



Maison de l'Europe de Paris



La communauté politique est-elle en crise ?

Boyan Manchev – Stephen Wright

Synthèse de l'Entretien européen du 12 juin 2007

Si la crise politique apparaît désormais universelle (la crise des projets politiques modernes, la réduction du politique à l'économie par le nouvel universalisme néo-libéral, la transformation structurelle de l'espace public, etc), il est alors urgent de s'interroger sur ce que veut dire aujourd'hui la « communauté politique ».

Intervenants :

Boyan MANCHEV, philosophe, Nouvelle université bulgare, Sofia, directeur de programme au Collège international de philosophie (CIPH)

Stephen WRIGHT, Commissaire d'expositions, Chercheur à l'institut national d'histoire de l'art (INHA)

Entretien modéré par **Ghislaine GLASSON DESCHAUMES**, directrice du programme « Culture et Politique à la maison de l'Europe de Paris et de la revue *Transeuropéennes* Paris.

Introductions

Catherine Lalumière, la présidente de la Maison de l'Europe de Paris, a introduit l'Entretien en soulignant que la réflexion sur l'Europe requiert que l'on se pose toutes sortes de questions. La réflexion philosophique permet de réfléchir aux idées fondamentales qui constituent le socle de l'Europe. Il est indispensable de prendre conscience de ces idées pour s'interroger sur l'avenir de la construction européenne : nous devons avoir nos objectifs, nos idées directrices bien en tête. Le débat doit donc se faire en profondeur, et les provocations des philosophes nous y obligent, nous forcent à nous remettre en question et à changer nos convictions.

Ghislaine Glasson Deschaumes a rappelé que la réflexion sur la communauté politique s'inscrit dans un souci de comprendre où se trouve l'Europe aujourd'hui. Cette ligne de réflexion a commencé l'année dernière avec Monique Chemillier-Gendreau, qui posait la question de savoir si l'Europe est fondée à être une communauté politique. La question de Boyan Manchev, qui a proposé de s'entretenir avec Stephen Wright, correspond à un souci d'aller plus loin dans cette réflexion qui veut s'inscrire dans la durée.

Boyan Manchev est un proche de la revue *Transeuropéennes*, et un partenaire de la Maison de l'Europe de Paris. Il travaille notamment sur la question de la citoyenneté, de la crise du politique. Il est philosophe, directeur du programme « Métamorphoses de la communauté. Vers une ontologie mondiale » au Collège international de philosophie et maître de conférences à l'Université Nouvelle de Bulgarie, à Sofia. Il est notamment l'auteur de *L'Inimaginable : essais en philosophie de l'image* (2003, en bulgare), et de *Le Corps-métamorphose* (2007, en bulgare).

Stephen Wright est critique d'art et directeur de programme au Collège international de philosophie. Après des études de philosophie et de littérature comparée, il a travaillé sur les arts

visuels contemporains et la crise axiologique et épistémologique à laquelle ils font face aujourd'hui, alors que le statut même de l'art contemporain est mis en question. Il est membre du comité de rédaction de la revue *Mouvements* ainsi que de *Third Text*. Il est commissaire d'expositions indépendant et a organisé récemment de nombreuses expositions collectives. Il fait de nombreux allers-retours entre la France et le Canada.

Boyan Manchev et Stephen Wright se connaissent et sont en dialogue – un dialogue qui se continue dans cet Entretien.

L'Entretien

Boyan Manchev a rappelé, à la suite de Catherine Lalumière, que l'Europe a certes besoin de réflexion économique, politique, juridique, mais aussi de réflexion philosophique : l'Europe a été *inventée* depuis le XVIII^{ème} siècle par les philosophes, Leibniz, Voltaire, Kant, l'Abbé Pierre, en tant que projet philosophique. Comment la philosophie d'aujourd'hui pense-t-elle l'Europe, la communauté politique, la philosophie politique ? Comment les philosophes européens pensent-ils cet état de crise ? Le titre, « La communauté politique est-elle en crise ? », paraît bien vaste, mais l'intention est modeste : il s'agit simplement de révéler le double fond de ces deux notions, la *communauté politique* et la *crise*. Boyan Manchev a donc d'abord proposé une analyse philosophique et historique de ces notions, avec la conviction que celle-ci peut permettre de voir les choses de manière plus complexe.

