

Le desexil, l'exil, mots absents de dictionnaires de philosophie. Pénélope, Ulysse, exilé.e.s d'aujourd'hui¹.

Marie-Claire Caloz-Tschopp, Collège international de Philosophie (CIPh, Genève-Paris)

Avant-propos : Au risque de céder un instant à l'euro-centrisme gréco-occidental, j'ai choisi de méditer sur les personnes de Pénélope et d'Ulysse en relisant Hérodote pour commencer la recherche sur l'envers de l'exil, à savoir le *desexil de l'exil*. Pénélope est l'image d'une femme (pourquoi les femmes sont les plus présentes dans la résistance ?) peut-être la plus puissante de la résistance quand elle tisse pour résister seule et avec son fils à l'appropriation des biens, au vol et au viol des prétendants, à l'assassinat de son fils Télémaque. La métaphore du tissage pour qualifier la durée de la résistance est fondamentale dans la mesure où elle ancre la résistance dans le temps, l'histoire. Quand Ulysse revient au bout de 10 ans (ou 20 ans selon les interprétations), après avoir participé à la guerre d'anéantissement de Troie, elle ne le reconnaît pas, seule une servante et le chien reconnaît l'exilé revenant de la guerre. Pénélope demande des preuves (Ulysse c'est bien lui ?). Avant qu'ils puissent se reparler et qu'il aille retrouver son père.

Ulysse a compliqué à l'infini par toutes sortes de périple un retour impossible, un retour qui n'est pas un retour (*Pénélope l'aura-t-elle attendu... image de la femme qui attend le retour des guerriers. Comment raconter la guerre d'anéantissement alors que faire la guerre c'est devenir un héros immortel (Arendt parle de la solutions des Grecs pour qualifier l'action qui peut être racontée)² mais mort à la guerre qui règne sur l'enfer (Hadès) et rêve comme Achille d'être un berger plutôt que régner sur le royaume des morts ?*). Le dialogue qu'Hérodote nous raconte est tragique. Il fait face à toutes sortes de péripéties, dont celle du Cyclope devant lequel Ulysse n'a pas de nom, il n'est personne. Une ruse qui faisait éclater de rire mon petit-fils Basile quand je lui racontais l'histoire. Ulysse ne voulait pas aller à la guerre. Sa ruse quand il simule la folie ne marche pas (on lui demande de jeter son fils devant sa charrue, il ne peut pas), il doit partir à la guerre. Il utilisera sa ruse pour échapper à la mort, pour imaginer le Cheval de Troie. Il s'affrontera à toutes sortes de dangers, de séductions qui tentent de le distraire. Dans l'histoire ancienne, le mythe, on apprend que le *desexil de l'exil est interminable*. Il contient la complexité de la tragédie de la vie et de la mort. Le desexil commence à la naissance et se termine à la mort.

Pénélope et l'image d'une femme qui tisse, le tissage, étant la métaphore de la durée infinie de la résistance ancrée dans un travail matériel, manuel, artistique. Ulysse à la recherche de Pénélope et de l'oubli de la guerre d'anéantissement, de la difficulté à la raconter. Qu'est-ce qui est si difficile, voire impossible de raconter ? Pénélope, Ulysse, les exilé.e.s d'aujourd'hui.

L'avant-propos datant de mars 2021 met notamment l'accent sur les rapports complexes entre Pénélope et Ulysse et sur le difficile, voire impossible retour quand Ulysse revenant d'une guerre d'anéantissement. Le mythe peut être aussi lu depuis les rapports sociaux de sexe en filigrane de ce que raconte le mythe sur les rapports entre Pénélope et Ulysse et le retour de combien de militaires depuis la guerre d'anéantissement de la guerre Troie et d'autres guerres modernes et contemporaines.

Le texte présenté ci-dessous figure parmi les premiers textes de la recherche sur l'exil dans le Programme du Collège International de Philosophie, en tentant de dégager le sens de l'exil : le *desexil de l'exil*. Comme on le constate dans la base de données, il a été précédé d'autres recherches qui ont ouvert la voie à une autre étape de recherche liée aux actions de résistance de rupture. (Avant-propos de mars 2021).

Dédicace

Je dédie cet article à Teresa Veloso Bermedo, sociologue exilée du Chili, réfugiée en Suisse retournée au Chili, Omar Youssef Souleimane, poète syrien, exilé, réfugié à Paris, Pinar Selek, sociologue, exilée de Turquie et réfugiée en France et beaucoup d'autres exilé.e.s de ces 50 dernières années, dont actuellement les milliers

¹ Je remercie Teresa Veloso, Valeria Wagner, Marcelo Vignar pour leur lecture précieuse du texte publié au début de la recherche du CIPh, dans une collaboration avec le CLE de l'Université de Lausanne de l'époque. Ce texte est paru dans la publication suivante: *Ecriture en exil. Perspectives comparatives*, Université de Lausanne. Voir site: www.unil.ch/leuc. Pour le projet Praxis-Mémoire-Archives, un avant-propos a été inséré, le titre et l'article ont été légèrement remanié, sans transformation majeure en date du mois de mars 2021.

² Voir Arendt Hannah, « la solution des Grecs », p. 251 et suivantes, du chapitre sur l'action p. 231-315, in *Condition de l'homme moderne (Human condition)*, Paris, éd. Agora-pocket, Calmann-Lévy, 1961, rééd. 1983.

d'universitaires, journalistes, maires de villages kurdes en prison en Turquie, ou en exil, ou condamnés pour délit de solidarité dans des villages et villes italiennes, comme Domenico Lucano et dans les refuges de protection. Je dédie cet article aux « expulsés » des droits sociaux et politiques, aux exilés « climatiques de la globalisation.

Résumé : Dans la recherche en philosophie politique (voir exil-ciph.com), en prenant en compte le contexte de violence guerrière destructrices dans l'histoire de longue durée et aujourd'hui et le problème de la convertibilité/inconvertibilité de la violence, en partant du fait que des mots comme l'exil et le desexil sont absents de dictionnaires de philosophie consultés, je me propose ici de penser l'exil en ne limitant pas l'approche par le biais de la nostalgie. Par ailleurs, je n'aborde pas non plus l'exil comme une *essence* mais comme *un rapport dialectique de résistance de rupture de pouvoir exil/desexil*. La philosophie est alors invitée à entreprendre une démarche critique sur ses outils et sur des discours dominants de l'exil qui abordent souvent l'exil depuis la nostalgie (destin, nostalgie) où l'exilé est confiné à un rôle de victime. Par ailleurs, loin de limiter l'exil au retour nostalgique à l'origine (patrie, terre, langue, liens, etc.), au poids du destin, énoncer, explorer le *desexil* fait partie d'une lutte matérielle et symbolique des conditions d'exil qui rejoint d'autres luttes d'émancipation. Travailler sur les conditions matérielles d'existence, l'imaginaire, les droits, les mots, les silences, les luttes est intimement lié et permet de dégager le desexil et de rejoindre des questions d'exilés comme Benedetti, Cortazar, etc. qui ont inventé et revendiqué le desexil.

Dans la recherche, (re)penser depuis là l'exil et dégager l'imaginaire, le sens d'un mot – desexil - est un travail à la fois politique et philosophique de création sémantique, conceptuelle qui s'inspire des poètes, de la littérature, des mythes pour *desexiler l'exil*. Ce sont deux mots, une démarche de résistance et de création philosophique et politique, qui peuvent alors trouver une place dans les dictionnaires de philosophie. Imaginer, penser, mettre en action le *desexil de l'exil* est constitutif d'une philosophie qui intègre la violence pouvant aller aux extrêmes, du « droit d'avoir des droits » (Arendt), de l'action créatrice, d'une citoyenneté/civilité de « l'anti-violence » (Balibar 2010, 1993), de l'autonomie et de la démocratie (Castoriadis 1983 ; Rancière 2017). Pour pouvoir s'inscrire dans une démarche comparative proposée par le CLE, la philosophie est appelée à s'interroger sur sa propre pratique, ses propres outils, ses positions, ses démarches.

Mots-clés : exil, desexil, retour, violence extrême, histoire, globalisation, philosophie, rapport, mouvement, convertibilité, Odysée, Arendt, Proust, Castoriadis, Rancière, Benedetti.

Introduction³

« Penser à l'exil, avant tout, c'est donner l'importance primordiale à la réflexion des exilés ».

Patrice Vermeren, ancien responsable de la philosophie à l'Université de Paris 8, sur l'affiche d'un colloque au Chili, 2017.

