se soldent par l'échec, sans aucun espoir d'amorcer une transformation de fond. Afin de dépasser complètement les systèmes de domination articulés, on a besoin de la critique et de la politique féministes. Mené sans aucun emprunt à l'analyse féministe, qui, depuis longtemps, met en évidence les rapports de domination et leurs formes institutionnelles, dénonce la pérennisation du système de sexe social par des structures économiques et politiques, « le combat des femmes » se heurte toujours au patriarcat constamment requinqué dans l'univers des pouvoirs entrelacés. Aussi, presque dans toutes les plates-formes de réflexion, on ne manque pas d'affirmer qu'on « recommence toujours tout à zéro ».

En d'autres mots, ce constat exprime bien le besoin d'une autre politique de résistance. Impuissante face aux harcèlements du système de pouvoir, la quête d'émancipation de la femme manque de cohérence dans ses approches. Et dans ce contexte, ce ne sont pas seulement les lunettes qu'on casse, mais les mains aussi... La volonté d'émancipation et la force politique du « mouvement des femmes » se retrouvent affaiblies en raison d'une prise de position incertaine face au militarisme et, surtout, de la distance grandissante qui les sépare du féminisme. En dépit de sa force

¹⁸. L'objection de conscience est considérée comme un crime passible de prison, pour refus d'ordre militaire.

d'analyse capable de s'emparer de la violence à la racine, de ses expériences étonnantes de résistance active à l'oppression, le féminisme doit néanmoins continuer son rude combat, afin d'accéder à une volonté politique.

Au milieu des ouragans qui nous menacent, nous en ressentons vraiment le besoin.

Écrit en 2006 (traduit du turc par Ali Terzioğlu)

Ce texte provient du livre Caloz-Tschopp M.C., Veloso Bermedo T. (dir.), *Penser les métamorphoses de la politique, de la violence et de la guerre avec Colette Guillaumin, Nicole-Claude Mathieu, Paola Tabet, féministes matérialistes*, Paris. L'Harmattan, 2013. Le titre et l'article a été légèrement remanié par l'auteur.

Pinar Selek a présenté une thèse à l'Université de Strasbourg, intitulée : *La possibilité et les effets de convergences entre différents mouvements contestataires en contexte non démocratique en Turquie* (2013).

L'autoritarisme et la violence

La Turquie face à ses démons

Ahmet Insel

La Turquie est un pays en transition permanente. Le processus de transition vers la démocratie, annoncée et réclamée par la plupart des forces politiques, soutenue au moins publiquement par les diverses composantes de la société civile, semble être bien plus que sinueux. Il est presque circulaire. Le cas turc nous pose les questions suivantes : y a-t-il une sortie de l'état de transition où règne une démocratie aléatoire vers un régime de démocratie consolidée ? Comment arrive-t-on à dépasser la dynamique d'avancée et de recul synchroniques qui s'inscrit dans la très longue durée et qui finit par représenter l'état normal ? Ces interrogations interpellent les hypothèses des théories du développement politique. Elles conduisent à remettre en cause la validité de l'universalité naturelle de la démocratie, en tout cas des normes démocratiques contemporaines. D'où l'interrogation sur l'existence d'une « trappe à la transition », soutenue par des facteurs endogènes historiques aussi bien politiques que sociaux, dans un pays, parmi les pays du Sud, qui est le plus intégré dans les institutions du système de démocratie occidentale parmi les pays « en transition démocratique ». Cette permanence de la transition pourrait être mise en parallèle avec la prolongation indéfinie du statut de la Turquie comme candidat à l'adhésion à l'UE.

L'incapacité à réaliser la consolidation de la démocratie n'est pas spécifique à la Turquie. Aujourd'hui, plusieurs pays relèvent de ce cas. Leur nombre semble être sensiblement plus élevé que les pays dont le système politique peut être qualifié de démocratie consolidée ou, au contraire, de dictature. Cette situation d'entre-deux, largement répandue à travers le monde, constitue une vaste zone grise occupée par autant de pays que de cas particuliers. Il y a

un foisonnement d'appellations pour appréhender ces régimes « hybrides » qui présentent plusieurs facettes contradictoires : pluralisme limité, illibéralisme, bonapartisme, régime semi-autoritaire, démocratie déléguée, autoritarisme compétitif, etc. Ce qui les rassemble, c'est la coexistence d'institutions et de pratiques démocratiques avec d'autres institutions et pratiques qui violent ouvertement les principes démocratiques. Dans ces régimes hybrides, la plupart du temps les dirigeants se font élire par des élections plus ou moins libres et transparentes, le multipartisme perdure mais le système politique reste monopolistique. Le pouvoir reste concentré dans les mains d'une caste ou d'un leader et n'est pas contrebalancé efficacement par des institutions démocratiques. Même si le principe de la séparation des pouvoirs est en vigueur sur le papier, ces régimes sont marqués par la pratique d'unicité ou d'homogénéité des pouvoirs. La conjonction de plusieurs facteurs, notamment des facteurs historiques, internationaux et socioéconomiques font que ces régimes parviennent à se reproduire et à perdurer. Les changements survenus dans le pouvoir concernent plutôt la substitution d'une caste ou d'un leader à un autre sans pour autant changer les mécanismes de l'exercice du pouvoir. Ceci donne à ces autoritarismes une coloration démocratique et pluraliste mais les pratiques autoritaires continuent à fonctionner sans discontinuité. D'où l'interrogation sur le caractère transitoire des régimes hybrides.

Le concept d'autoritarisme est souvent utilisé pour qualifier un large éventail de régimes qui occupent cette zone grise. Dans les régimes autoritaires, contrairement aux totalitarismes ou aux dictatures, la violence politique envers l'opposition et la contestation n'est pas systémique. Elle est plutôt aléatoire et larvée. Les régimes autoritaires ne sont pas des régimes de répression massive, généralisée et ouverte. Pour pouvoir continuer à exercer le pouvoir plutôt par adhésion que par pure contrainte et pour répondre à certaines des contraintes internationales contemporaines, les régimes autoritaires autorisent l'existence de larges pans de libertés mais se réservent la possibilité de réprimer arbitrairement l'exercice des libertés, selon les besoins de la conjoncture politique. La violence des régimes autoritaires se

manifeste moins par le recours à une force physique efficace que par des pratiques de violation des droits.

Contrairement aux régimes totalitaires, les autoritarismes n'exigent pas une adhésion formelle complète de tous les citoyens à l'idéologie du pouvoir. Contrairement aux dictatures, le pluralisme y est formellement respecté et la contestation n'est pas officiellement bannie. Mais contrairement à une démocratie consolidée, les libertés fondamentales ne sont pas solidement établies et préservées, l'État de droit est aléatoire et le pouvoir réel est fortement concentré dans les mains du leader ou d'une caste au pouvoir. Contre toute contestation politique qu'il considère comme un défi à son autorité, le pouvoir peut déployer, d'une manière aléatoire et discontinue, une violence légale débridée. Cette violence ne se limite pas à la violence policière ou plus généralement à la violence des forces dépositaires de la violence légale. Elle s'exerce aussi par les pratiques judiciaires arbitraires et liberticides, par des discriminations quasi-publiques envers des catégories ciblées de population et par une mise en spectacle permanente et envahissante de la puissance du pouvoir. Les régimes autoritaires sont marqués par les multiples manifestations de l'abus d'autorité. L'abus d'autorité semble être la forme la plus répandue de la violence exercée par le pouvoir dans les régimes autoritaires. La violence des appareils répressifs de l'État est souvent déclenchée en contestant cet abus d'autorité. Les pratiques autoritaires du pouvoir en Turquie illustrent bien la violence de l'autoritarisme exercée par l'abus d'autorité. Le recours fréquent à la violence physique disproportionnée des forces de sécurité pour réprimer les manifestations d'opposition est souvent complété par le déploiement d'une violence judiciaire qui applique contre les opposants un droit assimilable au « droit pénal ennemi » par l'extension du champ d'application des « crimes contre l'État » vers des contestations de l'autorité du pouvoir ou du Chef (en l'occurrence le Premier Ministre maintenant mais pendant longtemps le Père-Fondateur Atatürk).

À cette violence par l'aléa du droit s'ajoute enfin la violence économique exercée par un partage ultra-partisan des opportunités économiques créées par les pouvoirs publics et la violence symbolique par le contrôle des médias. Toutes ces formes de

violence ne s'exercent pas avec la même amplitude et ne se manifestent pas avec la même sévérité. Une multiplicité de nuances de gris existe aussi dans la manifestation et l'exercice de la violence par les régimes autoritaires. Mais dans l'ensemble, ce qui semble être commun aux régimes autoritaires est la crédibilité de la menace du déclenchement d'une violence légale ou apparentée par les institutions du régime contre toute contestation de ses décisions. Cette violence est déclenchée, moins par un pouvoir disposant d'une idéologie directrice élaborée, que par les ressorts d'une mentalité, voire même d'un réflexe autoritaire largement partagé dans tous les niveaux de la société.

Cette mentalité ou ce réflexe perçoit toute contestation ou toute revendication comme anxiogène, comme un manque de respect, et donc comme une menace majeure. C'est dans ce sens que l'autoritarisme est foncièrement liberticide. Il est marqué par le sceau de la suspicion et de la méfiance. Il réagit violemment devant les désirs d'autonomie des sujets. Une illustration significative récente de la violence déclenchée par une suspicion et par une méfiance extrême du pouvoir autoritaire nous a été donnée par la violence disproportionnée exercée par les autorités turques face aux protestations du Parc Gezi, à Istanbul, en juin 2013 et les poursuites judiciaires, les licenciements, les mutations d'office et les bannissements qui ont suivi jusqu'à atteindre un niveau qui révèle une obsession pathologique ou un délire paranoïde des personnes dépositaires de l'autorité légale et tout particulièrement du Premier ministre turc. Ils ont voulu voir dans ces manifestations un complot ourdi par les puissances maléfiques internationales. La violence physique disproportionnée déployée en juin 2013 par les agents de l'État devient d'autant plus visible que les victimes n'étaient pas, en tout cas dans leur très grande majorité, dans une logique de contre-violence ou de résistance armée. Ce fait marque aussi un tournant important du mouvement social en Turquie par rapport aux décennies précédentes. Le caractère pacifique de la contestation a éclairé sous une lumière beaucoup plus crue la violence engendrée par la posture autoritaire du pouvoir. Par ailleurs, le développement des moyens de communication par les réseaux sociaux, notamment leur grande accessibilité, leur immédiateté et la difficulté de leur contrôle, dans une société

relativement ouverte comme la Turquie, a aussi rendu plus visible la violence du pouvoir. Il est vrai que, même s'il y a eu six morts parmi les manifestants, la violence physique exercée par le pouvoir a été bien moins brutale dans l'ensemble que celles des décennies 1980 ou 1990, notamment la violence exercée contre les militants du mouvement kurde. Mais la violence de l'autoritarisme contre les protestations du Parc Gezi a rencontré un rejet plus grand de la société pour quatre raisons : - la contestation était non-violente; - le seuil de tolérance de la société à la violence de l'État avait sensiblement baissé dans les années 2000 ; - les enfants des classes moyennes urbaines, et non des familles kurdes défavorisées des provinces lointaines étaient la cible des violences policières ; - l'enjeu des protestations portait sur un différend bien plus mineur que celui des revendications du mouvement kurde. Du coup, la violence du pouvoir a été perçue beaucoup plus comme l'expression d'un despotisme personnel du chef de gouvernement. Les mouvements de protestation qui se sont généralisés rapidement dans toutes les villes de Turquie, à quelques exceptions près, durant juin 2013, ont été l'expression la plus claire d'un défi contre l'abus d'autorité du pouvoir incarné par le Premier ministre Erdoğan.