Lors du premier entretien européen à la Maison de l'Europe, Monique Chemillier-Gendreau a déjà utilisé la notion de « communauté politique » ; elle s'en explique dans ces termes : « C'est volontairement que j'ai utilisé dans l'intitulé de cette rencontre le terme de « communauté ». Je n'ignore pas la connotation de ce terme. Je sais qu'il est enraciné dans la droite romantique, autoritaire, raciste. Je ne sous-estime pas les risques d'amalgame avec ces « communautés » identitaires qui conduisent aux communautarismes porteurs de violence qui sévissent là où les différences culturelles ou religieuses attisent les conflits. Mais le qualificatif de « politique » par lequel je marque la nature de la communauté que j'évoque, indique d'emblée qu'il ne s'agit pas de désigner un groupe par son « appartenance » à quelque filiation que ce soit. Il est pourtant question de lien, mais de ce lien politique qui est celui de l'agir en commun dans la rencontre des libertés agissantes et sans présupposé de référence. Il s'agit en somme de caractériser le moment démocratique qui se cherche, pour l'instant sans se trouver vraiment, à travers un ensemble de pays situés en Europe. » A son tour, Boyan Manchev a tenté d'élaborer ce caractère ambivalent de la notion de communauté.

La question de la communauté

Que veut dire *communauté* ? La communauté est-elle *politique* ? La communauté est restée sans doute une des pierres d'achoppement de la pensée politique tout au long du siècle passé. Après la faillite des régimes communistes et en ce temps de réveil douteux de toutes sortes de communautarismes religieux et ethniques, qui projettent la fiction d'une communauté homogène et pure, il apparaît que la tendance d'associer la notion de la communauté avec tout ce nouveau « traditionalisme » devient inévitable. Cette tendance fait suite à son tour à une certaine tradition libérale qui confronte, après la distinction faite par Ferdinand Tönnies, les notions de société civile (*Gesellschaft*) et de communauté (*Gemeinschaft*), dont on trouverait une expression assez éloquente dans l'opposition *société ouverte - société fermée*, lancée par Karl Popper et servant de véritable outil idéologique à la politique « libérale ». En s'opposant à la société fermée ou à la communauté traditionnelle, ce libéralisme croit avoir dépassé les fantasmes d'un substrat communautaire

« ontologique », qui postulent la communauté en tant qu'immanence fermée sur soi (bien que l'usage de la notion d'immanence soit abusif dans ce cas). Des anthropologues du XX^{ème} siècle comme Victor Turner ont développé cette distinction.

En dépit de cette tradition « moderne », Boyan Manchev a tenté de montrer que l'existence en commun – la *communauté*, donc – fut toujours le lieu même de l'articulation du politique ; par conséquent, l'opposition communauté/société serait plutôt une des constructions idéologiques de la modernité qui ne ferait qu'évincer la question fondamentale de la possibilité de l'existence en commun. La communauté se trouve donc dans une position d'ambivalence aiguë au sein de la modernité. Il s'agit d'affronter de nouveau – dans un moment de crise des fondements mêmes du politique – la question de la possibilité de l'existence en commun.

Boyan Manchev a donc proposé de penser la *communauté* en premier lieu comme le *topos* originaire et immanent à la définition de l'existence politique. Mais pourquoi choisir la notion redoutable de communauté ? Si on choisit d'avoir recours à la notion de communauté, c'est, bien sûr, à cause de la question du *commun* (*koinonia* et *koinos* sont les termes grecs qui désignent la communauté). Du point de vue philosophique, on ne peut pas poser la question du politique sans poser celle du commun.

La notion de communauté a été au centre d'un débat important vers le milieu du XX^{ème} siècle. Avant la deuxième guerre mondiale, on s'est posé la question de l'existence en commun. Georges Bataille était préoccupé par la question de la communauté – mais une communauté paradoxale. Les régimes totalitaires proposaient une communauté organique, homogène, excluante ; Georges Bataille se posait la question de la communauté à partir de « ceux qui n'ont pas de communauté, ceux qui n'ont rien en commun ». Comment vivre en communauté si on n'a rien en commun ? Il y a vingt ans, Jean-Luc Nancy posait la question de la communauté en Europe, et de la communauté politique. Certains des plus grands philosophes de notre époque se sont engagés dans ce débat : Jacques Rancière, Giorgio Agamben, Etienne Balibar, Chantal Mouffe, Antonio Negri... entre autres. Ce problème a concentré des intensités politiques et philosophiques.