Ce texte fait partie d'une recherche en cours dans le cadre du Collège International de Philosophie (CIPh) à partir d'un programme en philosophie politique intitulé : *Exil, Création Philosophie et Politique / Philosophie et Citoyenneté contemporaine*. Il s'adresse ici au public, à des chercheurs du Centre de recherche et Langues et littératures européennes comparées (CLE) de l'Université de Lausanne et à des chercheurs invités dont le thème du colloque en 2013 a été *Ecritures en exil. Perspectives comparatistes*. Dans ce cadre, je me propose de (re)penser l'exil⁴ et d'imaginer, de *penser le desexil depuis la violence de l'exil* tous deux insérés dans l'histoire. *C'est un choix, une position philosophique afin de pouvoir desexiler l'exil, imaginer, toute la richesse, la complexité du desexil. De la résistance sous toutes ses formes*. Il existe une littérature très abondante sur l'exil. Comment les philosophes parlent-

³

⁴ (Re)penser l'exil est le titre de la revue en ligne du Programme du CIPh. Voir exil-ciph.com

ils, pensent-ils l'exil, avec leurs outils de travail (concepts, mythes, dictionnaires, vocabulaires, lecture de la littérature, analyse des faits) ?

Dans une première partie, l'analyse de discours limité à trois exemples rompt avec l'ancrage de l'exil dans la douleur et la nostalgie et effectue une lecture qui dynamise l'exil dans la dialectique entre exil et desexil, processus en mouvement avec ses émotions, ses avancées et ses reculs, ses gains et ses échecs. Dans une deuxième partie, je mets l'accent sur la croissance de l'expulsion des exilés qui touche de plus en plus de monde (réfugiés, sans-papiers, chômeurs, etc.). Le capitalisme expulsif n'est pas un fait de « nature », un fatalisme essentialiste mais un produit de l'histoire des humains dans la globalisation actuelle. Pour que l'activité philosophique puisse participer à l'écriture du desexil en s'ouvrant à une démarche comparative, elle est appelée à remplir au moins trois conditions. La perspective du rapport exil/desexil en lien à la citoyenneté contemporaine, implique des choix, une position : (1) situer l'exil en tant que *rapport de pouvoir constitué par la violence* et (2) prendre en compte un rapport dialectique entre exil/desexil pour pouvoir imaginer la signification d'un mot inventé par un poète uruguayen, absent des outils philosophiques (vocabulaires, dictionnaires)⁵ : *le desexil*, (3) porter un regard critique sur la manière dont la philosophie, dans son courant dominant, pense, parle de l'exil.

Dans le cadre du Programme du Collège International de Philosophie (CIPh), cet article a été écrit au moment de la mise en place de la recherche, à l'occasion d'un échange entre chercheuses de l'Université de Lausanne. Je suis très reconnaissante au Centre de recherche et littératures européennes (CLE) de l'Université de Lausanne de m'avoir invitée à partager les premiers pas d'un long processus de 7 années d'activités (Séminaires, colloques, éditions de livres, articles, etc.). Je suis partie d'une double hypothèse exploratoire : *Dans la globalisation actuelle, serions-nous tous des exilés ? Serions-nous tous des insoumis expérimentant le desexil ?* L'énoncé impliquant ce que l'on pourrait appelé un « exil globalisé », indique au moins deux choses : (1) l'exil ne se limite pas à la migration, ni aux politiques migratoires et du droit d'asile, c'est une condition d'existence plus largement expérimentée aujourd'hui par des personnes, des groupes sociaux qui sont non seulement « exclus » mais des « expulsés » (Sassen, 2016) de toute appartenance politique dans la globalisation ; (2) l'exil en tant que situation de violence non choisie mais imposée dans des

⁵ Soulignons qu'il est présent dans la poésie espagnole – *desexilio* –, depuis les dictatures du Cône sud à la fin des années 1960. En clair, le mot est mis en rapport avec une situation historique et politique.

rapports de domination induisant la soumission comme une donnée de « nature », implique la résistance à la violence, l'insoumission. Le mot « desexil » indique que la soumission/insoumission n'est pas un fait de « nature » mais un fait social.

A cette étape⁶, en partant d'un contexte de violence des situations d'exil avec le souci de situer ma réflexion dans l'histoire et le présent et depuis mes travaux en philosophie, je me propose de penser le desexil⁷ en tant que redécouverte de l'imaginaire radical d'autonomie (Castoriadis, 1975, 1986) qu'action de liberté politique (Arendt 1993), d'émancipation. Mettre en rapport le desexil et l'exil aujourd'hui, prendre explicitement en compte le rapport de pouvoir *exil/desexil*, permet, non de dégager une « essence » de l'exil à partir d'un travail étymologique que d'interroger *la qualité* du rapport de pouvoir de violence devenu « extrême » dans l'exil depuis la modernité⁸ et la manière d'y résister, de ruser, de lui échapper, de s'en libérer en convertissant la violence de la domination en mouvement créatif du desexil et sa signification. Cela implique d'élaborer un travail critique sur le sens commun, les discours officiels, les discours philosophiques déterministes induisant le déterminisme, ce que j'appelle une métaphysique de la « catastrophe » et de la soumission (Caloz-Tschopp 2016c). L'interrogation philosophique et politique a alors pour préoccupation centrale les conditions matérielles d'existence et de survie, et l'imaginaire institué/instituant qui s'y rattache, les luttes créatrices, en prenant acte que nous vivons dans une civilisation d'« humains superflus » (Arendt)⁹, de destruction des humains, de la nature (guerres, génocides, féminicides, écocide, etc.), ce que l'on peut appeler la domination de l'économie et de la guerre « total-libérale » (Caloz-Tschopp 2007)¹⁰. Dans un contexte de violence incertaine et imprévisible, la dialectique exil/desexil et l'action de se *desexiler de l'exil* est un rapport de lutte ancré dans les corps, la spontanéité humaine, la liberté, l'autonomie, l'émancipation, la justice et l'intérêt primordial de sauvegarde de la vie des milliards d'humains et de la planète. Cela suppose de travailler des ambiguïtés (Bleger

⁶ Voir le site : exil-ciph.com

En 2017, dans le cadre du CIPh j'ai coordonné un cycle de quatre colloques en réseau (Curitiba, Brésil, Florence, Italie, Paris, France, Genève). Le colloque alternatif de Genève *Desexil, l'émancipation en acte* est la synthèse d'un long travail ancré en Suisse qui a circulé entre la Suisse, le Chili (2010), la Turquie (2012). Voir enregistrements, matériaux, articles, revue en ligne (8 numéros) des activités du Programme du CIPh sur le site : exil-ciph.com

⁷ Dans le courant de la recherche, à partir des hypothèses exploratoires, nous avons procédé à des opérations sémantiques au moment où certains mots sont apparus comme fortement descriptifs et porteurs de sens: ex. "exil globalisé", "desexil". Pour ce deuxième mot, nous avons découvert après coup qu'un poète uruguayen l'avait inventé dans les années 1980, lors de son retour d'exil, mais pour nous il a acquis un sens philosophique différent que l'on trouve d'ailleurs dans les écrits du poète. Je m'en explique dans un essai à paraître (2019).

⁸ Dans un autre article, j'approfondis la question de la violence constitutive des rapports de pouvoir et le problème de sa convertibilité/inconvertibilité de la violence à partir des travaux de Balibar (Voir Caloz-Tschopp, 2016a, 2016b, 2016c).

⁹ J'ai analysé cette notion dans ma thèse sur l'œuvre de Hannah Arendt (2000).

¹⁰ Dans cet article, je me suis expliquée sur cette notion inventée pour articuler l'histoire du XXe siècle (« totalitarisme ») et le libéralisme du marché, du capitalisme financier globalisé.

1981) dans la manière d'envisager l'exil et d'intégrer la dialectique entre convertibilité/inconvertibilité de la violence de l'exil en citoyenneté/civilité (Balibar, Caloz-Tschopp 2016a). Se *desexiler de l'exil* c'est exercer le « droit d'avoir des droits » (Arendt 1972 ; Caloz-Tschopp 2000). Le « droit d'avoir des droits » en création constante dans la dialectique exil/desexil est en effet constitutif d'une citoyenneté/civilité de « l'anti-violence » (Balibar 2010b, 1993b), de l'autonomie et de la démocratie (Castoriadis, 1975, 1997)¹¹.

Souignons d'emblée, que dès lors que nous tentons de ne pas dénier la *qualité* destructrice de la violence pouvant aller aux extrêmes, nous nous enfonçons pas dans une mélancolie de l'échec des révolutions (Traverso, 2016) qui ignore le deuil, nous ne cédon pas à une métaphysique de la catastrophe, mais développons une « praxis de l'utopie dystopique » (Caloz-Tschopp 2021a). Nous trouvons pas non plus sur le terrain du « meilleur argument », dont parle Habermas (1983) dans sa théorie de la communication inapplicable à Hitler, Pinochet, Videla, Milosevitch, et autres auteurs de « crimes contra l'humanité », etc.. La violence est la limite incompressible de l'argumentation basée sur la raison rationnelle partie intégrante du capitalisme moderne. La « dialectique de la raison » (Adorno&Horkheimer, 1983) elle-même est ébranlée. La philosophie est appelée à un déplacement radical comme l'ont souligné de nombreux auteurs après les « guerres mondiales », Auschwitz et Hiroshima (Arendt, Ecole de Francfort, etc.). Nous sommes mis au défi de penser « ce point aveugle, ce point de cécité qui est constitutif du réel » (Castoriadis&Ricoeur 2017 : 70). Dès lors nous marchons sur les sables mouvants de l'ambiguïté (Bleger 1967), mécanisme de défense induisant le conformisme, la soumission, le refus du conflit. Nous sommes face au défi d'élaborer un rapport, le choix d'une position à créer qui problématise la violence destructrice et notre rapport à elle. Nous pourrions dire d'entrée de jeu, en rapport au thème du colloque, que le lieu de la démarche comparative se déplace vers un horizon tragique et nous oblige à formuler de nouvelles questions philosophiques, anthropologiques, épistémologiques, de langage, etc..