La question de la transition est à l'ordre du jour en Turquie depuis le XIX^e siècle. Mais sans aller aussi loin, en reprenant l'histoire de la Turquie depuis 1923, date de proclamation de la République, le système qui se met en place autour d'un chef charismatique et une oligarchie civile et militaire a une forte connotation dictatoriale. Parti unique, chef inamovible, confusion entre les organes de l'État et les organes du parti, libertés fondamentales fortement restreintes mais en même temps introduction par le haut de réformes (laïcité militante, droit de vote des femmes, code civil suisse, etc.) La violence du régime est sans concession. Toute velléité de contestation de l'autorité du parti unique et encore plus du « Chef Eternel » est durement réprimée. Le régime n'hésite pas à faire fonctionner des tribunaux d'exception dont les jugements sont sans appel. Il réprime violemment les demandes de reconnaissance de l'identité des kurdes, poursuit la politique d'épuration ethnoreligieuse

commencée dans les années 1910 et n'hésite pas à emprisonner les opposants politiques. Les leaders de l'oligarchie civile et militaire sont partisans du despotisme éclairé comme une nécessité historique due au faible niveau d'éducation du peuple. L'élite de l'État doit assumer d'être envahissante et conquérante pour le bien du peuple et malgré lui. Cette thèse, l'épine dorsale de l'autoritarisme élitiste, rencontre un large écho parmi les officiers modernistes qui forment la caste dirigeante avec les jeunes éduqués des premières générations de la République. L'abolition de la monarchie en 1922 et l'intégration du califat dans le corps de l'Assemblée Nationale via l'expatriation du calife en 1924 sont des moments décisifs du long processus de substitution de l'autorité de cette caste oligarchique à celle du calife/sultan. Il ne s'agit pas pour autant d'un basculement immédiat dans une république démocratique. Le vide créé dans le versant symbolique de l'autorité va être rapidement comblé par la personne du Mustafa Kemal. Devenant l'objet d'un culte officiel bien avant sa mort, en plein exercice du pouvoir, il va assurer le passage d'une monarchie parlementaire en une république monarchique.

Le mythe fondateur qui entoure la personne de Mustapha Kemal se situe à la fois dans le prolongement du système de légitimité de l'ordre ottoman et représente une rupture en son sein. La légitimité traditionnelle qui reposait sur l'unité de la religion et de l'État et s'élevait sur deux pieds, le profane et le sacré, est reproduite dans sa structure au sein de la république kémaliste, mais change de symbole. La nation se substitue à la religion et l'incorpore. La République proclame la fusion de la nation avec l'État qui ne font plus qu'un seul corps indivisible. Ce corps doit être préservé non seulement des menaces extérieures mais surtout des menaces intérieures, d'où la nécessité impérieuse ressentie par la nouvelle caste dirigeante laïque de mettre sous tutelle la souveraineté nationale. Pour ce faire, le régime procède à une subtile distinction entre le pouvoir incarné par l'État et la souveraineté limitée issue de la société. La caste des bureaucrates civils et militaires s'attribue le statut de tutrice de la République et dispose du monopole pour désigner, selon les besoins du moment, les « ennemis intérieurs ». Le fondement de l'autoritarisme républicain qui marque au fer rouge l'imaginaire social-historique

de la Turquie réside bien dans l'affirmation d'un principe de souveraineté gigogne. « La souveraineté appartient à la nation sans limite et sans condition » comme il est inscrit sur le fronton de l'Assemblée nationale d'Ankara avant même la proclamation de la République, mais sous condition que la nation accepte de rester sous la tutelle de l'État et de ses serviteurs. Par ailleurs la nation ne continue pas moins d'être définie *de facto* et parfois *de jure* par l'appartenance à la nation musulmane turcophone.

L'autoritarisme républicain de ce pouvoir modernisateur est foncièrement méfiant devant le principe de la séparation des pouvoirs. Le pluralisme et la participation sont perçus comme de graves menaces portant atteinte à l'autorité du pouvoir. L'opposition est vue comme l'antichambre de la trahison, voire même comme la trahison incarnée. Dans les années cinquante, ce régime expérimente un assouplissement avec, notamment, l'ouverture au multipartisme. Le pouvoir change de mains à la suite des élections libres mais la culture politique turque reste ancrée dans l'autoritarisme. La pratique de la laïcité représente la quintessence de cet autoritarisme. L'État est officiellement laïque, mais la pratique culturelle de l'islam, la religion massivement majoritaire, est sous le monopole d'une administration publique. Avec l'abolition du califat en 1924, la religion musulmane a été en quelque sorte nationalisée. La pratique officielle de la laïcité sera plutôt laïcarde, c'est-à-dire militante, jusqu'au renversement du parti kémaliste par les résultats des urnes en 1950. Elle continuera à être soutenue par l'armée, une partie de la bourgeoisie moderniste, par les différents courants de la gauche et les minorités confessionnelles, comme la clé de voûte du système de défense contre le « danger réactionnaire ».

La laïcité militante est la pièce maîtresse de la politique de modernisation par le haut. Mais, dès le départ, ce modernisme autoritaire engendre des clivages profonds au sein de la société turque. Une grande partie de la société, par résistance passive au laïcisme autoritaire, assimile la démocratie à un outil de résistance contre les velléités modernisatrices du régime autoritaire. Cette résistance passive des conservateurs, organisée par de multiples réseaux de confrérie, va utiliser tous les ressorts démocratiques pour lutter contre la laïcité militante. La laïcité militante sera aussi

vécue par une large partie de la population comme une violence de l'État, un abus d'autorité, une ingérence à la sphère privée, d'autant plus que ce qui constitue l'âge d'or de la modernisation kémaliste est un régime dictatorial. D'où l'importance attachée à la légitimité électorale dans la société turque et plus particulièrement parmi les courants conservateurs et/ou islamistes. Armé de la certitude de représenter « naturellement » la majorité dans une société largement conservatrice et pratiquante, le courant conservateur, éparpillé dans les différents partis de droite, va se revendiquer d'une quasi-sacralité de la démocratie sortie des urnes.

Ces faits éclairent le tournant politique survenu en Turquie lors du passage du XX^e au XXI^e siècle. Dans un moment de crise économique majeure, épuisant la légitimité de tous les partis représentés au parlement, le Parti de Justice et du Développement (PJD), fraîchement créé par une scission dans la mouvance de l'islam politique, obtient une large majorité parlementaire. Le PJD est porteur du drapeau de la démocratisation, de l'espoir d'adhérer à l'Union européenne et d'une société de confiance, réconciliée avec elle-même. L'accélération du processus d'adhésion à l'UE, après le feu vert du Conseil européen en 1999 à Helsinki et la confirmation d'un soutien électoral massif lors des élections ultérieures vont pour la première fois faire perdre la partie à l'armée turque. L'armée turque qui fut quasi officiellement le régent de la République depuis le coup d'État de 1960, commence à perdre progressivement son statut d'autorité de tutelle de l'État. Les procès ouverts contre les hauts-officiers, à partir de 2008, sous l'accusation de préparation de coups d'État, vont porter un coup fatal à l'autonomie politique de l'armée. La République qui avait acquis un caractère ouvertement prétorien au fil des coups d'État militaires, des interventions publiques des généraux et des décisions du Conseil national de sécurité, un véritable État dans l'État, va évoluer dans la décennie 2000 vers un autoritarisme démocratique. La démocratie sous la tutelle des élites de l'État se transforme en une démocratie dominée par un pouvoir populaire et progressivement autoritaire, réduisant la démocratie aux résultats des urnes d'autant plus facilement que le soutien de l'électorat ne s'effrite pas une fois le PJD au pouvoir.

En Turquie les élections sont libres, suffisamment transparentes et la participation électorale est élevée. Par conséquent les résultats sont difficilement contestables, même si un seuil éliminatoire de 10 % au niveau national, introduit par les militaires après le coup d'État de 1980, reste toujours en vigueur et réduit le pluralisme de la représentation politique. Il y a donc une véritable légitimité par les urnes. Mais comme on le sait, cette légitimité électorale qui est la condition première de la démocratie n'est pas une condition suffisante. L'autoritarisme démocratique en Turquie représente un régime qui dispose de la légitimité acquise par les élections libres et transparentes qui donne au pouvoir la possibilité de justifier « démocratiquement » les abus permanents d'autorité et une volonté de violer le principe de la séparation des pouvoirs au nom de la « volonté nationale ».

Mais pourquoi la société turque reproduit-elle, d'une manière ou d'une autre, l'autoritarisme ? Il y a certes des réponses à chercher dans l'autoritarisme ancré dans la cellule familiale par les traditions patriarcales qui perdurent, dans la violence latente des relations sociales, notamment dans la violence subie par les femmes et dans les programmes et les méthodes de l'éducation nationale qui jouent un rôle de formatage du citoyen soumis à l'autorité. L'autoritarisme n'est pas seulement un mouvement qui s'impose du haut vers le bas. Il se reproduit aussi du bas vers le haut. À côté de ces facteurs socio-culturels cités ci-dessus que l'on peut rencontrer dans la plupart des sociétés reproduisant l'autoritarisme, il y a aussi des facteurs plus spécifiques à l'histoire de la société turque contemporaine.

La société turque est une société qui a du mal à accepter de vivre avec la différence. L'aspiration à l'homogénéité y est très forte. Loin d'être affaiblie par le processus de modernisation kémaliste, cette aspiration a été renforcée au fil du XX^e siècle. La représentation d'une société une et indivisible a été le credo de l'État républicain. Il a acquis le statut de tabou fondateur. L'unicité et l'indivisibilité de la société sont le pendant de l'unicité et de l'invisibilité du pouvoir. Le kémalisme, devenant l'idéologie fondatrice et officielle du régime républicain, il a adopté selon les circonstances un accent cheftiste, paternaliste, élitiste ou autoritaire. Il s'est donné le statut du pouvoir tutélaire de l'État et

de la nation, nation qu'il a définie comme « un corps réuni autour de son Père ». La société turque a encore besoin d'un père ou d'une image paternelle. Dans les années 1930, le régime kémaliste authentique n'a pas hésité à se qualifier de « démocratie autoritaire », voire de « dictature démocratique ».

À partir de 1950, l'arrivée du multipartisme et les changements des équipes au pouvoir n'ont pas rompu fondamentalement les pratiques autoritaires héritées de l'État kémaliste. L'autoritarisme perdure par la permanence d'un État mobilisé contre les ennemis intérieurs dont la présence est supposée permanente. La violence de l'État peut atteindre des formes de violence cruelle comme la torture, les emprisonnements abusifs, la déportation, voire les exécutions capitales d'opposants politiques ou de leur liquidation physique sans procès comme ce fut le cas dans les années 1990 pour ne citer que les exemples les plus récents. Face aux revendications d'autonomie et/ou de reconnaissance émanant des fragments de la société, la violence de l'État est déployée d'une manière disproportionnée. Ce sont les dangers de la division de la société, de la dislocation de l'État, de la remise en cause des acquis de la République qui sont toujours évoqués par les tenants du pouvoir pour justifier ces politiques de violence. L'obsession de créer une société homogène constituant un corps organique avec l'État, est le ressort idéologique du déploiement d'une politique de violence bien au-delà des limites de la violence légale.

Cette obsession d'une homogénéité sociale, comme toute obsession, nous permet d'aller aux sources des réflexes autoritaires. Le décalage entre la réalité d'une société multiethnique et multireligieuse et l'idéal de la société parfaitement unifiée autour de l'identité officielle de l'État constitue la première source de l'obsession. La République est bâtie sur plusieurs dénis historiques. Le massacre des Arméniens, l'épuration des chrétiens et des juifs sont des dénis fondateurs. Si la République de Turquie est bâtie par une politique violente d'homogénéisation religieuse, autour du culte de l'islam sunnite, elle ne s'est pas arrêtée aux portes de la religion. Elle a continué, dans la foulée de l'homogénéisation autour d'un islam nationalisé, par la politique d'homogénéisation ethnique autour de la figure du Turc. Il y a eu par conséquent des vagues successives de violence

épuratrice et éradicatrice ou assimilatrice envers les populations non-musulmanes d'abord, et par la suite, envers les populations kurdes revendiquant la reconnaissance de leur identité ethnique et enfin envers les populations aléviées, refusant d'être assimilées dans l'islam sunnite. À cette politique ethnoreligieuse violente s'est greffée une politique répressive contre les maigres oppositions démocrates et socialistes. Aujourd'hui la société turque est une société dont l'immense majorité, y compris les pratiquants sunnites, se considère comme étant elle-même une victime ou une descendante d'une victime. Elle n'est pas la victime d'une puissance étrangère comme c'est le cas dans les pays colonisés, mais elle est la victime d'une partie d'elle-même, du pouvoir kémaliste, du pouvoir sunnite ou du pouvoir des turcophones nationalistes. La société turque se méfie d'abord d'elle-même parce qu'elle est marquée par une identité victimaire dont les racines se prolongent dans les souvenirs de la dislocation de l'Empire.