Le commun c'est, évidemment, le *bien commun* – le *bien souverain* en tant que seul souverain. Mais quel est le « fondement ontologique » du bien commun ? Qu'est-ce que le bien commun ? D'abord, le bien n'est pas une chose ou un nombre de choses. Le bien n'est pas non plus une qualité. Le philosophe serait sans doute tenté de dire que le bien est une *puissance*. Mais pour des raisons philosophiques précisément, on dira plutôt que le bien est une *opération*. Le bien est une opération originaire qui consiste dans le fait de donner lieu à une singularité tout en ouvrant l'espace des autres singularités – la *comparution* des singularités au sens de Jean-Luc Nancy. Boyan Manchev appelle cette opération *opération critique*, ou *crise*.

Pour parler de la crise (hypothétique) de la communauté politique, il choisit donc une démarche atypique, du point de vue logique au moins, consistant à définir le terme de cette proposition logique à travers son prédicat : c'est-à-dire à définir la notion de communauté par le biais de la notion de crise.

La crise comme immanence du politique

L'étymologie et le sens originaire du mot *crise* sont révélateurs de sa valeur politique. Le mot grec *krisis* (« phase décisive d'une maladie », notion utilisée par Hippocrate et Galien), provient du verbe *krinein*, séparer, décider, et signifie par conséquent un moment de distinction et de jugement, de *critique* ; en même temps, la *krisis* est à l'origine du mot de *crise*. Le verbe *krinein* a une importance cruciale dans la sphère juridico-politique du monde grec. Le noyau étymologique de *krinein*, qui suggère l'idée d'un conflit, se trouve au fondement d'un des plus importants paradigmes conceptuels du monde grec. L'idée de conflit est immanente à la crise elle-même ; le jugement n'est pas une réconciliation entre les parties, mais un *agôn*, une polémique, une prise de parti ; c'est donc le couronnement du conflit. C'est une thèse fondamentale du monde grec : l'*agôn*,

la compétition entre les libres citoyens, se jouait au milieu (*meson*) de l'espace public, sur l'agora, et était le politique même.

Ce noyau étymologique s'associe à une autre notion majeure (dont la menace hante, jusqu'au point de devenir une véritable obsession, la *polis*), celle de la *stasis*, de la guerre civile. Dans *La Cité divisée*, Nicole Loraux a identifié une structure polémique sous-jacente à la conception de la prise de décision juridique (*krinein*). La décision juridique est conçue comme division, ce qui atteste la proximité de *dikè* (la justice), *krisis* et *stasis*. Ce constat amène Loraux à la conclusion générale de l'immanence du conflit à la notion même du politique. Au fondement de la *polis* athénienne se trouve, non une idée de contrat qui supprimerait la violence, mais un conflit toujours présent, bien que passé sous silence. Une conflictualité fonde la politique, mais se présente sous la forme d'un *agôn* non violent, d'une compétition dans le *meson*. Il existe deux types de conflit : le conflit violent et le conflit non-violent. Nicole Loraux identifie le conflit violent avec le politique. Dans la vie de la *polis* en paix, il est interdit d'évoquer la violence, la *stasis*. Loraux identifie la violence et le problème du *kratos*, du pouvoir.

On peut conclure : le principe qui rassemble la cité (*polis*) est le même qui la divise. Si la conception politique d'Aristote se fonde sur une vision anthropologique, selon laquelle « l'homme est le seul à posséder le sentiment du bien et du mal, du juste et de l'injuste. Or c'est la communauté de ces choses qui fait la famille et la cité », cela équivaut à postuler le principe de la justice – le *krinein* – comme principe fondateur du politique.

La substantialisation du politique

On accepte d'habitude que la communauté moderne est le résultat d'une coupure avec la communauté « naturelle ». Carl Schmitt insiste dans *Les Trois types de pensée juridique* sur « l'écart séparant, d'une part, la pensée du « droit naturel aristotélico-thomiste du Moyen Age » et, d'autre part, le « droit rationnel » du XVIIIème siècle : le droit naturel thomiste reposant sur « l'unité de l'ordre vivant, comprenant une échelle d'essences et d'êtres, des ordres supérieurs et des ordres inférieurs », tandis qu'à l'inverse, le préalable du droit rationnel moderne a été la destruction de tous les ordres concrets (famille, liens de métier...), un « néant d'ordre et de communauté » que l'on trouve par exemple au fondement de la vision du contrat chez Hobbes. » (Jean-Claude Monod, *La querelle de la sécularisation*)