¹¹ Pour Castoriadis, la démocratie est à la fois un régime, un projet, un imaginaire inventé dans la Grèce du Ve siècle av. J.C.. Pour Rancière, "la démocratie n'est pas un régime politique, elle est la condition égalitaire, la condition anarchique de l'existence même d'un pouvoir spécifiquement politique, mais aussi par cela même la condition que l'exercice du pouvoir s'emploie incessamment à refouler". Des moyens comme le tirage au sort, les mandats courts non cumulables et non renouvelables ne sont pas des recettes mais "des exigences propres à créer un écart à l'égard de la vision dominante qui assimile démocratie et représentation, à montrer que nos régimes représentatifs sont en fait de plus en plus oligarchiques..." Rancière 2017, 8-9).

Après ces brèves prémisses de la recherche et aussi après avoir lu les travaux critiques du sociologue A. Sayad sur les politiques migratoires du « provisoire » et leurs programmes officiels de « retour » des travailleurs migrants, on aura compris qu'il ne s'agit pas de restreindre le desexil au retour d'exil¹². Que peut apporter une réflexion philosophique à l'analyse comparative d'écritures en exil ? On peut postuler qu'une telle démarche à la recherche d'un nouveau paradigme du rapport *exil/desexil* dans une situation de violence et parfois de violence « extrême » (Balibar 2010a, 2010b) peut enrichir à la fois les interprétations de récits, les écritures d'exil¹³.

L'enjeu est de pouvoir *desexiler l'exil*, en imaginant qu'à cette étape de la globalisation capitaliste l'exil est le cadre de nouveaux paradigmes émergents de savoirs, de pouvoirs, d'actions où les femmes jouent un rôle d'héroïnes ordinaires (Caloz-Tschopp 2012b). Il s'agit d'arracher l'exil aux discours ambigus sur l'exil (répression d'un pouvoir destructeur tout-puissant, fatalité du destin, nostalgie ou illusion du retour à l'origine, approche victimaire), aux philosophies déterministes, essentialistes, naturalistes, pour décrire les multiples formes de la résistance à la violence souvent invisibles, la puissance dialectique à l'œuvre dans le mouvement *exil/desexil* et l'indétermination de situations toujours ouvertes dans un moment historique de profondes transformations. Cela sans accepter ni dénier la violence mais plutôt en la convertissant en création artistique (Wagner 2017), de connaissance, d'émancipation politique, culturelle. Dans une perspective interdisciplinaire, il est possible de repérer et de comparer des corpus, des mots, des concepts, des chaînes de concepts, des discours et aussi des imaginaires, des positions, des démarches avec les difficultés et les acquis dans des pratiques du savoir et de l'action.

L'observation fine des récits d'exil (on le verra ici brièvement avec Victor Hugo) montre au contraire que même condamné au bannissement il est possible de rêver, de lutter pour changer le monde. On peut penser que des interprétations d'écrits sur l'exil induisant la fatalité, l'apathie, la soumission¹⁴, le déterminisme, ont pour conséquence de banaliser la nouvelle qualité de « l'extrême violence » observable aussi dans l'exil depuis la modernité qui ne peut devenir visible que si les travaux sur l'exil sont soumis à un travail critique, et à

¹² L'écrivain uruguayen Mario Benedetti (1984), longtemps exilé, assimile le desexil à la revendication du droit au retour, en parlant du desexil ; il parle aussi de « contre-nostalgie ». A. Sayad, sociologue algérien de la migration a décrit comment les politiques migratoires du retour des pays d'immigration étaient en fait des politiques d'expulsion forcées après de longues années d'immigration de travail. Deux expériences d'exil apportent des expériences diverses et un regard divers sur le « retour ».

¹³ Parmi des sources innombrables et très riches, depuis la transformation postulée, on pourrait s'astreindre à lire l'odyssée d'un réfugié africain, Mbolela Emmanuel, *Réfugié*, Vienne, éd. Libertaria, 2017.

¹⁴ Un des thèmes en travail autour du desexil est celui de la désobéissance civile/civique.

une démarche dialectique du mouvement exil/desexil depuis la philosophie et la politique. Elles peuvent ainsi rendre visibles les faces obscures et lumineuses quand d'assujetti, tout individu exilé trouve des chemins en se desexilant de l'exil, en devenant sujet.

Effectuer un travail philosophique au sens d'Hannah Arendt (Caloz-Tschopp 2000, 382-417), ou si l'on veut « comprendre » et « repenser » l'exil, imaginer le desexil en déplaçant le regard, en se déplaçant pour écouter les mots, lire les textes, les discours, en prenant en compte le rapport dialectique exil/desexil permet de repérer les ambiguïtés, d'inclure la dynamique, les tensions, les conflits d'un rapport de pouvoir constitué par la violence qui s'est transformé en violence pouvant aller aux extrêmes depuis la modernité conquérante, coloniale, impériale. Pour le dire en d'autres termes, c'est une voie praticable pour intégrer les conditions matérielles d'existence de toutes les formes d'exil, le mouvement de desexil dans la tête (imaginaire, pensée, pratique philosophique), les pieds (migration, fuite¹⁵), les corps (nous l'ont rappelé les féministes), les techniques, les outils, les dispositifs de pouvoir. Le double enjeu est de se réapproprier une « ontologie social-historique »¹⁶ du rapport de pouvoir (et non de l'essence), une philosophie du mouvement dialectique sensible à la nouveauté des rapports de pouvoir, des savoirs, des techniques, des outils, à la complexité, à la généralité du droit à la vie, à la politique, aux droits, à une nouvelle citoyenneté.

1. Exil. Un mot, des récits, un *Qui* dans un rapport de pouvoir

Commençons par le parcours limité d'un mot dans le langage courant, chez un écrivain – Victor Hugo –, d'un mythe grec, d'un *Qui*¹⁷ *situé dans un rapport de pouvoir*, pour repérer les enjeux de l'exil qui est premier dans le rapport de pouvoir de domination. L'exil est l'expulsion, le bannissement, l'exigence de la soumission sous peine de prison, de torture, de massacre. Le desexil est s'arracher à la domination de l'exil, mais à quelles conditions ?

1.1. L'exil, un mot au sens courant

L'exil est un mot surchargé d'histoire, de traditions, de langues, d'expériences, d'émotions, de vécus, de pensée, de luttes, de création. Son origine lointaine et proche, son histoire, sa

¹⁵ Voir à ce propos (Mezzadra 2005).

¹⁶ Le terme est de Castoriadis (1975) et on le retrouve dans plusieurs endroits de son œuvre, mais principalement dans son livre de 1975. Voir aussi, *Fait et à faire. Les carrefours du labyrinthe V*, Paris. Seuil, 1997.

¹⁷ « Pourquoi y-a-t'il quelque chose plutôt que rien », question de Leibniz posée comme interrogation de départ en philosophie, a été transformée par Hannah Arendt en : « Pourquoi y-a-t'il quelqu'un plutôt que personne ? ». Elle met ainsi au centre les humains et leur action (Arendt-Jaspers, 1995).

circulation linguistique, culturelle, sémantique est d'une richesse infinie. Elle recouvre des réalités matérielles précises et elle fait partie de la tradition de ce que Castoriadis (1975) appelle les « significations imaginaires » de la société. Toute société étant instituée et instituant, il est possible, sur cette base, de soumettre le mot exil à une approche critique en installant une approche dialectique. Soulignons d'emblée qu'un tel travail critique exige d'apporter une attention soutenue aux discours communs et « scientifiques » sur l'exil qui sur le fond ne se différencie pas beaucoup quand au poids du destin, de la nostalgie¹⁸, d'un confinement victimaire (Fassin&Rechtman 2007).

Au départ, envisagé depuis le fait qu'il est un rapport de pouvoir matériel et de significations imaginaires instituées/instituantes, notons que le rapport d'exil est un exercice de pouvoir du souverain avec obligation par la force de soumission, d'expulsion, du bannissement physique, politique de l'exilé. Dans le sens commun, c'est une punition, une souffrance, un déchirement irrémédiable, un état sans retour¹⁹, une sorte de fatalité du destin. Exil, selon le dictionnaire de la langue française, Le *Petit Robert* (1987) signifie : « 1) Expulsion de quelqu'un hors de sa patrie, avec défense d'y rentrer ; situation de la personne ainsi expulsée ; V. : **ban, bannissement, déportation, expatriation, expulsion, proscription, relégation, transportation**²⁰ ; (...) 2) Par ext. Obligation de séjourner hors d'un lieu, loin d'une personne qu'on regrette. V. **Eloignement, séparation** ».