Commençant par les crimes génocidaires envers les Arméniens ottomans lors de la Première guerre mondiale, la violence de l'État s'est déchaînée tout au long de l'histoire républicaine tour à tour contre les multiples figures de l'ennemi intérieur, arméniens, grecs, kurdes, alévis, intégristes, communistes, socialistes, syndicalistes, démocrates, etc. Le terme consacré pour désigner les ennemis successifs est un mot turc révélateur, « *bölücü* », qui signifie diviseur, séparatiste, schismatique. Les politiques de répression ciblées ont toujours pris soin d'isoler l'ennemi intérieur du jour et par une campagne de mobilisation idéologique, d'obtenir le soutien passif du reste de la société à ces campagnes purificatrices. Ceci explique pourquoi en Turquie, pas seulement l'État, mais aussi la société dans son ensemble n'est pas apaisée avec son histoire et que le travail de mémoire est très difficile. La violence fondatrice sur laquelle est bâtie la République continue à travailler en profondeur l'imaginaire social-historique sous la forme à la fois d'identité victimaire et de culpabilité déniée.

La mémoire de cette violence est doublée d'une peur, elle aussi fondatrice. La peur, largement répandue au sein de la société, est refoulée dans l'inconscient collectif. Elle est instrumentalisée par les pouvoirs autoritaires pour redynamiser les réflexes de

rassemblement autour d'eux. Il s'agit de la peur d'une nouvelle dislocation de l'État, à la suite de celle de l'Empire à la fin de la Première guerre mondiale. Le traité de Sèvres est encore aujourd'hui un signifiant actif pour exprimer la peur d'une nouvelle dislocation face aux revendications kurdes, arméniennes, voire face à la perspective d'adhésion à l'Union européenne. Dans sa recherche d'apaisement contre les démons historiques qui la travaillent intérieurement, la société turque est plutôt encline à se soumettre à l'autorité et à continuer à produire les conditions de l'exercice de l'autoritarisme.

Après l'arrivée au pouvoir à la fin de 2002 de la nouvelle coalition conservatrice-musulmane représentée par le Parti de Justice et Développement, l'AKP, la défaite historique subie par l'historique et vieillie coalition militaro-bureaucratique soutenue par les courants laïcistes-nationalistes n'a pas débouché sur une réelle consolidation démocratique. Le vide autoritaire a été rapidement comblé par un nouvel autoritarisme qui puise principalement son énergie politique dans l'esprit de revanche des couches sociales qui se considèrent comme les victimes séculaires de l'élite oligarchique moderniste, i.e kémaliste. D'où la valorisation de la conception plébiscitaire de la démocratie pour se réclamer de la légitimité de la volonté nationale, au sens sunnite et turque, conservatrice dans ses valeurs morales, libérale dans ses choix économiques, xénophobe sous couvert de nationalisme et enfin démocrate restreinte à lui-même.

Il faut reconnaître que le parti de Tayyip Erdoğan, une fois qu'il a accédé au pouvoir, n'a pas réussi à instituer le régime politique qui lui était immensément favorable. Il a hérité d'un régime hypercentraliste institué par les militaires putschistes au début de la décennie 1980. Le régime était bâti sur la concentration des pouvoirs dans les mains de l'exécutif, ce dernier étant lui-même sous tutelle de la bureaucratie militaire et de leurs alliés. Le système électoral qui élimine de la représentation nationale tous les partis qui ont obtenu moins de 10 % des voix au niveau national avait été conçu, en 1982, pour faire barrage aux partis islamistes et kurdes. Mais la crise de 2001 ayant décrédibilisé les trois partis de la coalition sortante, restés hors parlement en 2002, l'AKP a pu obtenir une très large majorité parlementaire avec seulement 34 %

des voix en 2002. A l'issu des élections de 2002, 44 % des votes n'étaient pas représentés au Parlement ! Cette majorité confortable a permis à l'AKP de résister aux différentes tentatives de déstabilisation ourdies par les généraux hauts gradés en alliance avec des civils laïcistes et nationalistes. La réalité de la perspective d'adhésion à l'UE et le soutien sans faille des puissances occidentales a permis au gouvernement de l'AKP d'affronter les pouvoirs tutélaires historiques de l'État turc. Mais l'élimination progressive de l'armée comme force tutélaire de l'État a laissé dans les mains d'AKP au pouvoir et notamment de son leader, le Premier Ministre Erdoğan, un pouvoir total vers la fin de la décennie 2000. Par ailleurs la fermeture progressive de la perspective d'adhésion à l'UE a affaibli considérablement la fonction de levier démocratique du processus d'adhésion.

C'est à partir de la consolidation d'un pouvoir total que le leader charismatique d'AKP a dévoilé de plus en plus ouvertement son projet d'ingénierie sociale, consistant à bâtir une société conservatrice et moderne par la formation de nouvelles générations pieuses et par la promotion d'une bourgeoisie conservatrice ouverte désireuse d'intégrer à l'économie mondiale, projet se voulant être le substitut du projet de modernisation élitaire-laïque du kémalisme. C'est dans ce sens que l'autoritarisme démocratique de PJD s'apparente à une posture postmoderne et réactive.

Au fil de la consolidation de leur pouvoir, l'assurance de représenter le « vrai peuple » a conduit les dirigeants conservateurs à intervenir de plus en plus sur les libertés individuelles au nom des principes moraux prescrits par la religion. Non pas seulement par une interdiction légale, mais aussi par une stratégie d'encerclement par les valeurs conservatrices. La stratégie d'AKP en Turquie consiste à transformer les valeurs religieuses partagées par une large frange de la société en valeurs conservatrices et à les mettre en circulation sur le terrain politique. Sans légiférer systématiquement des interdits, cette stratégie ouvre la voie à leur intégration légitime dans les pratiques des autorités intermédiaires (préfet, directeur d'école, commissaire de police...). En l'absence de contre-pouvoirs effectifs, une telle stratégie d'encerclement et d'usure créée dans l'autre partie de la société qui ne partage pas les valeurs de la coalition conservatrice, le sentiment d'être devant un

rouleau compresseur imparable, et d'être quotidiennement humilié dans sa dignité citoyenne. Les protestations de la place Gezi ont été l'expression la plus achevée de ce sentiment d'humiliation par le Chef autoritaire. Les affaires de corruption révélées à la fin de 2013 et les pratiques du pouvoir de liquidation ouverte des dernières bribes de la séparation des pouvoirs par le gouvernement pour les étouffer s'inscrivent dans la même lignée autoritaire. À la différence près que, n'hésitant pas à passer le Rubicon, le pouvoir de Tayyip Erdoğan commence à perdre sa légitimité démocratique minimale, en dépassant les limites de la zone grise intermédiaire qui se situe entre la démocratie et la dictature et il rentre dans l'aire de la dictature.

Après douze années de pouvoir conservateur, la Turquie traverse de nouveau une zone de turbulence dont les conséquences à court terme risquent fort de faire perdre les maigres acquis démocratiques de la décennie passée. Mais d'un autre côté, les revendications pour une société plurielle dans ses identités ethniques et religieuses, pour une pratique d'exercice du pouvoir intégrant les demandes de participation politique des nouvelles générations et le désir de plus en plus répandu d'éliminer la violence dans la société comme dans le politique sont désormais bien plus fortes et ancrées dans la société.

Aujourd'hui, la revendication du droit à la politique contre la violence autoritaire travaille dans l'épaisseur la société turque. Et c'est dans cette revendication que se trouve peut-être la clé de la sortie de l'autoritarisme, pour avancer vers une civilisation démocratique.

Ouverture¹⁹

Violence et politique : quelques questions

Étienne Balibar

La non-violence est en un sens la pire des violences.
Jacques DERRIDA

En un sens *la pire*. Mais *en un sens* seulement : et toute la question est là, du moins dans certaines circonstances qui forcent à y réfléchir. C'est ce que j'ai voulu faire, en guise de contribution à cette rencontre, sous la forme d'une tentative d'explication de l'équivocité politique des figures de la violence, et symétriquement de l'équivocité de la politique, lorsqu'elle est confrontée à la violence.

Autant le dire tout de suite, par conséquent, l'ensemble de cette contribution sera placé sous le signe d'une aporie dont je ne pense pas pouvoir sortir. Ma justification est que je ne crois pas être le seul et que je pense réagir ainsi tant bien que mal à des urgences ont nous ressentons tous la sommation. De la violence dans ses formes « individuelles » et « collectives » (une des questions qui s'imposent étant justement de savoir si cette dichotomie peut être

¹⁹ Ce texte reprend la plupart des éléments de l'intervention que j'avais faite à Cerisy-la-Salle en juillet 1992 au colloque « Le passage des frontières. Autour du travail de Jacques Derrida », sous le titre « Violence(s), non-violence (s), contre-violence(s), anti-violence(s) ». Il a paru dans le volume des actes du colloque, *Le Passage des frontières*, *op. cit.*

retenue), « anciennes » (voire archaïques) ou « nouvelles » (non seulement modernes, mais « postmodernes »), il faudrait sans doute savoir dire autre chose que : elle est insupportable, et nous sommes contre. Ou encore, selon la formule célèbre de Hobbes reprise par Kant, à propos de l'« état de nature » : « il faut en sortir ». Or, il faut bien l'avouer, nous ne savons pas, ou nous ne croyons plus savoir « comment en sortir ». Et il nous arrive de soupçonner que, par une nouvelle ruse de l'histoire moins favorable que l'ancienne, cette incapacité où nous nous trouvons devient une des conditions, une des formes de sa reproduction et de son extension. Qu'elles soient guerre ou racisme, agression ou répression, domination ou insécurité, déchaînement brutal ou menace latente, la violence et les violences ne sont peut-être aujourd'hui, pour une part, que la conséquence même de ce nonsavoir. Telle est la première aporie, ou le premier embarras. Mais cet embarras est suffisant pour déstabiliser notre compréhension de la politique et notre confiance dans ses pouvoirs. En effet, la présomption d'une élimination de la violence est un des éléments constitutifs de notre idée de la politique. Ou, si l'on veut, elle est constitutive de notre idée que la politique peut être *instituée*, ce qui peut encore se dire ainsi : à l'horizon de la politique, comme une condition de possibilité et un *telos* de toutes ses pratiques, il y a *du politique*. À défaut d'une élimination pure et simple, nous nous référons parfois simplement à l'idée d'une limitation de son champ et de ses effets : en particulier sous la double forme d'un cantonnement dans une sphère de l'*a-socialité* et de l'*illégalité*, que nous supposons extrapolitique (Foucault avait mis en question cette représentation), et de l'interruption de l'*enchaînement infini* des violences (la figure du talion, de la *vendetta*). Mais dans l'idée d'une limitation politique de la violence il y a déjà l'essentiel d'une élimination, car il y a l'idée qu'elle est circonscrite, connue et maîtrisée. La politique, en tant qu'elle présuppose et présume ainsi *le politique* (l'ordre autonome du politique), est d'abord la négation, la « relève » de la violence. Mais si la violence ne peut pas être relevée, ou si, pis encore, les moyens et les formes de cette relève apparaissent, non pas de façon contingente mais de façon essentielle, comme des moyens et des formes de sa continuation, s'il y a par conséquent une perversité intrinsèque *du politique*, alors *la politique* devient

désespérée et désespérante. Et l'on sait (ou l'on croit savoir) où le désespoir de la politique peut mener.