Boyan Manchev précise toutefois que la thèse de Hobbes sur le politique radicalise la visée anthropologique d'Aristote (le *zoon politikon* – substantialisation du politique), en extrapolant directement l'idée de crise comme fondement du régime politique. Il s'agit d'une immanentisation de la notion de crise rabattue sur un plan anthropologique, sous l'image d'une désunion originaire qui caractérise le « monde brut » des êtres humains. Le contrat social, le pacte, a précisément la tâche de supprimer cet état de crise intrinsèque. Pourtant, grâce à une logique paradoxale, cette immanentisation de la crise donne le moyen de son exclusion de la société, de son expulsion hors de la sphère politique : telle est au moins l'intention du contrat social. Cependant, celle-là reste habitée par le risque de crise – dans la théorisation de Hobbes, ce risque est projeté en premier chef sur ceux qui se trouvent en marge du pacte social, c'est-à-dire sur le peuple au sens de *plebs* (*bas peuple* ou *niederer Volk*), ou, pour prendre un terme de Hobbes, de *multitude*, cette « hydre à cent têtes ». Ainsi, le risque inhérent à la *stasis*, à l'émeute, à la guerre de tous contre tous, est ce qui donne sa pertinence au pacte social.

On affronte donc un paradoxe constitutif chez Hobbes – la *communauté politique* est une *communauté dépolitisée*. L'origine de la communauté c'est l'expulsion de la crise, l'élément fondamental du politique. Telle est l'origine de la *fiction* libérale du contrat : le contrat c'est le vide – la suspension de la violence anomique. Mais Hobbes, en anthropologisant la *stasis*, ignore que c'est la *krisis* qui vient à la place de l'anomie. En effet, c'est la fiction de l'état brut, de nature, de l'anomie originaire, qui se substitue à la *krisis* pour introduire non pas le contrat mais la structure quasi-mythique de la souveraineté.

Schmitt, à l'autre bout de la modernité, tout en les reprenant, inverse les thèses de Hobbes, en repolitisant l'état de nature – ou plutôt en introduisant la fiction naturaliste du politique : la guerre de tous contre tous, l'état de nature donc, est le principe même du politique. L'essentialisation de l'ennemi chez Schmitt est le résultat direct de la « naturalisation » du politique – l'état de nature à l'origine de la politique.

La dépolitisation

Comment alors expliquer dans cette optique la réémergence des communautés quasi-naturelles d'aujourd'hui – les nouveaux communitarismes ethniques et religieux ?

C'est sans doute l'effet de la *dépolitisation*. Mais la définition de la notion de dépolitisation elle-même sera évidemment une fonction de la définition du politique. Ainsi, pour Schmitt la dépolitisation voulait dire la suppression de l'antagonisme ami-ennemi. Contrairement à Schmitt, Boyan Manchev postule que la *dépolitisation* n'est pas la suppression de l'antagonisme – il procède en effet d'une thèse bien différente du politique. Cette thèse s'oppose tout d'abord à la substantialisation du politique. Dans la lignée d'Arendt, de Rancière et de Nancy, il définit le politique comme ce qui relève de l'espace *entre* les hommes, ou même peut-être, qui n'est autre que l'*entre* constitutif *des* humains – dès qu'il y a deux, il y a politique (discussion, négociation, distinction, partage, jugement). Selon Arendt, le politique n'est pas substantiel à l'homme, il relève de l'espace *entre* les hommes. L'*entre*, le *meson* grec – c'est l'espace vide inappropriable de distinction et de jugement, en d'autres mots, ce ne serait autre chose que la *krisis*, la *crise*.

Paradoxalement, le vide de la *krisis* est le lieu d'origine et la garantie ultime du *bien commun*. Il existe donc une relation d'origine entre la notion de crise et la notion de communauté politique – on pourrait l'appeler *demokratia*, en opposition avec les communautés de filiation et de principe homogène et homogénéisant, qui seraient l'équivalent du grec *ethnos* – Boyan Manchev se rapproche ici de l'interprétation de ces notions proposée par Etienne Balibar.