Dès lors que l'exil est considéré non comme un destin de dominé, mais comme un *rapport de pouvoir constitué par la violence pouvant aller jusqu'à la violence extrême*, il désigne un acte que quelqu'un impose par la force à quelqu'un d'autre en situation de moindre pouvoir, expulsé d'un lieu et/ou assigné à un lieu, mis dans une situation physique, matérielle de bannissement, avec défense de revenir dans le lieu d'où il est banni. La définition du dictionnaire souligne que l'expulsion implique aussi la séparation d'un lieu, d'une « personne qu'on regrette ». Le rapport de pouvoir d'exil est radicalement contraignant (expulsion, séparation, vie ou mort). L'exil permet d'éviter la mort physique sans assurer la continuation de la vie matérielle, culturelle, civique dans les lieux d'exil. Il est une contrainte de se trouver dans un espace, une temporalité donnée avec la consigne de ne pas agir (restriction au travail, aux contacts, limitation des droits politiques), dans le lieu où

¹⁸ Les approches critiques sur la nostalgie, les discours victimaires sont le fait de discours de résistants politiques exilés comme nous allons le voir ailleurs (travail en cours).

¹⁹ Les travaux sur les trajectoires de migrant.e.s montrent que leur existence ne correspond pas à la vision mécanique de l'*aller-retour* des politiques sécuritaires migratoires.

²⁰ Les mots en gras sont le fait du dictionnaire *Petit Robert*.

l'exilé a été expulsé où il vit dans un temps suspendu. L'exil « c'est songer, penser, souffrir », écrit Victor Hugo en novembre 1875²¹. « Être seul et sentir qu'on est avec tous ; exécuter le succès du mal, mais plaindre le bonheur du méchant ; s'affermir comme citoyen et se purifier comme philosophe ; être pauvre, et réparer sa ruine avec son travail ; méditer et préméditer, méditer le bien et préméditer le mieux ; n'avoir d'autre colère que la colère publique, ignorer la haine personnelle ; respirer le vaste air vivant des solitudes, s'absorber dans la grande rêverie absolue ; regarder ce qui est en haut sans perdre de vue ce qui est en bas ; ne jamais pousser la contemplation de l'idéal jusqu'à l'oubli du tyran ; constater en soi le magnifique mélange de l'indignation qui s'accroît et de l'apaisement qui augmente ; avoir deux âmes, son âme et la patrie ».

Un de ses poèmes de 1881 « Si je pouvais... »²² exprime avec la puissance d'écriture de l'écrivain, le manque de la patrie, de sa famille tout en affirmant que le sort se trompe « s'il croit que le vieux marcheur sombre/Est las ». Il écrit encore : « Je mourrai peut-être dans l'exil, mais je mourrai *accru* »²³. L'exil est une immense souffrance, des privations, mais c'est un accroissement. Le vieux marcheur n'est pas las et il ne cède pas à la nostalgie. *Il songe, il pense, il lutte, il s'accroît*. Victor Hugo est une des figures politiques françaises majeures de l'exil d'un écrivain dans la République française du XIXe siècle. A partir d'une telle figure, des voies d'exploration philosophique s'ouvrent déjà.

1.2. L'exil n'est pas un concept philosophique, alors le poème homérique grec en épuise-t-il le sens ?

Dans les sciences sociales et la philosophie, l'approche de l'exil est d'ordre étymologique, langagier, sociologique, psychanalytique, politique, mythique, etc. Les innombrables poèmes, discours et récits d'exil stimulent l'imagination et le rêve du voyage ou alors en appellent à la compassion face aux victimes. Il arrive qu'ils cachent la violence des rapports de pouvoir dans l'exil et qu'ils masquent l'identité réelle de l'exilé²⁴. Que nous

²¹ Victor Hugo. *Actes et paroles. Pendant l'exil, vol. 2. Ce que c'est que l'exil, (texte de préface) novembre 1875*. Source : fr.wikisource.org ; voir aussi « Ce que c'est que l'exil », in groupugo.div.jussieu.fr, texte beaucoup plus complet sur l'analyse de l'exil chez Victor Hugo à Bruxelles, Viandem puis dans l'île de Guernesey durant 8 ans.

²² Si je pouvais voir, ô patrie/, Tes amandiers et tes lilas,/ Et fouler ton herbe fleurie,/ Hélas !/ Si je pouvais, - mais, ô mon père, / O ma mère, je ne peux pas, / Prendre pour chevet votre pierre, / Hélas !/ Dans le froid cercueil qui vous gêne, / Si je pouvais vous parler bas, / Mon frère Abel, mon frère Eugène, / Hélas !/ Si je pouvais, ô ma colombe, / Et toi, mère, qui t'envolas, / M'agenouiller sur votre tombe, / Hélas !/ Oh ! vers l'étoile solitaire, / Comme je lèverais les bras !/ Comme je baiserais la terre, / Hélas !/ Loin de vous, ô morts que je pleure, / Des flots noirs j'écoute le glas ; / Je voudrais fuir, mais je demeure, / Hélas !/ Pourtant le sort, caché dans l'ombre, / Se trompe si, comptant mes pas, / Il croit que le vieux marcheur sombre

Est las. / Extrait de : *Les quatre vents de l'esprit* (1881). Source : Internet.

²³ *Carnets, albums, journaux*, dans V. Hugo, *Œuvres complètes - édition chronologique* publiée sous la direction de Jean Massin, C.F.L., t. 9, 1969, p. 1148.

²⁴ Constatons combien d'exilés refusent ce statut pour échapper à l'approche victimaire de leur situation qui leur dénie le statut de sujet à part entière.

disent les outils les plus courants de la philosophie ? Une rapide recherche dans des « vocabulaires » et dictionnaires de philosophie nous montre que l'exil n'est pas un mot, une notion et encore moins un concept philosophique²⁵. Prenons l'exemple d'un outil parmi d'autres : le *Vocabulaire européen des philosophes* (1994). On ne trouve pas le mot « exil » dans la longue liste du Vocabulaire. Cependant l'analyse du mot *nostalgie* est en bonne place et renvoie à d'autres mots dont l'exil. « Nostalgie. Un certain nombre de termes qui servent à désigner le malaise, le mal-être, vécu comme caractéristique d'une culture ou d'un génie national, trouve un équivalent français avec le mot nostalgie ; ainsi pour *saudade* (portugais), *dor* (roumain) ou *Sensucht* (allemand). La composante de la quête et de l'exil, y compris la quête existentielle hors de soi, le déplacement dans tous les sens du terme, y est en effet très prégnante, qu'elle soit liée à la solitude (*saudade*), à la souffrance du désir impossible (*dor*), à l'aspiration vers le tout autre (*Sehnsucht*) et plus largement, Malaise, *Acedia*, *Angoisse*, *Mélancolie* (Cassin : 2004, 866). Dans la culture grecque, explique l'article sur la nostalgie dans ce Vocabulaire, celle-ci est liée au retour (*nostos*) et à la souffrance (*algos*). On y voit à l'œuvre le souci de traduction entre des langues pour saisir la charge sentimentale, philosophique, mythique qui traverse les divers mots autour du mot *nostalgie* dans diverses langues européennes (sauf l'anglais), à l'exclusion d'autres langues non européennes. Pas de mention de l'exil, des conditions physique, matérielles d'existence des exilés du rapport de pouvoir constituant l'exil qui est souvent violent, guerrier, si ce n'est avec un mot euphémisé pour évoquer le pouvoir - empêché - mais attachement entre exil, nostalgie, souffrance et retour à l'origine. Ce schème, une sorte de charpente conceptuelle où le travail philosophique rejoint ici le sens commun, ne recouvre pas les réalités historiques, économiques, sociologiques, politiques de l'exil, dont les politiques migratoires de renvois appelées de « retour » (Sayad 1991) consacrant ainsi le fait que la migration est toujours « provisoire » comme l'explique bien le sociologue, les politiques d'expulsion du droit d'asile qui se sont institutionnalisées depuis les années 1980 en Europe, les politiques guerrières. Par ailleurs, l'Europe, cadre du Vocabulaire s'avère être un espace limité vu la globalisation de l'exil et son existence dans bien d'autres situations, langues sur la planète. Le retour lié à la nostalgie (comme l'aller d'ailleurs) est le plus souvent imposé, non comme

²⁵ J'ai consulté en langue française divers dictionnaires : *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris, PUF, 1976; Monique Canto-Sperber (dir.), *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, Paris, PUF, 1996; Philippe Raynaud, Stéphane Rials, *Dictionnaire de philosophie politique*, Paris, PUF, 1996; la monumentale *Encyclopédie philosophique universelle* en cinq volumes, Paris, Presses Universitaires de France, 1990.

un libre-choix existentiel, mais comme un déplacement forcé impliquant soit la fuite, soit l'expulsion, la soumission à une décision du pouvoir et au dispositif du retour (expulsion, retour forcé)²⁶.