À ce premier embarras, un autre est étroitement lié. Le politique ne se présenterait pas comme relève si la notion de violence à laquelle nous nous référons n'était pas à la fois collectivisante et distributive, en d'autres termes si elle ne procédait pas d'abord à la réunion de toutes les formes de violence²⁰, si hétérogènes qu'elles soient, dans une catégorie unique, pour procéder ensuite à leur redistribution selon des hiérarchies et des distinctions qui ont pour effet de les aggraver ou de les minorer, de les désigner comme tolérables ou intolérables, etc. Ainsi le « viol des consciences par la propagande politique » (ou religieuse, etc.) dans certaines conditions n'est pas une violence, *sauf* si des « limites » sont franchies. Ainsi la guerre est la pire des violences, *mais* dans certaines conditions elle doit être acceptée (car la paix n'est pas la valeur suprême, du moins elle n'est pas une valeur inconditionnelle). Ainsi la simple reconnaissance du fait de telle ou telle violence « privée » est ou n'est pas un enjeu politique, etc. Le politique ne serait pas l'empire du *nomos* si le champ de la violence n'était pas l'*empire du mal*, à la fois pensable comme tel et rationnellement circonscrit²¹. Or cette figure unifiance-distributive de la violence, qui est comme l'anticipation de sa négation, est en échec dès que nous sommes confrontés à l'équivocité, à la dissémination et à l'ambivalence des formes de la violence.

Équivocité, parce que la violence ne se laisse pas distribuer sans reste entre des sphères « publiques » et « privées ». Si la violence est le franchissement des limites, si la formule générale en est : «

²⁰ Il vaudrait mieux dire, peut-être : la réunion de « toutes sortes de choses » sous le nom générique de violence.

²¹ Ce schème d'unification/distribution n'est naturellement pas propre au politique. Il appartient aussi, entre autres, au théologique. Le propre du politique est cependant de poser que l'empire du mal est « terrestre », immanent sinon matériel, et de présumer qu'une violence « spirituelle » (ou « symbolique ») est une *non-violence*. Elle ne deviendrait violence – plus ou moins grave – qu'en convoquant des moyens de coercition. D'où toute une dialectique de la coercition et de la séduction. D'où aussi une des possibilités, toujours ouverte, de « critique de la politique » : montrer que la non-violence ou la violence symbolique sont bien une violence.

les bornes – ou les barrières, les protections, les interdits, les frontières du “soi”, etc. – sont violées », alors on ne peut précisément assigner la violence dans une sphère définie : mais l'identité individuelle et collective dépend de l'existence de telles sphères. Équivocité encore, parce qu'on ne peut pas assigner clairement et une fois pour toutes les individus et les groupes du côté de ceux qui *subissent* et de ceux qui *exercent* la violence. Ce sont apparemment principalement ceux qui la subissent qui risquent aussi de l'exercer : là encore, des « frontières » au moins intellectuelles et morales sont franchies lorsqu'on ne peut plus se contenter de dire que c'est une conséquence malencontreuse, due à la pression des circonstances ou à la faiblesse humaine. Quant au fait que ceux qui l'exercent finiront tôt ou tard par la subir, c'est moins souvent le cas, mais on y voit plus facilement l'effet de la « justice immanente ».

Dissémination de la violence parce que, à l'instar des « armes d'extermination massive » dont le monopole officiel appelle irrésistiblement la redistribution universelle, du fait d'erreurs de calcul ou d'accidents apparemment contingents (c'est même un des traits d'union les plus clairs entre violence et institution), le seul fait de *fixer une frontière* pour le contrôle ou la réduction de la violence semble avoir aussitôt pour effet de la pérenniser, si ce n'est de l'aggraver.

Ambivalence enfin, non pas tant en raison de la question souvent posée de la « connivence » entre la victime et le bourreau, ou de l'incertitude originaire des rapports entre *l'activité et la passivité*²², qu'en raison de l'impossibilité où nous sommes d'assigner une fois pour toutes les phénomènes de la « non-violence » et de la « violence » aux pôles de la *positivité et de la négativité*. Cela notamment parce que nous ne pouvons pas assigner une valeur éthique univoque aux notions d'identité et

²² Cette idée constitue elle-même, assez clairement, une forme de violence aussi longtemps qu'elle relève de la psychologie : pour aller au-delà, il faut sans doute soit, comme Freud, poser le problème de la pulsion de mort, soit, comme Spinoza, réfléchir sur l'élément de « passivité » qui est constitutif de la « position active » elle-même dans le champ de la violence.

d'altérité, comme le rappelait naguère Derrida dans son commentaire de Levinas²³.

On dira que ces caractéristiques sont de toujours, et qu'en ce sens, les rappeler ici ne fait rien avancer. On peut aussi penser, non pas qu'elles sont nouvelles, mais qu'il y a des conjonctures dans lesquelles elles deviennent soudain plus tangibles, n'étant plus en réserve ou en retrait dans quelque marge de la philosophie, mais en quelque sorte exhibées à chaque pas de la quotidienneté et de la « normalité ». Il semble alors, et j'y reviendrai en conclusion, que le tableau des *conditions de la violence* fasse place à celui d'une *condition de violence* dont, derechef, « nous ne savons pas comment sortir » (pas même, ou moins que tout sans doute, en sortant par l'ascèse ou la contemplation de « ce monde » ou de « cette histoire »).

Faisant alors un pas de plus, je voudrais rappeler comment la politique n'a cessé de parcourir le cercle de la « double » négation de la violence, qui précisément renvoie à la dualité des conditions (déterminées) de telle ou telle violence et de la condition de violence (universelle) : double non pas au sens d'une « négation de la négation », mais au sens des *deux formes de négation* pratique qu'appelle, semble-t-il, le fait de la violence et de son pouvoir intrinsèque de dissémination, et qu'on peut désigner comme *non-violence* et comme *contre-violence*. Il ne serait pas difficile de montrer que chacune de ces « stratégies » ou de ces « logiques » (comme on nous parle aujourd'hui de « logique de guerre ») – celle qui veut créer les conditions extérieures et intérieures de l'impossibilité de la violence, et celle qui veut s'en libérer en la retournant contre ceux qui l'exercent – se nourrit en permanence des limitations ou des échecs de l'autre (« lutte pacifique » et « lutte armée », ou plus profondément encore lutte et contrat, ou consensus, ou amitié). Il ne serait pas difficile non plus de montrer que ce cercle appartient aussi bien à la perspective d'une politique *étatique* (et notamment celle de l'institution ou du fonctionnement

²³ Jacques Derrida, « Violence et métaphysique. Essai sur la pensée d'Emmanuel Levinas », *L'Écriture et la différence*, Paris, Le Seuil, 1967. Voir aussi le commentaire de Catherine Malabou, « Économie de la violence, violence de l'économie (Derrida et Marx) », dans *Revue philosophique*, n° 2, 1990.

d'un « État de droit ») qu'à la perspective *révolutionnaire*, ou, si l'on veut, aussi bien à la perspective de la constitution qu'à celle de l'insurrection qui – à l'époque moderne au moins – se partagent les représentations du politique et en viennent ainsi à jouer constamment l'une pour l'autre le rôle de l'*autre négation*, de la « mauvaise négation » (comme il y a un « mauvais infini »).

On sait comment se résout, pour ce qui est de l'État de droit, la tension entre son objectif, qui est de créer une sphère aussi étendue que possible dans laquelle la violence soit « hors la loi », et la nécessité pour y parvenir d'employer originellement et périodiquement la contre-violence d'une répression irrésistible : par la délégation et la concentration de tous les moyens de la violence, devenue de ce fait « légitime », entre les mains d'un pouvoir central dont la rationalité et l'impartialité sont au moins présumées. En d'autres termes, par la mise en oeuvre d'une logique de l'« antinomisme », qui exige l'identification des contraires : la paix et la guerre, la loi et la transgression, à condition que ce soit en un point unique et transcendant. Nul ne l'a mieux exprimé que Hobbes et nul n'a mieux compris que Max Weber à quel point cela revient à faire de la politique la scène métaphysique où se joue en permanence, sur fond d'indécision, la tragédie des rapports de la pratique humaine avec « le mal » : maléfice et malédiction. Cependant, la même tension est présente dans la conception révolutionnaire de la politique et elle conduit à des antinomies du même ordre, en première approximation au moins. Car la politique révolutionnaire est par excellence commandée par la double thèse selon laquelle, d'une part, il convient de *refonder* la politique pour la soustraire au règne de la violence (violence de l'aliénation économique et violence de l'État vu comme instrument des classes dominantes ou comme Léviathan), et, d'autre part, il est impossible d'y parvenir sans *éliminer* par une contreviolence (serait-elle brève, ou au contraire « tranquille », contrôlée et différée), les forces, groupes, appareils qui l'exercent contre le peuple. La dimension eschatologique, ici, n'est pas moins évidente que dans le discours de l'État de droit. Ou peut-être n'en est-elle que l'ombre portée ? Il faut ici s'arrêter même brièvement sur les relations qu'entretient l'idée de révolution avec celles de résistance et d'insurrection. Ce sera aussi

l'occasion de dire un mot de la façon dont, dans la tradition marxiste et chez Marx lui-même, cette aporie a été centralement perçue, mais finalement mise de côté.

La notion de *résistance* est cruciale pour toute pensée de la révolution à l'époque moderne (c'est-à-dire depuis que « révolution » a cessé de désigner simplement le renversement d'un pouvoir ou le changement périodique de constitution) parce qu'elle renvoie à l'expérience irréductible dans laquelle, de façon indissociable, une violence spécifique se découvre comme telle (que ce soit celle de l'exploitation, ou de l'inégalité, ou de la discrimination, ou tout cela en même temps) et découvre par là même le « droit » universel qu'elle nie. Sans la résistance des opprimés à l'oppression – chacun pour son compte et tous ensemble, ou mieux : les uns pour les autres, de façon transindividuelle –, c'est-à-dire sans le fait que l'effort pour abolir la situation d'oppression a toujours déjà commencé dans l'oppression elle-même²⁴, non seulement il n'y aurait pas de politique révolutionnaire, mais il n'y aurait pas de « politique des droits de l'homme », au sens où une telle notion ne se réduit ni à l'invocation morale ni à la proclamation juridique de l'« homme » et de ses « droits », mais, depuis la *Déclaration* de 1789 au moins, articule une éthique du « droit universel à la politique » avec l'entreprise de créer collectivement les conditions de la liberté individuelle. Cependant, si la notion de résistance est cruciale, elle n'est pas suffisante. À côté d'elle nous devons nous référer aussi à l'idée d'*insurrection*, ou même d'insurrection permanente, au sens le plus large : la politique des droits de l'homme est le fait de ceux qui, sous toutes les formes possibles, *s'insurgent* contre l'inégalité et l'oppression, mais elle pose aussi pratiquement qu'il n'y a pas d'égalité sans liberté et réciproquement. En conséquence, nul ne peut être libéré par un autre que lui-même, mais aussi nul ne peut se libérer sans les autres (ce que j'ai proposé d'appeler la *proposition de l'égaliberté*). Et par là même, la conservation politique des « droits de l'homme » a pour condition dans chaque

²⁴ En d'autres termes encore, sans le fait que la situation de « servitude volontaire » comporte une *limite intrinsèque*, qui est précisément le point où la violence est éprouvée comme intolérable, incompatible avec l'existence « humaine », qu'elle menace de mort, de misère ou d'abjection.

conjoncture historique leur reconquête ou leur extension au-delà de toute « limitation » instituée²⁵.