Le politique proprement dit renvoie au *demokratia* – à la multitude qui se fonde sur la différence et non pas à l'*ethnos* dont le principe est l'homogénéité et l'unicité. Aristote, dans sa critique de Platon, affirme que la *polis* est par nécessité quelque chose de multiple – et par conséquent rejette l'idée de communauté de Platon qui fonde la *polis* sur le modèle de la famille. C'est pourquoi la notion de communauté *politique* paraît de prime abord tautologique : la communauté politique sera la communauté du *demokratia* et non pas de l'*ethnos*. La communauté politique est le *lieu* même de la politique – c'est la communauté humaine dans sa liberté fondamentale, sans aucun autre fondement ou origine mythique (c'est-à-dire, sans identité).

Demokratia serait donc le nom propre de cet espace inappropriable *entre* les êtres humains qui est constitutif pour eux – le dehors constitutif. Le *demokratia* n'est pas la somme des parties. Comme le dit Jacques Rancière, « Le peuple qui est le sujet de la démocratie, donc le sujet matriciel de la politique, n'est pas la collection des membres de la communauté ou la classe laborieuse de la population. Il est la partie supplémentaire par rapport à tout compte des parties de la population, qui permet d'identifier au tout de la communauté le compte des incomptés. » (*Dix thèses sur le politique*) D'où le lien *demokratia* – *démocratie* – « La démocratie est l'institution même de la politique, l'institution de son sujet et de sa forme de relation. » (*Ibid.*)

La crise actuelle

Cependant, ici se pose une question cruciale : si la crise – en tant que distinction et jugement (*krisis*) – est le canevas même du politique, il ne sera pas judicieux d'hypostasier la crise politique actuelle. Toutefois – vingt ans plus tard nous pouvons en témoigner à partir de notre expérience de tous les jours – la fin de la guerre froide a mis en suspens l'utopie d'une alternative politique radicale. L'effondrement du « bloc communiste » et donc la fin du projet communiste, ouvrant sur

la mélancolique libéralisation du monde, dénommée « *globalisation* », a profondément transformé la structure du conflit politique. L'agonisme politique (Chantal Mouffe), qui propose un conflit de décisions, s'est vu progressivement transformer en antagonisme apolitique voire antipolitique. Cette transformation est l'effet de l'appropriation économique du vide inappropriable *entre* les singularités, le lieu d'origine an-archique du politique – et par conséquent de la réduction de la pléthore des formes de vie à l'impératif performant du capital. La figure performative du capitalisme mondial sature précisément le vide de la *krisis*, éliminant ainsi la possibilité de l'espace critique. Fermé sur soi et réduit à lui-même, le *globe* devient une présence massive – horizon total de l'Être, limite infinie de l'inscription de la finitude infinie de la vie. Le capitalisme *global* signifie alors non seulement la crise d'un régime ou mode d'existence politique donné mais une crise du politique lui-même.

L'état actuel du monde est donc un état marqué par l'impossibilité d'extériorisation de la crise. C'est la situation de la « mondialisation ». Dans un monde mondialisé qui ne suppose plus aucune extériorité politique, les lieux *critiques* de la suspension du politique deviennent lieux intérieurs d'exception. Tout cela nous signale la nécessité urgente d'élaboration d'une nouvelle pensée critique et méthodique pour faire face à cet état de crise transformé – et à cette transformation structurelle radicale de la crise politique elle-même – dans lequel nous vivons – et à l'endroit de laquelle il nous incomberait désormais d'inventer de nouveaux concepts.

La crise politique actuelle n'est donc pas l'effet de la suppression de l'antagonisme mais de la suppression de l'espace de la crise, de la *krisis* elle-même : sa réduction, son expulsion, sa transformation. La crise actuelle de la communauté politique consiste alors en sa *dépolitisation*.

Dans le débat européen, on se pose la question du principe et des frontières : il s'agit de ne pas y répondre avec des arguments géographiques ou culturels, mais avec des arguments politiques. L'Europe serait alors une communauté politique au sens fort du terme.

Stephen Wright a traduit à sa manière la notion de l'espace-entre, en une fissure entre deux langues. Cette fissure est une figure sous-thématisée, et pourtant très importante au XX^{ème} siècle. Il a donc étudié la brèche, la fissure, en philosophe. L'idée de l'espace-entre, c'est la figuration même de la crise qui se laisse penser comme fissure, comme brèche. Peut-il y avoir une communauté pré-critique ? La crise n'est-elle pas constitutive de la communauté politique ?