Une des références du *Vocabulaire européen des philosophes* est la Grèce ancienne où l'histoire d'Ulysse nous renvoie étymologiquement à celle de *nostos*. Comme le rappelle, Cassin (2004 : 1124), le mot *nostalgie*, a été forgé bien plus tard par un médecin suisse, Harder en 1678, à partir d'un fait guerrier rappelé en filigrane (mercenaires). Il est devenu un terme de diagnostic de la médecine par la voie du latin scientifique en 1755. *Nostalgia* a été ainsi inventée pour traduire *Heimweh* (« mal du pays »), appliqué aux soldats mercenaires suisses de l'étranger. Dans la modernité, la guerre influence l'usage du mot en médecine en articulant nostalgie et souffrance. Le mot français *nostalgie* à usage médical dérive du latin suisse-allemand, lui-même forgé à partir du grec *nostos* (retour) et *algos* (souffrance, douleur). L'*Odyssée* d'Homère évoque le *nostos*. *Nostimos* est « celui qui peut revenir », le « revenable », souligne le Vocabulaire. On se pose une question : en quel sens Ulysse, puis son fils Télémaque qui part à sa recherche, sont-ils des *nostimoi* ? Que signifie ce mot dès lors qu'on ne se satisfait pas d'une lecture étymologique d'Homère, mais qu'on fait appel au contexte, à l'histoire pour lire *L'Illiade et l'Odyssée* d'Homère, deux « poèmes homériques » en un seul texte (1955) où la guerre de Troie, les massacres des ennemis et l'exil sont étroitement liés ? Arrêtons-nous un instant sur la lecture dans le cadre du Vocabulaire de la tradition gréco-occidentale et son « héros endurent » célèbre sur l'exil en nous demandant ce que les difficultés du retour d'Ulysse pourraient signifier ?

Les péripéties de l'*Odyssée* d'Ulysse le rusé sont nombreuses²⁷. Le Vocabulaire en retient une. On sait qu'entre, d'un côté, l'offre d'immortalité ainsi que de jeunesse de la déesse Calypso et, de l'autre, le retour pour retrouver sa maison et Pénélope, Ulysse, roi d'Ithaque, fils de Laërte et d'Anticléa après dix ans de guerre « totale » et dix ans d'errance si l'on prend en compte non seulement un épisode (Callipso) mais l'ensemble du périple, prend le chemin du retour en choisissant de vivre sa condition de mortel, précise l'interprétation du Vocabulaire qui centre son regard sur l'offre d'immortalité de la jeune Callipso. La tension immortalité/mortalité de Callipso n'explique pas tout. De quelle

²⁶ Ce fait mériterait d'amples descriptions des dispositifs Schengen-Dublin condamnés par la CEDH pour traitements inhumains et dégradants avec une relecture des récits d'exilés (voir par exemple, Mbolela 2017).

²⁷ L'épopée des sirènes, la rencontre avec le cyclope, avec Callipso, la découverte des lotophages, l'affrontement avec la magicienne Circé, le parcours du pays des Cimmériens (épisode Nikula, en fait le voyage dans l'Hadès, l'enfer), sans parler des circonstances concrètes du retour lui-même.

condition de mortalité s'agit-il se demande-t-on ? Ulysse a tenté d'échapper à la guerre de Troie. Il a simulé la folie en labourant un champ avec un attelage (bœuf et cheval) et en semant du sel. Sa ruse a été éventée par Palamède qui place Télémaque, fils d'Ulysse devant l'attelage. Il a ainsi été forcé d'aller à la guerre de Troie. Ulysse avait déjà fait l'expérience de la guerre. Il est le seul à revenir vivant de Troie. En ce sens, on peut dire qu'il est un exilé dès lors qu'il redevient guerrier de force en étant forcé à se rendre sur le champ de bataille d'une guerre particulière loin de sa patrie. On pourrait parler d'un exilé guerrier plongé dans le royaume des morts, exilé de force, non seulement de sa patrie mais du monde des vivants. Le voyage dans l'Hadès où il retrouve tous ses compagnons de la guerre de Troie (et sa mère) est très significatif à ce propos. Il est à mettre en rapport avec la fin du récit, « La seconde descente aux enfers » dans les « profondeurs du monde » après ses retrouvailles avec son père (Odyssée XXIV 1-32) où il retourne dans l'Hadès retrouver ses compagnons de Troie et aussi les prétendants de Pénélope qu'il a tués et condamnés à l'Hadès. Athéna demande à Zeus : « vas-tu faire durer cette guerre funeste et sa mêlée terrible ? Et elle commande à Ulysse : « Arrête ! Mets un terme à la lutte indécise, et du fils de Cronos, du Zeus à la grand-voile redoute le courroux ! » (542-58). « A la voix d'Athéna, Ulysse, tout joyeux dans son cœur obéit », la concorde étant scellée par la déesse Athéna. Rien n'est dit dans la reprise de l'Odyssée par le Vocabulaire sur le passé guerrier d'Ulysse, l'ambivalence du départ et les périples du retour du guerrier de la guerre de Troie. On sait l'histoire : le long retour, les conditions du retour en mendiant méconnaissable sauf pour son chien qui meurt après l'avoir reconnu, sa servante (blessure d'enfance), les preuves qu'il fournit à Pénélope, la liquidation des prétendants qui l'oblige à repartir dès le lendemain de sa nuit avec Pénélope, l'exigence du très long polissage d'une rame, etc.). Ces faits mériteraient une lecture de la complexité de la signification d'un « retour » très éloigné d'une simple nostalgie, qui est lié à la guerre à comment la finir, à la mort jusqu'à arriver « chez des gens qui ignorent la mer » etc..

Après les massacres, Ulysse vit toutes sortes d'expériences sur le chemin. Il ne vit pas un « retour plus doux que le miel »²⁸, il vit des difficultés que lui décrit Tiresias, dans un long discours, en lui donnant des conseils (XI, 88-124). Quand tu auras tué les bandits qui ont pris tes biens et courtisé ta femme, « il faudrait repartir avec ta bonne rame à l'épaule et

²⁸ Pensons aux soldats des guerres du Vietnam, d'Irak traumatisés qui ne parviennent plus à se réinsérer.

marcher, tant et tant qu'à la fin tu rencontres des gens qui ignorent la mer, ignorent les vaisseaux aux joues de vermeille et les rames polies, ces ailes de navire ». Le long retour, les conditions du retour en mendiant méconnaissable sauf pour son chien qui meurt après l'avoir reconnu, sa servante (blessure d'enfance), les preuves qu'il fournit à Pénélope, la liquidation des prétendants qui l'oblige à repartir dès le lendemain de sa nuit avec Pénélope, l'exigence du très long polissage d'une rame etc.), mériterait une lecture de la complexité de la signification d'un « retour » très éloigné d'une simple nostalgie. Le retour est lié à la guerre, à comment la finir, à la mort jusqu'à arriver « chez des gens qui ignorent la mer » (Tiresias XI, 92), etc..

En fait, il vit un conflit majeur pour retrouver les siens (comment revenir de la guerre et d'un périple interminable, raconter les actes inavouables d'une guerre d'anéantissement de l'ennemi, les morts, le fait d'avoir échappé à la mort alors que tant d'hommes ont été tués dans les combats, que Troie a été rasée, brûlée ?). Ulysse évoque l'exil forcé à la guerre d'un homme devenu guerrier en ayant essayé d'échapper, qui a participé aux massacres durant dix ans et recherche une voie pour en quelque sorte « boucler la boucle » durant sept ans en chassant la fantôme de la mort, de l'anéantissement, ne pas la ramener avec lui, mais retourner à la vie, ce que pourrait symboliser le lit nuptial qu'il avait construit dans une racine d'olivier inamovible. Impossible retour si on s'arrête au retour d'Ulysse pris entre immortalité et mortalité d'un mortel. Le poids d'une guerre « totale » avec la disparition de Troie transforme la dialectique mortalité/immortalité et prolonge la condition d'exil dans un retour tortueux et difficile exigeant un long travail d'élaboration de la guerre de Troie. A son retour, qu'est devenu Ulysse que son chien, sa servante puis Pénélope et Télémaque son fils ont reconnu grâce à des signes alors que les autres ne l'ont pas vu ? Que signifie le retour d'un exilé guerrier de la guerre d'anéantissement de Troie ? Bien que pouvant retourner à la fin de la guerre, Ulysse a-t-il pu vraiment *retourner*? Est-il possible d'échapper à l'exil radical d'une telle guerre où tant de guerriers ont péri ? Ulysse a été si profondément transformé qu'il est méconnaissable. Il se présente comme un vieux mendiant en loques, boueux. Avec quels poids d'un chemin complexe qui le détourne d'un retour direct mais surtout des massacres d'une guerre « totale » est-il retourné à Ithaque ? Pouvait-il retourner à Ithaque, sans être embarrassé, en oubliant son expérience de mort « totale » qu'il perpétue pas sa vengeance en massacrant avec cruauté les prétendants et en les condamnant ainsi à rejoindre les morts de la guerre de Troie dans l'Hadès? Où est-il retourné, pour retrouver