C'est bien ici, cependant, que se pose la question de savoir jusqu'à quel point l'idée ou le programme révolutionnaire est indissociable d'une *dénégation* spécifique des effets autodestructeurs de la « violence révolutionnaire », en tant que « contre-violence » exercée de façon spontanée ou organisée sur la violence de l'ordre établi²⁶. Dénégation voulant dire ici : soit que la violence révolutionnaire, en tant qu'expression de la résistance et de la (re)conquête insurrectionnelle du droit à la politique par « ceux d'en bas », *échapperait par nature* à l'ambivalence, soit qu'elle comporterait en elle-même (justement parce qu'elle ne vise pas, du moins en tant que telle, à la consolidation d'une domination, ni même simplement d'un ordre établi) les moyens de *sa propre maîtrise*, de sa propre « modération ». Dans les deux cas, elle ne serait pas un « gift », un poison circulant *entre* les camps, et que chacun offre à l'autre, mais seulement un attribut de l'un d'entre eux qui pourrait être provisoirement *retourné* contre lui, dans l'attente d'une neutralisation ou d'une exténuation finale. L'insuffisance d'une telle représentation, cependant, peut difficilement nous échapper aujourd'hui. Si nous la comparons à celle de la politique étatique, nous voyons certes la politique révolutionnaire se libérer de l'hypocrisie qui consiste à donner l'ordre établi (et notamment l'ordre juridiquement institué, du seul fait que la forme juridique est celle d'un consensus, ou d'une rationalité) pour la réalité même de la non-violence, quand il n'est bien souvent que l'enveloppe commune à une multiplicité de violences générales ou particulières, ouvertes ou dissimulées. Mais nous la voyons aussi se priver ainsi par avance de la possibilité réaliste qu'autorise l'idée de « monopole de la violence légitime » :

²⁵ Cf. É. Balibar, *Les Frontières de la démocratie*, et *La Proposition de l'égaliberté*, op. cit.

²⁶ Mon objet n'est pas ici de discuter tel ou tel exemple historique, même ceux dont la tragédie pèse le plus immédiatement sur notre tentative de penser ensemble politique et violence. Je dirai seulement qu'il me semble également impossible de prétendre que l'horreur des oppressions historiques exercées au nom de la révolution résulte simplement de la perversité ou de la naïveté utopique de cette idée, et d'assurer que celle-ci ne serait pour rien dans l'incapacité des révolutionnaires à faire face aux renversements de leur objectif.

celle de considérer l'État (ce « gourdin », comme disait Lénine) et généralement le pouvoir comme un instrument dangereux pour ceux-là mêmes qui l'instituent et l'utilisent, précisément parce qu'il n'est pas autre chose, à la limite, que de la violence cristallisée ou stabilisée, et en dernière instance pas autre chose que la stabilisation relative de leur propre violence par les groupes et les individus d'une société donnée – sous forme de mise à distance et de distribution inégale, d'appropriation plus ou moins durable de ses moyens par certains d'entre eux.

Quelle est la position de Marx au regard de cette difficulté ? Elle est, me semble-t-il, extrêmement paradoxale en ce sens qu'il y a chez lui à la fois des éléments qui contribuent à renforcer, et même à porter à l'absolu la dénégation dont nous venons de parler, et des éléments qui ouvrent au contraire une possibilité de surmonter théoriquement le cycle de la non-violence et de la contre-violence : en d'autres termes, de donner corps à un autre type de « négation » encore (pour lequel, dans un instant, je proposerai le nom d'*anti-violence*). Qui plus est ces éléments contradictoires sont directement liés, les uns et les autres, à ce qui est et reste le point fort de la théorisation marxienne de la politique, c'est-à-dire le court-circuit radical qu'il opère entre la politique et son « autre » au moins apparent, l'économie. Autrement dit, ils sont directement liés au refus radical de conférer à la politique quelque « autonomie » que ce soit par rapport à ses conditions et à ses effets économiques : non pas bien entendu – du moins chez Marx lui-même – pour « dépolitiser la politique », c'est-à-dire la techniciser ou la naturaliser dans l'élément de l'économie, mais au contraire pour la matérialiser, pour lui incorporer la matérialité et la « puissance » réelle des antagonismes économiques, donc corrélativement pour *politiser* intégralement le jeu des « contradictions économiques²⁷ ». En d'autres termes, la difficulté

²⁷ Ce qui est incontestablement la reprise, par Marx, de la thèse révolutionnaire du « droit universel à la politique » que j'ai rattaché plus haut à la « proposition de l'égaliberté », comme on peut le voir notamment dans les formules élaborées par Marx pour la fondation de la Ire Internationale (« L'émancipation des travailleurs sera l'oeuvre des travailleurs eux-mêmes »). Cf. Jacques Freymond (dir.), *La*

dont je veux parler est ici logée non pas dans les marges ou les applications contingentes de la théorie, mais au centre même de sa conception de l'historicité. On peut la résumer dans la double possibilité de lecture qu'offrent deux formules célèbres, qu'on trouve l'une et l'autre dans *Le Capital* : celle qui caractérise la violence (*Gewalt*) comme « l'accoucheuse de toute vieille société qui en porte une nouvelle dans ses flancs²⁸ », et celle qui pose (à propos de l'intervention de l'État dans la réglementation de la journée de travail, et plus généralement de la fixation des limites de l'exploitation) : « entre deux droits égaux, c'est la violence (ou la force: *Gewalt*) qui tranche²⁹ ».

Que la violence (révolutionnaire) soit le moyen nécessaire et le chemin de l'abolition d'une « vieille société », oeuvre de ceux qu'elle opprime ou exploite, ce n'est pas seulement ici l'expression tautologique de l'idée de renversement, ou d'une logique de la « prise du pouvoir » (que Foucault eût typiquement rattachée à ce qu'il appelait l'« hypothèse répressive »). Mais c'est le résultat d'une *analyse des conditions* de la violence (violence économique de l'exploitation, violence extra-économique fondée sur l'exploitation et nécessaire, en retour, à sa reproduction), qui ne s'est pas contentée de les « isoler » linéairement comme des causes³⁰, qui ne les a pas renvoyées non plus à une malédiction éternelle, mais les a inscrites dans une structure. Cependant, du fait que cette structure economico-politique est celle du mode de production lui-même, c'est-à-dire qu'elle renvoie à la façon dont toutes les pratiques sociales dépendent de l'activité « humaine » par excellence, c'est-à-dire le *travail* (dans lequel, nous dit l'*Idéologie allemande*, « les hommes produisent les conditions de leur propre existence », et ainsi « commencent à se définir eux-

Première Internationale. Recueil de documents, Genève, Librairie Droz, 1962, vol. I, p. 3-9.

²⁸ Karl Marx, *Le Capital*, Livre I, tr. fr. sous la dir. de J.-P. Lefebvre, ch. XXIV, Paris, PUF, 1993, p. 854 sq.

²⁹ *Ibid.*, ch. VIII, p. 261-262.

³⁰ Ce qu'on pourrait appeler le schéma Thomas More : on se souvient de la façon dont, dans *L'Utopie*, celui-ci enchaîne selon une impeccable logique la succession de « causes » et d'« effets » qui, depuis la propriété privée, mène jusqu'à la misère, à la criminalité et à la guerre. D'où le projet de remonter à la cause première pour annuler toute la chaîne : *tollata causa, tollitur effectus...*

mêmes »), le résultat d'une telle analyse structurale sur fond d'anthropologie se trouve constamment dédoublé. Chez Marx plus que chez tout autre théoricien révolutionnaire, une problématique se constitue qui n'est plus celle du « tout ou rien » (c'est-à-dire de la non-violence ou de la contre-violence) mais tendanciellement au moins une problématique de l'*anti-violence* : en entendant par là qu'elle remonte d'un cran – mais d'un cran seulement –, jusqu'à identifier et anticiper dans une structure historique de « production » des rapports sociaux les conditions déterminées de la répétition historique de la violence. Dans le même temps, cependant, la thèse anthropologique d'essence (et d'aliénation de l'essence) pousse irrésistiblement le marxisme vers de nouveaux absolus, en particulier vers une nouvelle indétermination de l'histoire et de la nature – peut-être ne sont-ce là que les deux noms métaphysiques de l'idée de structure, entre lesquels la « théorie matérialiste de l'histoire » ne cesse d'osciller –, d'où résulte en quelque sorte une « déduction transcendantale » de la politique révolutionnaire comme violente abolition de la violence en tant que telle³¹. On pourrait dire que la dénégation des effets autodestructeurs de la violence révolutionnaire et leur transposition sous forme d'antinomisme eschatologique sont paradoxalement d'autant plus fortes que les conditions de la violence oppressive sont davantage *déterminées*, soustraites à la représentation fantasmatique d'une mauvaise volonté ou d'une méchanceté générique des oppresseurs.

On tirerait des conclusions semblables de l'autre formule de Marx : celle qui résume l'intrication de la « violence » et du « droit » dans les conditions de l'exploitation, venue du fond de l'« accumulation initiale » et du processus d'expropriation des producteurs (dans la « boue et le sang », disait Rosa Luxemburg), et se perpétuant tout au long de l'histoire politique du capital et de son emprise sur les rapports sociaux, dans le « despotisme d'usine » (le travail aliéné) comme dans l'« armée industrielle de réserve » (le chômage de masse) qui sont comme les deux pôles – Charybde et Scylla – de la condition prolétarienne. Marx n'a jamais pensé que la domination capitaliste fût un processus fonctionnel, ou plus

³¹ Le nom de « dictature du prolétariat » (lui-même presque antinomique) a longtemps symbolisé ce dédoublement de la perspective révolutionnaire dans son rapport avec le problème de la violence.

exactement il a toujours montré que le capitalisme développe *simultanément* la fonctionnalité économique et l'excès de la répression sur les exigences fonctionnelles de l'économie, comme une condition même de sa forme: excès de la surexploitation sur l'exploitation, sans lequel il n'y aurait pas d'exploitation; excès de la lutte des classes (à commencer par la lutte de la classe dominante, préventive ou répressive³²) sur l'État lui-même, sans lequel il n'y aurait pas d'État; excès de la violence « physique » sur le droit, sans lequel il n'y aurait pas de droit; mais aussi excès du droit, qui codifie et légitime la violence, sur la violence « nue »³³. Une telle analyse peut entraîner que la « lutte de classe révolutionnaire » se présente comme libération de la violence (dans tous les sens du terme), en tant que « vérité » latente des formes mêmes du droit. À la limite, nous avons à nouveau la représentation antinomique d'une montée aux extrêmes, dans laquelle le dépassement ou la relève de la violence comme telle seraient d'autant plus imminents que celle-ci se manifesterait sous une forme plus « nue ». Mais elle peut conduire aussi à l'idée que toute politique, y compris la politique révolutionnaire, est une combinaison ou une « négociation » infinie des stratégies de la force et du droit: droit contre droit, violence contre violence, droit contre violence et violence contre droit (ce qui, soit dit en passant, est assez léniniste, parce que c'est assez machiavélien), dans laquelle le recours nécessaire à la contre-violence et son efficacité même dépendent de sa capacité à inclure aussi un moment (moral, intellectuel, mais surtout politique) d'*anti-violence*³⁴.

³² Louis Althusser a toujours insisté sur le fait que, dans l'histoire du capitalisme, la « lutte de classe des dominants » précède préventivement la résistance, la « lutte de classe des dominés »: c'était là clairement une figure de l'excès au sein de la structure.

³³ Je m'inspire ici pour une part des excellentes formulations de C. Malabou dans « Économie de la violence, violence de l'économie (Derrida et Marx) », art. cit. Cf. aussi mes articles « Pouvoir » (dans *Dictionnaire critique du marxisme*, op. cit.) et « L'idée d'une politique de classe chez Marx » (dans B. Chavance (dir.), *Marx en perspective*, Paris, EHESS, 1985).