René Char a écrit un poème dans la France occupée de 1943 : « A tous les repas pris en commun, nous invitons la liberté à s'asseoir. La place demeure vide mais le couvert reste mis. » (*Feuillets d'Hypnos*) L'absence est mise en présence : c'est une image de la brèche. On pourrait remplacer le mot « liberté » par « communauté politique » : la communauté politique, absente, serait attendue et devrait émerger de cette brèche. Ce poème a été cité par Hannah Arendt dans *La crise de la culture*, dans sa préface intitulée « La brèche entre le passé et le futur ». Elle écrit à propos des résistants : « dépouillés de tous les masques (...) ils avaient été visités pour la première fois dans leurs vies par une apparition de la liberté (...) et avaient commencé à créer cet espace public entre eux où la liberté pouvait apparaître. »

Dans *Le Système totalitaire*, Arendt montre que là où une société autoritaire brise les liens, crée un espace, une distance entre les gens, une société totalitaire, inversement, détruit tout espace entre les hommes, les écrase les uns contre les autres.

Richard Sennett, dans *Les tyrannies de l'intimité*, donne une définition paradoxale de l'être-ensemble des citoyens : « La civilité consiste à traiter les autres comme s'ils étaient des étrangers (...) Une ville est un milieu humain dans lequel des inconnus se rencontrent. » C'est la brèche, l'espace *entre* qui préserve le lien et le rend possible.

La crise est constitutive, fondatrice de la communauté politique. John Dewey (*Le public et ses problèmes*) donne lui aussi une définition paradoxale du public, de toute communauté, de tout ensemble : « le produit inattendu d'un problème qui émerge dans l'espace public ». On retrouve là la même figure de circularité qu'avec la notion de crise de la communauté : il n'y a pas un public

préalable, mais c'est la position du problème qui crée le public. C'est parce qu'elle est en crise que la communauté politique peut se produire.

Boyan Manchev est revenu sur l'idée de *dépolitisation*. Sa définition est fonction de la définition que l'on donne du politique. Carl Schmitt dit dans *La notion de politique* que la dépolitisation, c'est l'effacement de l'opposition ami-ennemi. Mais selon lui, cet effacement est impossible, on ne peut effacer cet antagonisme ; il critique les arguments des libéraux qui le nient. Mais d'un autre point de vue – celui adopté ici par Boyan Manchev – on peut parler de la dépolitisation comme destruction ou appropriation de l'espace-entre les hommes. Lorsque les régimes communistes sont entrés dans la « transition démocratique » et se sont engagés dans la libéralisation, comme ce fut le cas en Bulgarie, on a vu disparaître des biens publics : des jardins publics, des trottoirs, etc, ont été privatisés. Il existe une tension entre la projet démocratique et celui du marché libre. Monique Chemillier-Gendreau disait dans son Entretien à la Maison de l'Europe que l'un des grands problèmes est de faire face à cette tension : ces deux projets entrent nécessairement en collision. Le projet démocratique ouvre l'espace public, le projet libéral le ferme, le réduit en le privatisant.

Le nouveau consensus économique libéral dépolitise le monde actuel, non seulement parce que c'est l'économie qui est au premier plan et prime le politique, mais parce que le projet libéral réduit l'espace même du politique, l'espace-entre. Il le fait notamment en créant de nouveaux types de marchandises, qui sont des formes de vie. C'est justement la production de formes de vie, de partage, qui était la prérogative du politique. Aujourd'hui, le projet libéral performe des formes de vie.

Ghislaine Glasson Deschaumes a remarqué que Ruedi Baur, lors d'un précédent Entretien européen, parlait de *brandisation* : les marques créent des formes de vie, qui ont une fonction de séparation, et non de vivre-ensemble. Monique Chemillier-Gendreau posait la question : quel organe dira ce qu'est le bien commun et à quels équilibres il doit conduire ?

Cette réflexion sur l'Europe nous renvoie à la nécessité de repenser le projet démocratique, et de faire le départ entre la démocratie, la définition de l'Europe comme projet démocratique, et le projet libéral. Pourquoi, en effet, l'Europe a-t-elle renoncé à s'appeler « communauté européenne » ?

Catherine Lalumière a interrogé les deux intervenants : Quelle est la place, dans la communauté politique (européenne), des éléments concrets que sont le territoire, la culture, la langue ? Qu'est-ce qui nous unit en Europe : un projet très politique (il l'était au début) ? Une identité, un territoire, une culture ?