qui? Ulysse retourne au lieu de sa naissance (la patrie n'est pas évoquée) et de Pénélope. Le lieu du retour est le lit nuptial cherché et reconnu par Ulysse. Le lieu de l'amour et de la vie. Pour se retrouver et retrouver qui? Que sont-ils devenus? A-t-il perçu l'autre l'exil (de l'intérieur) vécu par Pénélope²⁹, sa résistance aux prétendants et sa recherche par son fils Télémaque? Rien n'est dit à propos de l'exil intérieur de Pénélope et de sa résistance à la prédation des prétendants³⁰. Si ce n'est son action de tisser en recommençant tous les jours, magnifique métaphore de la résistance dans la longue durée. Au contraire des autres combattants de retour de la guerre de Troie, Ulysse n'a vécu son retour ni comme un héros racontant ses exploits de guerrier, ni comme le repos du guerrier. Il est embarrassé, prudent, rusé. Il parcourt un long chemin de « retour » complexe où il interroge la guerre et aboutit finalement à la solution de la « concorde ». N'oublions pas qu'il se meut dans un contexte de « l'âge héros » magnifiée par la guerre qui est la condition des humains de la Grèce ancienne à son époque. On sait qu'Ulysse ne voulait pas repartir à la guerre. Il tente de revenir comme un simple mortel avec le poids de la finitude de la mortalité individuelle et de masse expérimenté dans une guerre d'anéantissement et un long périple, en reprenant une relation dans le lit nuptial avec Pénélope qui l'accueille après qu'elle ait pu le « reconnaître » en lui demandant des preuves, « les marques secrètes » pour vérifier qu'elle retrouve bien l'Ulysse qu'elle a aimé. Et qu'elle ne reconnaît pas d'emblée. Elle se méfie. Exil, retour, relation entre un homme et une femme longtemps séparés, profondément transformés par leur double expérience d'exil et de guerre d'anéantissement. On n'en sait pas plus. On comprend que l'interprétation du récit est infiniment ouverte et que Pénélope est la figure du desexil, infiniment reprise dans les interprétations, par exemple par le *Théâtre du soleil* (Abkarian 2009). On constate les limites d'une démarche étymologique (nostalgie-retour). Les mots, à eux seuls n'épuisent ni l'histoire, ni l'exil, ni la signification d'un texte majeur de la Grèce ancienne qui combine guerre et odyssee. Il est nécessaire de ne pas rester prisonnier d'un schème où domine la nostalgie pour reprendre l'analyse complète de toutes les séquences du long récit avec d'autres outils, pouvoir considérer l'exil comme un rapport de pouvoir entre exil/desexil et dégager les difficultés d'Ulysse face à la mort, à une guerre d'anéantissement, au massacre, à sa recherche d'un autre héroïsme que celui de la guerre et celui d'une autre héroïne, Pénélope, dont le tissage devient un outil philosophique et

²⁹ Rappelons que Pénélope a vécu un exil intérieur et extérieur, tout en résistant aux essais d'appropriation de son corps et de ses biens par des prétendants faisant pression, exerçant leur pouvoir, pendant l'absence d'Ulysse. Ils sont tous massacrés par Ulysse à son retour.

³⁰ Des lectures féministes de la figure de Pénélope seraient bienvenues où il serait intéressant de mettre en lien la nostalgie et le tissage.

politique de ruse, de résistance et de création inlassable. On comprend qu'il nous faut d'autres outils pour relire le récit du poème homérique et dégager les périples tortueux d'un desexil qui interroge la guerre et scelle la concorde exigée par Athéna. L'odyssée d'Ulysse et la résistance de Pénélope sont deux visages d'un desexil complexe, qui est une création incertaine. Homère réserve à la déesse Athena une conclusion normative qu'elle impose à Ulysse pouvant ouvrir les chemins de la paix.

Le mot nostalgie ne peut plus, à lui seul, être un des piliers interprétatifs de l'exil d'Ulysse et de Pénélope, odyssée complexe, infinie semée d'embûches, de problèmes à résoudre sur une très longue durée. Le temps, l'espace permet l'élaboration. Ulysse apprend qu'il ne mourra ni sur le champ de bataille, ni dans la mer. Ce qui transforme radicalement l'approche de l'exil et du desexil (Caloz-Tschopp 2016b, 2016c). L'interprétation de l'Odyssee est infinie, multiple. Elle ne peut être détachée de l'Iliade, « poème de la force », de la guerre (Weil 2014). L'Iliade et l'Odyssee s'inscrivent dans le rapport de pouvoir exil/desexil dont la *qualité* de violence est le contexte d'une guerre totale d'anéantissement et le retour dans le lieu natal radicalement transformé par *l'hubris* des prétendants qui ont installé le chaos (cruauté, appropriation des biens, des femmes) pendant l'exil d'Ulysse. La situation qu'Ulysse a laissée au départ a radicalement changé. La démarche étymologique enrichit l'interprétation de la nostalgie, mais n'épuise pas la matérialité, l'imaginaire de l'exil, les labyrinthes du desexil dans « l'extrême violence », la complexité d'une dialectique exil/desexil dont le tissage de Pénélope est quelque sorte infini. Parmi les récits d'exil, ceux des exilés politiques, parlent de souffrance mais ne s'inscrivent d'ailleurs pas dans ce sillon nostalgique. On l'a vu brièvement chez Victor Hugo sa nostalgie, sa souffrance et sa résistance. On en arrive à se demander s'il ne faut pas entreprendre une autre lecture de l'inépuisable poème d'Homère plus approfondie à partir de du *desexil de l'exil* pour retrouver toute sa complexité. Sa richesse. L'histoire n'est décidément pas cyclique (aller-retour). Il s'inscrit dans le possible et l'impossible.

Après la Grèce, le même fil de la nostalgie est poursuivi par l'auteur du Vocabulaire dans les mots d'une autre tradition européenne (voir note 24). Selon Fichte, précise l'outil des philosophes, « das Sehnen » est l'aspiration du moi. Les romantiques valorisent sa force créatrice de l'aspiration infinie. Pour Fichte, Goethe est une sorte de principe vital à forte dimension religieuse et métaphysique. Pour Hegel, dans la *Phénoménologie de l'esprit* (1993), la « Sehnsucht » est liée à la souffrance de la conscience malheureuse. C'est une

forme de nostalgie ne parvenant pas à passer à l'action, qui craint de se souiller à la finitude. On comprend que la phénoménologie se soit ensuite attachée à étudier l'expérience de l'exil. Les mots *exilience* – non lieu de l'exil - et *résilience*, hérité de l'anglais (Cyrulnik 2017) sont chargés de ce pan de la tradition et sont soumis eux aussi à un travail critique par des psychanalystes latino-américains (Puget&Kaës 1989) ; Vignar Maren et Marcelo 1989) travaillant sur la violence et la torture durant les dictatures du Cône sud d'Amérique latine. Dans une telle lecture d'un texte majeur de la Grèce ancienne et de la tradition philosophique européenne moderne, on cherche vainement des références au rapport de pouvoir, à la violence et à la guerre « totale ».

En synthèse, la tradition montre l'ambiguïté, la complexité de l'exil et les schèmes sur l'exil dans le sens commun, dans une tradition philosophique gréco-occidentale (décision imposée et soumission supposée, destin, nostalgie, retour, fatalité). Un exilé de la République française, Victor Hugo, s'en distancie. Avec un discours sur le destin, la soumission, la nostalgie, la fatalité du destin, le retour, ce qui est masqué est le rapport dialectique physique, matériel définissant le rapport de pouvoir de domination (enfermement, isolement, expulsion, refus du retour) et le pouvoir de résistance, d'insoumission, d'action de l'exilé pour se desexiler de l'exil. Une interprétation qui met l'accent sur le destin, la nostalgie et sur le pouvoir de violence de la force, de séparation, de fixation, de clôture masque en fait la puissance de résistance de l'exilé, d'exercer sa liberté politique de se mouvoir, d'agir. On se demande si toutes les sources de la philosophie et surtout les plus invisibles qui logent dans des textes minoritaires d'exilés, ont été explorées pour connaître, décrire les deux faces de l'exil.

L'interprétation de l'exil en vue d'une description plus complète et complexe de la condition d'exilé a pu être ainsi nous être donnée dans deux textes de Victor Hugo, mais la lutte de Victor Hugo est invisible si l'on s'arrête au schème *nostalgie-retour*. Dans les outils sur l'exil, la philosophie est la grande absente. Le mot exil n'a pas de place dans des outils des philosophes. Le desexil non plus. L'interprétation à partir de la paire nostalgie-retour du récit d'Ulysse et Pénélope éludent la guerre d'anéantissement de Troie, l'ambivalence d'Ulysse et la dialectique créatrice exil/desexil de Pénélope. On pourrait faire la même remarque pour l'interprétation des textes plus récents. L'absence du mot exil dans les outils des philosophes (dictionnaires, Vocabulaires) ou alors l'interprétation étroite de la parie nostalgie-retour interroge. Par quelles autres voies enrichir les sources, les interprétations

du célèbre poème, la démarche philosophique, les positions des philosophes sur l'exil, pour approfondir ce que montre ici Victor Hugo en vue d'une démarche comparative ?