³⁴ Pourquoi, dira-t-on, ne pas avoir ici recours aux leçons de Gandhi? Il me semble que, en dépit de l'extrême intérêt de son idée de la « non-violence », qui ne se réduit pas à la morale, mais qui est bien une idée *politique* – l'idée d'une « non-violence » *déterminée, organisée*, mise en oeuvre collectivement selon une stratégie, en vue de créer un rapport de forces contre la violence institutionnelle

Que la réflexion de Marx ne soit jamais vraiment sortie de cette oscillation, en conséquence du double mouvement de « critique de la politique » et de « critique de l'économie » (ou de théorisation d'une *économie généralisée*, reliant la propriété et le travail à l'État et à la lutte des classes) qui est le plus profond de sa pensée de l'historicité ; que, par voie de conséquence, les marxistes après lui (dont très peu ont été capables de seulement maintenir ouverte la question de la multiplicité des *formes* de la politique révolutionnaire: on sait qu'ils ont eu plutôt tendance à porter de nouveau à l'absolu telle ou telle « stratégie » en fonction des circonstances et des logiques d'organisation) en aient été paralysés, c'est ce qui fait pour nous aujourd'hui plus que jamais la nécessité de penser la politique (ou la « question de la politique ») *dans* les catégories de Marx et cependant aussi *contre* elles. L'économie généralisée est au moins un des noms sous lesquels a été reconnue l'impureté constitutive, l'*hétéronomie de la politique* dont résulte l'impossibilité d'une simple « relève » de l'oppression ou de l'inégalité par l'État, le droit, la volonté et les droits de l'homme. Elle est aussi un des noms sous lesquels l'utopie de la fin de l'histoire, comme fin du cycle de la violence et de la contre-violence, a été encore une fois pensée comme le fondement, la référence ultime d'une politique « vraie ».

Cette aporie est d'autant plus intéressante qu'elle peut être confrontée à d'autres façons, à certains égards opposées, de penser l'hétéronomie de la politique, dans lesquelles nous n'aurions pas affaire à une économie généralisée, mais à une violence

(ou d'inverser le rapport des forces apparentes) et d'atteindre des *objectifs* déterminés —, Gandhi ne suffit pas à régler la question que nous examinons ici. Non seulement en raison de l'incertitude des effets que semble produire la politique gandhienne : c'est-à-dire de l'effrayante revanche de la violence collective qu'elle a ménagée historiquement. Car la question de savoir ce que cette revanche, précisément, doit aux conditions historiques, et ce qui résulterait de ses propres contradictions internes, n'est pas plus claire que dans le cas du léninisme. Mais aussi parce que cette « non-violence » est au service d'une *fin* déterminée, dont elle constitue le *moyen* : le nationalisme, inséparable il est vrai d'une grande revendication d'égalité et de liberté. Et parce que l'éthique associée à cette politique, et présentée comme sa condition, est une éthique de l'*intérieurité* : mais savons-nous exactement ce qu'est l'intérieurité dans la civilisation indienne ? J'y reviens plus loin, dans le chapitre « Lénine et Gandhi : une rencontre manquée ? » (*infra*, p. 305 *sq.*).

symbolique ou à une idéologie généralisée. Je pense par exemple à Spinoza: son analyse du problème de la liberté d'expression et des conflits religieux dans le *Traité théologico-politique*, tout autant que celle de Marx, parcourt un trajet qui enracine la libération dans la résistance. J'ai essayé naguère de montrer que la *politique* de la libération chez Spinoza, en tant que politique de « transformation intérieure de la religion », repose sur l'idée qu'il existe un « minimum incompressible » (le mot est de Deleuze) pour l'expression des opinions théologico-politiques³⁵. Cela tient à ce que l'idée d'une « opinion privée » – comme on parle de « langage privé » – est une contradiction dans les termes : la pensée a toujours comme condition de possibilité sa propre communication, et il n'est au pouvoir d'aucun homme (puisque l'« homme pense ») de ne pas parler à d'autres, et surtout de ne pas *leur dire ce qu'il pense*. Il le peut d'autant moins qu'une interdiction plus forte lui est signifiée. En sorte qu'aucune opération de répression ou de censure (même et surtout si elle respecte soigneusement le « for intérieur », comme c'est le cas chez Hobbes) ne peut jamais « résoudre » la question de la conflictualité idéologique dans une société humaine. Et que, du mouvement de communication des pensées (de transformation des pensées en « notions communes ») qui a déjà commencé dans la formation et la formulation de toute pensée singulière, procède sans solution de continuité (par un *conatus* irrépressible) un mouvement « anti-violent » de négation et d'affirmation politique trans-individuelle. Une résistance individuelle à la censure est aussi par définition collective et ainsi refondatrice de la politique. Mais cela n'implique nullement qu'en elles-mêmes toutes les opinions collectives soient bonnes ou démocratiques, et il faut convenir que, de ce fait même, la question de l'institution de la paix sociale, ou de l'espace d'une « libre communication » des opinions et des croyances, est destinée à rester indéfiniment ouverte, du moins en tant qu'elle vise la stabilité et la légitimité d'une communauté. L'antinomie que désigne le mot d'ordre fameux : « pas de liberté pour les ennemis

³⁵ É. Balibar, « Spinoza, l'anti-Orwell – la crainte des masses » [1985], *La Crainte des masses*, op. cit.; ainsi que *Spinoza et la politique*, Paris, PUF, 1985.

de la liberté », demeure insurmontable³⁶. Exactement comme Marx, bien que sur un terrain totalement différent, et à l'opposé de Hobbes, Spinoza montre donc que l'« état de nature » se continue dans l'« état de société », ou plutôt qu'en toute rigueur il n'y a pas d'état de nature, et que l'histoire de la société, ou le champ de la politique, est celui d'un excès ou d'un reste inéliminable de violence (au moins latente) sur les formes institutionnelles, juridiques ou stratégiques, de sa réduction et de son élimination. Simplement, le mixte « naturel-historique » ou la *structure* à laquelle nous avons affaire ici n'est pas celle de la production et de l'exploitation, mais celle de la croyance et de la communication : c'est ce qu'on pourrait appeler le champ de l'*imaginarisation* du symbolique, où la violence surgit de ce que le schème communautaire apparaît toujours encore comme condition et comme forme de la communication et du politique lui-même, en se projetant dans la figure de la normalité et de l'anormalité des corps, des comportements, des valeurs, des « cultures » et des « appartenances », marquées des signes de l'identité et de la différence. Le *schibboleth* de Derrida est, à mes yeux, une admirable expression et analyse de cette imaginisation du symbolique³⁷. On voit qu'il y a paradoxalement à la fois un remarquable parallélisme entre la structure analysée par Marx, qui constitue l'arrière-plan de sa thèse du rôle inéliminable de la violence dans la libération et celle analysée par Spinoza, qui constitue l'arrière-plan de sa thèse du retour de la violence dans l'institution de la collectivité, et cependant une totale incompatibilité des deux. On en conclurait aisément que Marx a fondamentalement ignoré l'« autre scène » de la politique, celle de l'appartenance communautaire, donc celle de la violence symbolique (bien qu'il l'ait *nommée*, ou qu'il nous ait légué avec le mot d'idéologie un des noms qui lui conviennent le mieux), de même que Spinoza a fondamentalement ignoré le caractère

³⁶ La phrase est attribuée à Saint-Just. Bien que sous cette forme littérale elle ne figure pas dans les discours justifiant la Terreur (en particulier celui du 13 ventôse an II, « Sur le mode d'exécution du décret contre les ennemis de la Révolution »), elle n'en trahit pas l'esprit.

³⁷ Bien que je n'ignore pas qu'ils ont peu d'affinité réciproque, je ne puis éviter de le rapprocher de l'analyse des « rassemblements » proposée par Jean-Claude Milner dans *Les Noms indistincts*, Paris, Le Seuil, 1983.

irréductible de l'antagonisme économique (sans doute parce que, sur le plan économique, où

le *conatus* peut être pensé comme « force productive », Spinoza est fondamentalement optimiste et utilitariste). On serait même tenté d'en conclure que chacun d'eux a précisément ignoré la « cause absente » dont il perçoit les effets, en tant qu'excès de la violence sur la rationalité politique (qu'il s'agisse de rationalité de la production ou de rationalité de la communication). En sorte que la *condition* (la « raison des effets ») qui toujours encore lui échappe est d'une certaine façon celle que l'autre lui désigne : économie pour l'idéologie, idéologie pour l'économie. De fait, si l'économie a bien été (et est toujours) *l'autre de la politique* (et par conséquent le lieu même de sa réalité, de ses « causes » et de ses « effets »), l'idéologie ne cesse de se manifester comme *l'autre de cet autre*, et donc comme la réalité (ou la « matière ») même de cette réalité. Mais l'inverse n'est pas moins vrai.

Le « lieu » propre du surgissement de la violence dans son croisement avec l'histoire, où la politique se trouve à la fois sommée d'« intervenir » et dans l'incapacité de « répondre définitivement à la question », ne serait ainsi rien d'autre que ce point de rencontre et de glissement l'une sur l'autre de l'économie et de l'idéologie. Mais ce lieu, précisément, n'est qu'un point de fuite, même s'il ne cesse de se matérialiser, par exemple dans la souffrance et la protestation des corps³⁸. Oserais-je dire ici que la seule chose, purement négative, que j'aperçois d'intelligible dans l'atroce tragédie yougoslave, c'est que jamais l'affrontement des « communautés » ethno-religieuses, si ancienne ou récente que soit leur inimitié, n'aurait échappé à ce point à leur propre capacité politique (et donc à l'espoir d'une solution réelle : car comment imaginer que celle-ci puisse venir d'une autorité extérieure ? C'est alors en effet qu'on verrait la « fin de la politique ») s'il n'était pas totalement surdéterminé par la contrainte de fer d'une économie internationale de domination et d'exclusion. Mais jamais non plus

³⁸ À l'évidence, le caractère *physique* de la violence, c'est-à-dire son rapport essentiel au corps (il faut sans doute aller jusqu'à dire qu'une violence « morale » est elle-même toujours physique), ne relève pas plus de l'« économie » que de l'« idéologie », et c'est dans cette modalité paradoxale de négation simultanée qu'il appartient aux deux.

la concurrence des systèmes sociaux, des politiques économiques et des forces productives sur le marché européen ou mondial n'aurait aussi totalement échappé à tout calcul d'intérêt ou à toute médiation institutionnelle, si elle n'était pas surdéterminée par la contrainte de fer de l'identification à une communauté imaginaire, qu'elle soit sociopolitique ou nationale-sociale, ethnonationale ou ethnoreligieuse. Or « aux extrêmes » (ces extrêmes dont, presque toujours, on ne sait qu'on les a atteints que lorsqu'il est trop tard pour s'en écarter), il n'existe à notre connaissance aucun *discours commun* qui s'adresserait à la fois à ces deux contraintes pourtant inséparables.

Cependant, puisque j'ai avancé à plusieurs reprises la formule d'une *anti-violence*, comme désignation hypothétique d'une « autre négation » politique de la violence, je voudrais, pour conclure, indiquer en quelques mots ce qui me semble caractériser la forme dans laquelle nous sommes aujourd'hui sommés de continuer à travailler cette aporie. Il me semble, en effet, que nous sommes contraints paradoxalement de penser à la fois toujours *plus d'objectivité* et toujours *plus de subjectivité* de la violence. Ou, si l'on veut, par rapport à des descriptions classiques, normalisées, les formes et les effets de violences, auxquels nous avons affaire et qui mettent en question la possibilité même d'une politique, apparaissent à la fois comme « ultra-objectifs » et comme « ultrasubjectifs ».

Des formes *ultra-objectives* : cela veut dire des formes dans lesquelles la violence est encore plus inextricablement mêlée de naturalité et d'universalité. Je pense d'abord à la façon dont agissent et se présentent aujourd'hui certaines épidémies, certaines inondations, certains tremblements de terre, certains phénomènes de désertification. Rien n'est moins purement naturel que ces prétendues « catastrophes naturelles », ou plutôt rien n'est moins naturel que la façon dont elles frappent différenciellement les régions du monde et les populations, dont les unes sont considérées comme des chefs-d'oeuvre en péril, cependant que les autres sont présentées comme surnuméraires, responsables de la « bombe démographique » qui menacerait la planète. De là à penser qu'il y a une correspondance « instituée » entre la distribution inégale des moyens de lutte contre le Sida et la nécessité de « réguler » la

population mondiale, il y a un pas qu'il est fou de franchir, mais franchement inconscient de récuser *a priori*. De même qu'il est impossible de ne pas établir de relation entre ladite surpopulation mondiale et la façon dont des enfants ou des adultes du tiers monde sont utilisés comme fabriques d'organes à transplanter, avec ou sans leur « accord », dans des hôpitaux du monde développé. Cependant, il est clair aussi, non seulement que l'usage même passif³⁹ de telles « stratégies » de régulation est à double tranchant, mais qu'il efface tendanciellement la limite des processus sociaux et des processus physico-biologiques. En d'autres termes une violence de masse qui n'est évidemment pas sans causes sociales (et notamment sans causes économiques) est irrémédiablement sans sujet social. Ceci pour la naturalité.