Boyan Manchev a fait le constat que l'espace européen a quelque chose à voir avec un certain type d'espace public, une forme européenne de vie publique. Il faut être prudent et ne pas la culturaliser. Le discours sur la culture risque, s'il est dépourvu de fond politique, de tomber dans le piège de l'*ethnos*, dans le piège identitaire. Il faut absolument éviter cette obsession culturelle identitaire.

Dans cet espace élargi qu'est l'Europe, on peut constater également que l'élément public se perd. L'Eurovision en est un exemple : on présente les peuples à travers des stéréotypes grotesques, et la consigne est claire : surtout pas de politique. On réduit l'Europe à une collection grotesque. Comment élargir l'espace public au lieu de le réduire ? La réduction de l'espace-entre a à voir avec les nouveaux modes de production, qui ne sont pas tolérants envers le débat public. Il n'y a pas de

débat européen sur le plan *public* (il y en a bien sûr sur le plan institutionnel). Il s'agit d'inventer des formes de vie publique *européenne*.

Stephen Wright a rappelé ce que disait Monique Chemillier-Gendreau au début du premier Entretien sur la communauté politique : « Il s'agit en somme de caractériser le *moment* démocratique qui se cherche, pour l'instant sans se trouver vraiment, à travers un ensemble de pays situés en Europe. » Elle définit la communauté comme un *moment*, un *moment démocratique*. On pense habituellement la communauté au moyen d'une métaphore spatiale (*l'espace-entre*) : on pourrait essayer de la penser comme un moment, un projet, quelque chose qui se cherche, qui a un horizon régulateur mais sans finalité inscrite en elle préalablement. Il serait utile d'introduire à la place de la notion d'espace public celle de temps public. Or aujourd'hui, s'il y a bien quelque chose qui est devenu marchandise, c'est le temps. Ce devenir-marchandise de tout, et en particulier du temps, est dangereux pour la démocratie.

Boyan Manchev a salué cette proposition. En effet, le commun n'est pas une chose ; le bien commun est une opération, un mouvement. L'idée du temps commun ouvre de nouveaux chantiers conceptuels. S'il y a une crise en Europe, c'est peut-être parce que celle-là voit le bien comme une chose, et non comme un processus.

Ghislaine Glasson Deschaumes a remarqué que nous avons derrière nous sept ou huit ans de travail philosophique sur l'Europe ; on remet au travail des concepts qui ont été proposés il y a dix ou quinze ans. Le sens philosophique du projet européen, défini comme autre qu'une chose, avait déjà été élaboré par Derrida et Jean-Luc Nancy, notamment. Il y a un décalage entre le moment où les outils de travail sont proposés par les philosophes et le moment où on les utilise, une diachronie entre la réflexion critique et sa traduction dans des lignes concrètes.

Conclusions

Stephen Wright a cité Rancière à son tour. Dans *Du politique à la politique*, il rappelle que les premières militantes féministes françaises demandaient : « Une Française est-elle un Français ? » Cette formulation peut paraître absurde, mais elle est très productive : elle manifeste une faille logique et l'articule comme une relation. La philosophie doit apporter ce genre de formulations. La stigmatisation, notamment des immigrés, fait que l'Europe se constitue de la pire des façons. Pour les artistes, comme pour les philosophes, les problèmes européens ne sont pas un objet de réflexion privilégié ; ils savent qu'il s'agit de détourner la question, de décevoir en proposant autre chose. La déception philosophique – ou artistique – peut faire avancer les choses, par des voies détournées.

Boyan Manchev est allé dans ce sens en ajoutant que la tâche de la philosophie, c'est aussi l'invention. Le projet européen a besoin d'invention, d'imagination : il s'agit d'imaginer des formes de vie, de partage, des formes politiques pour réinvestir ce projet. On observe de moins en moins d'inspiration et d'envie vis-à-vis de l'Europe. Partout règne la dépolitisation, la résignation. Il n'y a pas de vision politique, pas de projet. C'est pourquoi l'invention est nécessaire, et notamment l'invention *conceptuelle*.

Ghislaine Glasson Deschaumes a conclu en disant que la réponse face à la crise ne peut être l'identité, la fixation : il faut assumer la *dynamique* européenne. On doit enfin réfléchir à l'Europe, non plus comme à une géographie (ni même une géophilosophie, selon le concept élaboré par Jean-Luc Nancy et Philippe Lacoue-Labarthe), mais comme à un *temps*. On verra sans doute

s'ouvrir alors des perspectives constructives.

Hélène Bouchardeau,
le 19 juin 2007