1.3. Qui est exilé³¹ dans les rapports de pouvoir de l'exil?

Pour concrétiser le rapport de pouvoir, passons de *l'exil* à *l'exilé*, qui soulignons-le est une femme, un homme de tous âges en incluant les enfants. Ce point de méthode est important, vu le poids de la souffrance, de la nostalgie, du mythe, l'absence de certains outils, l'effacement sémantique du sens de l'exil pour les exilés dans les discours administratifs et des médias par un usage de catégories produites par les Etats qui ne définissent pas la violence sur les corps, les conditions matérielles de vie, la paroi de verre de l'apartheid³² dans la vie quotidienne, etc., ce qui, de fait, contribue à la violence de l'exil. Qui est exilé ? C'est un.e *Qui*. Ce n'est pas un mot neutre (« quoi », « on »). C'est un *je*, un *tu*, qui ne vit pas dans une situation choisie, qui vit un rapport de domination. L'inventaire des situations d'exil, des luttes exil/desexil s'impose dès que le regard se déplace sur la situation des exilés. Sa nécessité est renforcé par la progression des réfugiés cherchant protection par le droit d'asile aujourd'hui³³, la liste des catégories d'exclus qui s'allonge (chômeurs, assistés, les « sans » de tous ordres, les superflus, les jetables).

1.4. L'exil globalisé : un rapport de pouvoir du capitalisme globalisé

La brutalité, la complexité des formes d'expulsions (Sassen 2016) des populations mondiales qui se globalisent, suffit à montrer qu'une phénoménologie de l'exil ne peut réduire l'exilé au persécuté politique soumis à la violence et parfois à la violence extrême, aux travailleurs de l'enfer de la mobilité, de la flexibilité, de l'employabilité, en clair de réduire l'humain à un facteur de pouvoir de production³⁴ et de répression ou même de plus en plus, de le considérer comme « superflu » et donc expulsable³⁵ sous toutes sortes de formes. Car le rapport capital/travail change, la politique se transforme. A l'étape de la globalisation capitaliste actuelle, dans le rapport que nous avons postulé dans notre recherche³⁶, la condition d'exilé constitue la condition de vie du genre humain sur la planète, souffrant de la

³¹ Rappelons avec le Bureau International du Travail (BIT) que la majorité des migrants sur la planète sont des femmes.

³² Dans quelle mesure les politiques dites « d'intégration » intègrent-elles ce fait structurel ? Voir à ce propos notamment (Caloz-Tschopp 2016b).

³³ Le Haut Commissariat pour les Réfugiés (HCR) de l'ONU indique que, pour la première fois, le nombre des réfugiés est plus élevé que durant la Seconde Guerre mondiale.

³⁴ Un exemple récent est la grève des sans-papiers en Arabie Saoudite où les travailleurs migrants représentent le tiers de la population (9 millions de migrants sur 27 millions d'habitants) ; ils sont en train d'être expulsés face à un chômage de 12,5%.

³⁵ Pour Arendt (1972), l'expulsion de la politique implique ce qu'elle appelle "l'acosmie", c'est-à-dire l'impossibilité d'une place, d'un rapport au monde.

³⁶ Voir note 1.

situation, lui résistant, lui échappant par une lutte de desexil (la partie la moins visible, pas forcément la plus enfouie). Parler du mouvement d'exil/desexil permet d'explorer, de décrire la condition d'exilé matérielle dans le monde globalisé d'aujourd'hui.

L'exil est en effet devenu un fait globalisé qui ne se limite pas aux migrants ou aux réfugiés. En bref, l'exil est décrit par le pouvoir d'Etat et les théories dominantes qui s'y inscrivent comme une expulsion d'un lieu, des droits ou alors une fixation dans un statut de relégation forcée, d'apartheid. Quand l'exilé est forcé ou prend l'initiative de se mouvoir avec ses pieds, son corps, pour fuir une situations intolérable, il a la possibilité d'accéder à des endroits du monde hiérarchisés d'où la majorités des régions les moins riches du monde sont exclues (outil des cercles³⁷ distinguant entre les pays riches et les autres, les pays en guerre et les autres, critères hiérarchiques exclusifs sur l'accès d'une « immigration choisie »). Il en découle un statut provisoire, de non-droit, non protection, non assistance pour des millions d'individus qui peuvent quitter leur pays - droit inscrit dans la Convention des droits humains - mais sans accès à un autre pays. C'est la situation de « réfugiés sur orbite » comme l'a décrit l'ONU il y a plus de 20 ans. S'ils échappent au viol, à l'esclavage dans les pays de transit (ex. Lybie), à la mort par noyade dans la mer³⁸ et qu'ils parviennent à fouler le sol des Etats souverains, l'accès est confiné à des zones policières de contrôle de plus en plus privatisées et sécuritaires (camps, abris, prisons), dans des conditions infrahumaines avec des problèmes de santé physique, psychiques. « Misère matérielle et sociale, dépressions, crises d'angoisses, bagarres, automutilations et suicides attendent les personnes qui espèrent ou espéraient trouver refuge en Suisse » (Collectif R, Appel 11 juin 2014).

Si l'exilé accède au territoire d'un Etat souverain sur un territoire limité par des frontières, le séjour, le mouvement sont définis par le système, des dispositifs, des outils des Etats souverains en terme « d'admission provisoire » (nom d'un statut administratif en Suisse), d'aller-retour, d'expulsion forcée qui est une simple mécanique, imposé par la force. Il en découle une absence de statut (arrivées clandestines), un statut provisoire, l'absence de droits politiques et sociaux pour les travailleurs migrants, la légitimation des emprisonnements pour motifs administratifs, des expulsions (renvois forcés), de tentatives

³⁷ Il existe une littérature interdisciplinaire importante sur cet outil des politiques migratoires pour hiérarchiser, empêcher l'accès au territoire d'Etat souverain. Il a été inventé par la police suisse, a été repris par la présidence de l'Union européenne. Voir notamment (Caloz-Tschopp, 2001).

³⁸ Un rapport de juillet 2014 d'Amnesty international sur les politiques migratoires en occident, annonce 23.000 décès en mer pour cette région du monde en 2013 (AI, 2014).

de blocages par l’outil des *hotspots* en Lybie et d’autres pays et même le détournement d’un argument des politiques de développement : qu’ils restent chez eux. L’idéal est l’arrêt, la fixation dans le pays d’origine, de transit ou la séparation, l’isolement dans des camps, des prisons aux frontières, éloignés de la population résidente dans un système d’apartheid qui confine les exilés à la survie, les empêche d’avoir des relations. L’exilé qui exerce son « droit de fuite », vit une pression impitoyable sur son mouvement, sa capacité physique, matérielle d’autonomie, d’action, de pensée. La pression s’exerce aussi sur ceux qui défendent l’action dans la construction des droits, de la solidarité des liens : « Nous refusons d’être passifs »³⁹. Ne pas être passifs – la position concerne les exils et ceux qui défendent leurs droits - signifie notamment exercer un sens critique et parfois pratiquer la désobéissance civique quand un Etat de droit ne respecte pas ses propres lois et les droits fondamentaux⁴⁰.

Qui donc peut dès lors imaginer que toute situation humaine, social-historique n’est pas fixée, qu’elle est *indéterminée, ouverte, en mouvement* malgré la violence, la souffrance. Qui donc peut imaginer, dire que les exilés ont des droits, un projet existentiel, politique visant un désir de changement, une place dans l’espace public, une pensée propre, qu’ils sont actifs, se battent pour leur autonomie, veulent des relations ? Qui peut imaginer que tout être humain a la possibilité d’user de son pouvoir d’agir dans sa propre existence ? Une frontière, un mur s’établit entre ceux qui ont le droit de se mouvoir dans le cadre de ce qui est appelé la « libre circulation » et ceux que le pouvoir cherche à immobiliser, à fixer, à enfermer, à expulser. En d’autres termes, la condition d’exil est un poids drastique sur le droit politique à se mouvoir, une vision mécanique du déplacement en terme d’aller-retour, de multiples dispositifs pour fixer les populations isolées, incarcérées, empêchées d’être en relation. La violence du pouvoir de domination impose la séparation, l’apartheid (Monnier 1988) des populations résidentes, l’isolement, la précarisation. Dans un tel contexte il est très difficile que le pouvoir de l’exilé devienne un pouvoir d’action (autonomie, autodétermination, libertés de base, dont la liberté de pensée, de s’exprimer, s’associer, etc.). C’est une âpre lutte pour convertir la violence en émancipation. Elle existe dans de multiples actes trop rarement relatés par les médias.

Or, que se passe-t-il avec les exilés, les mouvements sociaux qui résistent à la violence de la domination, à la destruction, en vivant en exil dans plusieurs lieux à la fois

³⁹ Appel 11 juin 2014, Collectif R, canton de Vaud. Internet

⁴⁰ « Nous avons fini par nous déclarer d’accord pour ne pas respecter la loi, mais à condition que ce non-respect soit édicté de façon légale », écrit Karl Kraus en 1933, lors de la montée de la violence des pratiques et des lois de l’Etat nazi (Kraus 2013 : 106).