Je pense ensuite à la façon dont se disséminent dans ce qu'on appelle l'« économie-monde » – qui est tout aussi bien l'idéologie-monde – les phénomènes de nationalisme et de racisme. Le racisme moderne a toujours été le « supplément intérieur » du nationalisme, c'est-à-dire non pas la simple exacerbation de la xénophobie mais, en un sens, exactement l'inverse : la répulsion et la discrimination, qui s'adresse à l'« ennemi complémentaire⁴⁰ », surgit des exclusions et des frontières intérieures, ou les produit pour les besoins de la constitution d'une ethnicité fictive⁴¹. Que se passe-t-il, cependant, lorsque l'effacement des frontières extérieures, ou plutôt leur intériorisation et leur instrumentalisation par des politiques économiques, militaires, humanitaires, communicationnelles qui ont immédiatement pour terrain de manœuvre un espace géopolitique mondial, ne laisse plus tendanciellement exister *que* des frontières intérieures, soulignées

³⁹ Précisément : nous savons que cet usage est essentiellement fait de « passivité ». Il est l'analogue à l'échelle internationale de la « non-assistance à personne en danger », dont aucun « droit d'ingérence humanitaire » n'effleure même l'ampleur. Mais à cette échelle ce n'est plus un « crime ».

⁴⁰ Formule, on s'en souvient peut-être, de Germaine Tillion pendant la guerre d'Algérie (cf. *Les Ennemis complémentaires. Guerre d'Algérie* [1960], Paris, Tirésias, 2005).

⁴¹ É. Balibar, « Racisme et nationalisme », dans É. Balibar et I. Wallerstein, *Race, nation, classe. Les identités ambiguës*, Paris, La Découverte, 1988. L'expression de « frontière intérieure » est cruciale chez Fichte ; cf. É. Balibar, « La frontière intérieure : réflexions sur les *Discours à la Nation allemande* de Fichte » [1990], *La Crainte des masses*, op. cit.

ou non d'un trait de souveraineté ? Lorsque la création ou la récréation, la surveillance et le franchissement sélectif de ces frontières par différentes catégories de populations riches et pauvres, du Nord et du Sud, de l'Est et de l'Ouest, etc., en bref différentes espèces d'hommes « supérieurs » ou « inférieurs », armés ou non, « télévisualisés » ou non, est devenu à la fois le laboratoire du « nouvel ordre mondial », et le point de fixation des violences institutionnelles et de leurs sous-produits individuels et collectifs plus ou moins spontanés ? Alors il semble que le rapport traditionnel entre racisme et nationalisme a tendance à s'inverser. En d'autres termes, c'est le nationalisme (un nationalisme « anachronique », postérieur à toute possibilité de créer ou de recréer des États-nations autonomes, et que pour cette raison on serait tenté d'appeler « nationalisme post-national ») qui, de plus en plus, devient une fonction du racisme⁴².

Une aporie très profonde en résulte évidemment pour l'usage politique de la notion d'*humanisme*. Car si la politique antiraciste s'est nécessairement inscrite et pensée elle-même dans une perspective humaniste, c'est qu'elle a opposé aux divisions soi-disant naturelles de l'humanité la présomption de son unité. Mais dès lors que, de façon pratique et non plus idéale, cette *unité de l'humanité existe* comme population du monde entier immédiatement en communication avec la totalité d'elle-même, et qu'elle est précisément liée à une multiplication des frontières intérieures et à une universalisation des « seuils de tolérance », il n'y a plus de possibilité simple d'imaginer et de symboliser la fraternité universelle par l'unité idéale du genre humain. C'est précisément quand, au fond, *personne ne croit plus* à des humanités distinctes que le processus de différenciation ne connaît plus de limites. Le triomphe et la violence propre de l'humanitaire sont le tombeau de l'humanisme : ceci pour l'universalisme.

Plus nous nous rapprochons d'une description des formes contemporaines de la violence institutionnelle, cependant, plus les

⁴² Certains diraient : le nationalisme n'est que *l'une des formes*, jamais la seule, jamais pure, de l'exacerbation des conflits et violences « communautaires ». Mais ceci à l'époque moderne n'est qu'une façon de désigner le racisme mondial, car toutes les « communautés » actuelles ou virtuelles sont toujours déjà inscrites dans une structure de différenciation et de hiérarchisation.

formes ultra-objectives de la violence dans la conjoncture actuelle se renversent en formes de son *ultra-subjectivité*. Je voudrais suggérer le paradoxe suivant, qui rejoint formellement certains diagnostics relatifs à l'« individualisme post-moderne », mais en essayant de laisser de côté leur présentation cynique aussi bien que leur naïf enthousiasme. L'idée que le « retour » des idéologies communautaires fondées sur l'appartenance exclusive et le particularisme ou, au contraire, sur les aspirations cosmiques à une « citoyenneté du monde » entendue comme rentrée dans le sein de la nature après les méfaits de la civilisation, constitue un phénomène de réaction ou de compensation (lui-même violent) à l'effondrement réel ou symbolique des cadres institutionnels, est sans doute aujourd'hui un lieu commun. Plutôt que de la rejeter, ne conviendrait-il pas, cependant, de lui ajouter un élément supplémentaire ? Comment s'étonner d'un retrait général du politique, comment s'étonner d'un sentiment massif de son inutilité et de son impuissance, si la violence n'apparaît plus ni comme l'opposée de l'institution, ni comme le symptôme du détournement de sa fonction et de son accaparement par une « caste » ou par une « classe dominante », mais en quelque sorte comme la *condition générale* du fonctionnement des institutions, la « naturalité universelle » des institutions ? Si elle se présente à la fois comme le principe de leur prolifération et comme le rappel quotidien de leur « choséité » insaisissable, d'où procède en permanence l'ambivalence de la protection et de la sécurité qu'elles assurent⁴³ ?

Une telle situation est sans doute à l'origine du renouveau des représentations « hobbesiennes » de la politique et de l'histoire comme « guerre de chacun contre chacun » par opposition aux visions optimistes issues des Lumières (y compris la vision marxiste). Elle n'a pourtant rien d'un « état de nature », car elle ne se fonde pas sur le *partage* de la nature et de la culture, de la violence et de l'institution, mais au contraire sur leur *fusion* et sur

⁴³ Par exemple dans ce qu'on peut appeler le fonctionnement « sécuritaire insécuritaire » des appareils d'État, ou dans la généralisation des politiques de provocation à la violence armée qu'a, semble-t-il, illustrée la « guerre du Golfe » de 1991 en vue de donner consistance au « nouvel ordre international » (on suscite matériellement et idéologiquement un « terrorisme d'État » pour qu'un « contre-terrorisme » mondial, substitut de l'impossible organisation de la sécurité collective, apparaisse indispensable...).

leur *équivoque* permanente. C'est pourquoi elle porte à l'extrême les effets d'ambivalence et de *double bind* qui caractérisent toujours le rapport « subjectif » des individus à la violence. En elle réside à la fois une impérieuse sommation adressée aux individus d'avoir à reconnaître au fond d'eux-mêmes, hors de toute condition déterminée et de toute structure, un « mal radical » ou une source originaire de violence, mais aussi une condition d'impossibilité pour le développement de toute dialectique proprement subjective (et intersubjective) de la libération : comme passage de la passivité à l'activité, de l'oppression à la liberté et de l'isolement à la collectivité. Au fond, le présupposé commun du « minimum incompressible » spinoziste, de la « politique des droits de l'homme » révolutionnaire, de la lutte et de l'émancipation marxiennes, etc., était toujours l'idée d'une nature humaine minimale dans laquelle le rapport transindividuel (qu'on l'appelle utilité, sympathie, fraternité, communisme, communication, ou autrement) est originairement noué à l'affirmation du sujet. Et c'était sur cette base que pouvait se déployer une pratique politique tendant à la conservation, à la réforme ou à la refondation de l'institution. Mais avec la généralisation d'une situation d'indistinction (ou de « non-séparation ») de la production d'institution et de la production de violence, une telle représentation devient évidemment de plus en plus irréaliste. Peut-être cela veut-il dire tout simplement qu'aucune pratique politique n'est plus pensable, qui ne se fixe *simultanément* comme objectif de faire reculer partout, sous chacune de ses formes, la violence subjective-objective qui supprime incessamment la possibilité de la politique. La politique alors ne peut plus être pensée simplement ni comme relève de la violence (dépassement vers la non-violence) ni comme transformation de ses conditions déterminées (ce qui peut requérir l'application d'une contre-violence). Elle n'est plus un *moyen*, un instrument pour autre chose, elle n'est pas non plus une *fin* en soi. Mais elle est l'enjeu incertain d'une confrontation avec l'élément d'irréductible altérité qu'elle porte en elle. C'est cette autre circularité infinie que, du moins hypothétiquement, j'ai appelée ici « anti-violence ».



Annexes

ACTIVITÉS AUTOUR DE VIOLENCE *ET CIVILITÉ* DANS LE MONDE D'AUJOURD'HUI

MAI 2014
ISTANBUL – EUROPE

1. COLLOQUE INTERNATIONAL

EN PRÉSENCE D'ETIENNE BALIBAR

7-10 MAI 2014

INSTITUT FRANÇAIS À ISTANBUL ET
UNIVERSITÉ GALATASARAY, ISTANBUL

**2. DÉBAT PUBLIC AVEC
LA SOCIÉTÉ CIVILE**

EN PRÉSENCE D'ETIENNE BALIBAR

11 MAI 2014: 16h-18h

CAFÉ GESAYR, ISTANBUL

3. APRÈS ISTANBUL

EN PRÉSENCE DE PINAR SELEK

16 MAI 2014: 18h20

MAISON DES ASSOCIATIONS, GENÈVE

17 MAI 2014: 16h-17h

FRATERNITÉ, LAUSANNE

COLLOQUE INTERNATIONAL
7-10 MAI 2014
ISTANBUL, TURQUIE

UNIVERSITÉ DE GALATASARAY,
INSTITUT FRANÇAIS
ENTRÉE LIBRE

ULUSLARARASI SEMPOZYUM
7-10 MAYIS 2014
İSTANBUL, TÜRKİYE

GALATASARAY ÜNİVERSİTESİ
FRANSIZ KÜLTÜR MERKEZİ
GİRİŞ ÜCRETLERİ

VIOLENCE, POLITIQUE, EXIL / DES-EXIL DANS LE MONDE D'AUJOURD'HUI

**EN PRÉSENCE
D'ETIENNE BALIBAR**

**ETIENNE
BALIBAR'IN
KATILIMIYLA**

GÜNÜMÜZ DÜNYASINDA ŞİDDET, SİYASET, SÜRGÜN/ SÜRGÜNÜ BOZMA

WWW.EXIL-CIPH.COM



PARTENAIRES & APPUIS

Ambassade de France en Turquie/*Fransa'nın Türkiye Büyükelçiliği*; Assemblée des Citoyens d'Helsinki, Istanbul/*Helsinki Yurttaşlar Derneği*, Istanbul; Association psychanalytique d'Istanbul/*Istanbul Psikanaliz Derneği*; Association de Turquie des Interprètes de Conférence/*Türkiye Konferans Tercümanları Derneği*; Association de Hrant Dink/*Hrant Dink Vakfı*; Association SavoirLibre, Lausanne/*Savoir Libre Derneği*, Lozan; Centre de Peace studies de l'Université de Pisa/*Pisa Üniversitesi Barış Araştırmaları Merkezi*; Cezayir Restaurant, Istanbul/*Cezayir Restaurant*, Istanbul; Collège International de Philosophie, (CIPh), Paris et Programme CIPh Exil, Création, Philosophie et Politique, Philosophie et Citoyenneté contemporaine, Genève-Paris/*Uluslararası Felsefe Koleji, (CIPh) Paris ve CIPh, Sürçün, Kresyon, Felsefe ve Siyaset, Felsefe ve Çağdaş Yurttaşlık Programı*; Colectivo de Mujeres Chilenas, Concepcion, Chili/*Şilili Kadınlar Kolektifi*, Şili; Commission Fédérale de Lutte contre le Racisme, Suisse/*İsviçre Irkçılığa Karşı Federal Mücadele Komisyonu*; Conseil de Suisse à Istanbul/*Istanbul'daki İsviçre Konsolosluğu*; Université de Paris 8, Département de philosophie, École doctorale Pratiques et théories d'usens Laboratoire d'études et de recherches sur les Logiques Contemporaines de la Philosophie (LLCP), Paris; Droit de rester, Lausanne; Éditions Galilée, Paris/*Galilée Yayınları*, Paris; Éditions l'Harmattan, Paris/*Harmattan Yayınları*, Paris; Éditions İletişim, Istanbul/*İletişim Yayınları*, Istanbul; Éditions Metis, Istanbul/*Metis Yayınları*, Istanbul; Institute for Political and social research, Diyarbakır/*Diyarbakır Siyasal ve Toplumsal Araştırmalar Merkezi*; Institut Français d'Études Anatoliennes, Istanbul/*Fransız Anadolu Araştırmaları Enstitüsü*, Istanbul; Institut Français de Turquie, Ankara/*Türkiye Fransız Kültür Merkezi*, Ankara; Institut français à Istanbul/*Fransız Kültür Merkezi*, Istanbul; Institut français (SHS), Paris/*Fransız Kültür Merkezi*, Paris; Groupe de travail international (GIT) pour « Liberté de recherche et d'enseignement en Turquie »/*Türkiye'de Araştırma ve Akademik Özgürlük için Uluslararası Çalışma Grubu*; Initiative des Académiciens pour la paix, Türkiye/*Barış için Akademisyenler Girişimi*, Türkiye; Initiative de solidarité avec les étudiant-e-s détenu-e-s en Turquie/*Tutuklu Öğrencilerle Dayanışma Platformu*, Türkiye; Open Society Turkey/*Türkiye Açık Toplum Vakfı*; Radio Açık, Istanbul/*Açık Radyo*, Istanbul; Revue Amargi, Istanbul/*Amargi Dergi*, Istanbul; Studio Amulette, Lausanne/*Amulette Stüdyosu*, Lozan; Théâtre St-Gervais, Genève/*St-Gervais Tiyatrosu*, Genève; Université Galatasaray, Istanbul/*Galatasaray Üniversitesi*, Istanbul; Ville de Genève; Département de la cohésion sociale, de la jeunesse et des sports, Suisse/*Genève Belediyesi*; Toplumsal Kohezyon, Gençlik ve Spor Departmanı, İsviçre.



Table des matières

Remerciements	5
---------------------	---

Préface

Que peut nous apprendre la Turquie à propos de la violence,
de la politique et de la civilité ?

Marie-Claire Caloz-Tschopp.....	7
---------------------------------	---

Les luttes cloisonnées contre la pieuvre : les luttes anti-
militaristes et féministes en Turquie

Pinar Selek	15
-------------------	----

Le militarisme détruit les fondements de la liberté.....	16
--	----

Du mouvement des femmes au féminisme... ..	22
--	----

Des chemins qui ne se croisent pas tellement... ..	27
--	----

L'autoritarisme et la violence. La Turquie face à ses démons

Ahmet Insel.....	31
------------------	----

Ouverture

Violence et politique : quelques questions

Étienne Balibar	45
-----------------------	----

Annexes	67
---------------	----

La Méditerranée aux éditions L'Harmattan

Dernières parutions

MÉDITERRANÉE (LA) DANS LA GUERRE

8 NOVEMBRE 1942 - 9 SEPTEMBRE 1943 - L'histoire revisitée

Bisson Jean

La prise d'Alger par les Alliés dans la nuit du 7 au 8 novembre 1942 ne fut pas le simple coup de main envisagé par la Royal Navy, qui y perdit deux destroyers. En revanche, la reddition de Malte le 9 septembre 1943 marqua la victoire des Britanniques en Méditerranée. L'auteur tire de l'oubli une étape majeure de l'histoire navale de la Seconde Guerre mondiale grâce à la consultation de documents désormais disponibles.

(Coll. *Histoire et perspectives méditerranéennes*, 44.00 euros, 440 p.)

ISBN : 978-2-296-99777-6, ISBN EBOOK : 978-2-296-51659-5

POUR UN FÉMINISME MÉDITERRANÉEN

Fawzia Zouari

Réfléchir à la formule d'un féminisme méditerranéen, c'est dépasser le modèle des débats vains autour de «cette inégalité des sexes qui n'en finit nulle part de finir», disait J. Berque. Pour l'auteur, l'«approche méditerranéenne» consisterait à trouver au féminisme une tonalité plus authentique, plus savoureuse, plus chargée de sens. Si les femmes de la Méditerranée ont un rôle à jouer, c'est, entre autres, de renouer le dialogue entre les communautés et les cultures, de redonner à cette région des raisons d'espérer.

(Coll. *Bibliothèque de l'iReMMO*, 12.00 euros, 104 p.)

ISBN : 978-2-296-99428-7, ISBN EBOOK : 978-2-296-51035-7

CHYPRE GÉOPOLITIQUE ET MINORITÉS

Kazarian Nicolas

La position de carrefour de Chypre confirme jusqu'à aujourd'hui sa mosaïque ethnique et religieuse. Latins, Arméniens, Maronites, Roms, voire Juifs, Russes et tant d'autres, participent au destin multiculturel de l'île. La dimension territoriale des deux principaux projets nationalistes chypriotes, grec et turc, est aussi à prendre en compte. La géopolitique à Chypre tient une place déterminante dans la constitution de ses communautés minoritaires, anciennes comme nouvelles.

(31.00 euros, 304 p.) ISBN : 978-2-336-00379-5, ISBN EBOOK : 978-2-296-50827-9

POUR LE FUTUR DE LA MÉDITERRANÉE : L'AGRICULTURE

Abis Sébastien

Si les révoltes des pays arabes méditerranéens ne sont pas des émeutes de la faim, les insécurité alimentaires et la fragilité des zones rurales constituent de puissants catalyseurs dans l'expression des revendications politiques en

faveur d'une plus grande justice sociale et territoriale. Tout comme d'autres matières premières, les produits alimentaires sont fondamentaux dans l'équilibre et la stabilité de la nation. Cette réalité va-t-elle s'imposer dans l'agenda de coopération avec les pays méditerranéens ?

(Coll. Bibliothèque de l'iReMMO, 10.00 euros, 152 p.)

ISBN : 978-2-336-00221-7, ISBN EBOOK : 978-2-296-50781-4

RÉPUBLIQUE (LA) EN MÉDITERRANÉE

Diffusions, espaces et cultures républicaines en France, Italie et Espagne (XVIIIe-XXe siècles)

Sous la direction de Luis P. Martin, Jean-Paul Pellegrinetti et Jérémy Guedj

Fille de la Méditerranée, la République entretient avec cet espace géographique et culturel un lien historique privilégié. Dans le sillage et l'héritage de la République romaine des temps antiques ou des Républiques italiennes de l'époque moderne, République et Méditerranée se rencontrent de nouveau à l'époque contemporaine. Les diverses modalités participant du «phénomène républicain» se manifestent en plusieurs contrées selon des temporalités et des modes qui appellent une comparaison internationale.

(Coll. Cliopolis, 38.50 euros, 392 p.)

ISBN : 978-2-296-99442-3, ISBN EBOOK : 978-2-296-50393-9

LANGUES ET MÉDIAS EN MÉDITERRANÉE

Lachkar Abdenbi - Préface de Teddy Arnavielle

A travers l'étude des langues et des médias, plusieurs critères de reconnaissance interviennent pour donner une représentation d'un individu ou d'une culture dans un espace en évolution comme celui de la Méditerranée. C'est pour cette raison que les auteurs rendent compte, ici, de la situation des langues écrites ou orales en contact. En plus de l'aspect linguistique, socioculturel et communicatif, voici une vision d'ensemble des langues et des médias.

(Coll. Langue et parole, 24.00 euros, 242 p.)

ISBN : 978-2-296-96717-5, ISBN EBOOK : 978-2-296-50240-6

L'HARMATTAN ITALIA

Via Degli Artisti 15; 10124 Torino

L'HARMATTAN HONGRIE

Könyvesbolt ; Kossuth L. u. 14-16
1053 Budapest

L'HARMATTAN KINSHASA

185, avenue Nyangwe
Commune de Lingwala
Kinshasa, R.D. Congo
(00243) 998697603 ou (00243) 999229662

L'HARMATTAN CONGO

67, av. E. P. Lumumba
Bât. - Congo Pharmacie (Bib. Nat.)
BP2874 Brazzaville
harmattan.congo@yahoo.fr

L'HARMATTAN GUINÉE

Almamy Rue KA 028, en face du restaurant Le Cèdre
OKB agency BP 3470 Conakry
(00224) 60 20 85 08
harmattanguinee@yahoo.fr

L'HARMATTAN CAMEROUN

BP 11486
Face à la SNI, immeuble Don Bosco
Yaoundé
(00237) 99 76 61 66
harmattancam@yahoo.fr

L'HARMATTAN CÔTE D'IVOIRE

Résidence Karl / cité des arts
Abidjan-Cocody 03 BP 1588 Abidjan 03
(00225) 05 77 87 31
etien_nda@yahoo.fr

L'HARMATTAN MAURITANIE

Espace El Kettab du livre francophone
N° 472 avenue du Palais des Congrès
BP 316 Nouakchott
(00222) 63 25 980

L'HARMATTAN SÉNÉGAL

« Villa Rose », rue de Diourbel X G, Point E
BP 45034 Dakar FANN
(00221) 33 825 98 58 / 77 242 25 08
senharmattan@gmail.com

L'HARMATTAN TOGO

1771, Bd du 13 janvier
BP 414 Lomé
Tél : 00 228 2201792
gerry@taama.net

VIOLENCE, POLITIQUE ET CIVILITÉ AUJOURD'HUI

LA TURQUIE AUX PRISES AVEC SES TOURMENTS

Ce livre réunit des contributions de chercheuses et chercheurs en philosophie et sciences humaines de plusieurs nationalités, lieux, continents, et de plusieurs générations. Il se consacre à une réflexion sur la politique, la violence, la civilité, contemporaines dans leurs dimensions politiques, philosophiques, et anthropologiques, en s'efforçant de réunir une diversité d'expériences et d'approches et de les rapporter aux enjeux de l'actualité.

La préface de Marie-Claire Caloz-Tschopp, du Collège International de Philosophie (Paris-Genève), « Que peut nous apprendre la Turquie ? », est un appel au déplacement, à la curiosité, au plaisir de la réflexion collective, ici et là-bas.

C'est un précieux outil de travail collectif du réseau de lecture international. Il s'adresse à un large public appelé à lire, à débattre de textes et matériaux, en préparant le colloque international organisé à Istanbul du 7 au 11 mai 2014 : « Violence politique, exil/des-exil dans le monde d'aujourd'hui ».

Il contient trois textes : les textes de Pinar Selek et Ahmet Insel amènent des éléments concrets et théoriques de réflexion à partir de ce qui se passe en Turquie ; le texte d'Étienne Balibar formule des questions philosophiques pour lancer la réflexion sur le thème « Violence, Politique, Civilité ».

INSTITUT
FRANÇAIS

Théâtre
St Germain
Genève

AVEC LE SOUTIEN
DE LA
VILLE DE GENÈVE



COLLÈGE INTERNATIONAL DE PHILOSOPHIE



ISBN : 978-2-343-03036-4

11,50 €



9 782343 030364