(déterritorialisation) ? Les individus sont-ils des fétus de paille dans l'océan du capitalisme « liquide » ? Les migrants qui fuient sur les bateaux ne sont-ils que des cadavres sans culte des morts ? Ceux qui grimpent sur des échelles de fortune à Melilla sont-ils des envahisseurs sauvages ? Ceux qui font une grève de la faim en Grèce (août 2013) pour contester l'extension de leur rétention dans des conditions infrahumaines de douze à dix-huit mois pour avoir franchi une frontière sans papiers sont-ils des râleurs⁴¹ ? Les migrants sont-ils un danger pour les habitants, la démographie (comme le font penser les initiatives UDC et ECOPOP en Suisse⁴²), l'écologie, amenant à mettre en cause le droit international au profit du seul droit interne par un rétrécissement de l'espace au « réduit national » élargi à l'Europe des polices, à l'espace Schengen ? Les groupes qui luttent pour l'hospitalité, la solidarité, les droits des exilés sont-ils des illuminés ?

Tout en restant un dispositif de déplacement forcé de populations, de répression, d'expulsion d'opposants, l'exil est devenu une condition globalisée dans la mesure où des millions d'exilés ne sont pas assurés de pouvoir jouir de la matérialité, de la généralité des conditions de vie, de la politique et des droits à la base de la protection et de la vie en commun.

Loin de chez moi... mais jusqu'où ? se demandait une exilée (Selek 2012). L'exil, qu'il soit extérieur ou intérieur, dans ses modalités matérielles diverses, est devenu une condition généralisée d'existence avec des degrés divers de privations, de souffrance, de danger allant de la négation de la vie, de la survie, aux traitements inhumains et dégradants (torture), de l'exploitation, de la surexploitation d'une force de travail sans protection, à la négation d'appartenance, de l'expulsion à la relégation, à l'emprisonnement, à la mort. Au XX^e siècle, l'exil est devenu radical dès lors qu'il a impliqué la négation au droit à la vie (et même à la mort)⁴³, à l'appartenance politique, à la violence allant aux extrêmes dans la boucherie de 1914-1918, les champs de bataille de 1939-1945, les bombardements massifs de populations civiles, avec le saut qualitatif de la destruction avec la « Solution finale » (*Vernichtung*), les fours crématoires, le bombardement d'Hiroshima et de Nagasaki qui ont leur genèse dans la violence du passé colonial (génocide des Héreros) et impérial (génocide des Arméniens).

⁴¹ Le Conseil d'Etat grec s'est prononcé pour que les migrants qui refusent la procédure de retour « volontaire » soient emprisonnés pour une durée illimitée (juillet 2014).

⁴² Voir le site de l'administration suisse pour l'information complète sur ces deux initiatives liées à la démocratie directe.

⁴³ Les morts aux frontières ne disposent le plus souvent pas de culte des morts, de funérailles. On pense aux camps d'extermination qui ont supprimé le culte des morts pour les juifs, tziganes.

La question de Pinar Selek contient de redoutables questions d'ordre philosophique et politique à explorer à partir de la thèse de l'exil globalisé. En bref, le *jusqu'où* évoque un temps où devient impossible « la dialectique de la durée » (Bachelard 1972) et un espace public organisé par les droits. Exil illimité alors ? Exil « extrême » s'inscrivant dans la « l'extrême violence » dont parle Balibar ? Là se trouve le conflit radical entre déterminisme et indétermination des situations, actions, luttes dans la précarité, l'incertitude. Depuis la modernité puis au XX^e siècle, la condition d'exilé s'est globalisée en changeant de statut politique et philosophique. Aujourd'hui, elle est étroitement liée aux transformations de l'économie, de la politique, de la violence, de la guerre « totale ». En ce sens, l'exil est devenu un dispositif de « d'extrême violence » au sens de Balibar (2010b), le desexil est devenu une multiplicité de formes possibles de lutte. Alors comment pouvoir les penser dans la perspective du « droit d'avoir des droits », de la généralité des droits et de l'appartenance politique à une communauté politique organisée (Arendt) ?

1.5. Dans la globalisation, l'universalisation de l'exil globalisé ?

La question n'implique pas le saut, sans autre, de l'exil globalisé aujourd'hui vers la thèse de « l'universalisation » de l'exil. Les constructions de l'Universel sont liés autant à des faits, des rapports de pouvoir complexes, qu'à des rêves et à des fantasmes (David-Ménard 1997). Il s'agit en tout cas de se situer dans quel type d'universalisation et de démarche philosophique on se trouve (raison logique, raison dialectique, matérielle). Comme le dit Labarrière, « l'universalité est :

« la qualité de ce qui est universel. Elle peut avoir une signification extensive, dans l'ordre de la quantité, ou compréhensive dans une visée qualitative de type conceptuel. [...] En régime dialectique, singulièrement pour Hegel, l'universalité est la première des déterminations du concept, celle qui vise la totalité qui est d'abord en soi ». (Labarrière 1990 : 2676).

Depuis les travaux sur le cosmopolitisme, l'hospitalité, les fondements du droit international, de la paix, l'universalité est souvent entendue au sens de la philosophie transcendantale de Kant expliquée dans ses deux ouvrages⁴⁴ pour qui elle est : (1) valable pour tout homme (2) efficiente en tous temps (3) valable en tout lieu.

L'approche dialectique, quand la totalité est ouverte, inclut l'indétermination et donc la lutte. En ce sens, il faudrait parler de (des)universalisation et non d'universalité. L'approche kantienne est liée à une logique de clôture de l'Etat républicain, soucieuse d'une

⁴⁴ Kant E., *Critique de la raison pratique*, in Œuvres philosophiques II, Paris, Gallimard, 1985 ; Kant E., *Critique de la raison pure*, in Œuvre philosophiques I, Paris, Gallimard.

raison des Lumières cohérente. Kant réfléchit à une philosophie transcendantale s'inscrivant dans une raison cohérente, mais elle n'en reste pas moins confuse (David-Ménard 1997). Kant lutte contre la métaphysique. Il rêve de changer le monde par la raison des Lumières. La raison kantienne a basculé avec la destruction du XX^e siècle en installant une incertitude abyssale. Sa logique d'universalité n'est pas applicable sans autre à la destruction de la « guerre totale », aux faits matériels de violence extrême, à l'imaginaire dominant, à la diversité de l'histoire, à l'indétermination des situations, des exilés, aux luttes. A moins de basculer dans une logique, une philosophie déterministe et d'Etat qui nie l'indétermination de l'Etre social-historique. Une philosophie dialectique permet d'en tenir compte, à condition d'être immanente, matérielle et de se situer dans la nouvelle incertitude (différente de celle d'Aristote, Spinoza). Hegel a ouvert la voie à une histoire linéaire du progrès de l'humanité inscrite dans une totalité. Puis la foi au progrès a vacillé appelant une nouvelle philosophie de l'histoire avec une logique dialectique ancrée dans la matérialité, l'imaginaire des rapports de pouvoir incluant l'indétermination, la destruction et la création depuis les expériences tragiques entre la fin du XVIII^e siècle et le XX^e siècle.

La thèse de l'universalité de l'exil (avancée par la philosophe Rada Ivekovic dans le premier Séminaire du programme du CIPh en 2010) mérite donc d'articuler la phénoménologie, l'ontologie social-historique situant les transformations de l'Etat, une logique dialectique de la détermination/indétermination dans l'approche de l'exil pour pouvoir penser la dialectique exil/desexil. Les situations de vie de l'exil sont un cadre, un paradigme, un lieu phénoménologique privilégié pour repérer l'évolution historique des rapports de pouvoir d'exil/desexil avec des exigences de repérage de ce qui est commun et particulier aux situations et d'approches ouvertes à l'incertitude.

Parler d'universalité abstraite aboutirait à oublier l'indétermination tragique de la condition de l'Etre social-historique, la situation immanente, matérielle de guerre, la spontanéité des exilés, leurs luttes pour la liberté, l'appartenance, la création politique en centrant le regard sur un rapport défini par la force, la fatalité du destin, la nostalgie, en versant dans ce que l'on peut appeler une « métaphysique de la catastrophe » ou du chaos, bien présente à la fois dans certains courants philosophiques (anti-modernité, anti-Lumières), des discours du pouvoir de la violence d'Etat mêlant discours victimaires et de soumission diffusés par l'idéologie et les dispositifs humanitaires. Peut-être est-il alors

possible de parler plutôt d'une dialectique entre dés universalisation-universalisation plus effective de l'exil et surtout de l'exil/desexil ?

Déplacer le regard sur un concept de l'histoire de la philosophie - l'universalité - en l'inscrivant dans le mouvement dialectique exil/desexil incluant l'incertitude, la spontanéité de la liberté (Lukacs 2001), permet d'analyser les conditions immanentes, matérielles, imaginaires de condition de vie des exilés, de prendre en compte les résistances à l'exil imposé, à la fois individuelles et collectives. Le desexil, ainsi arraché à l'exil, en tant que lutte de résistance devient visible, imaginable, pensable. L'insoumission, pas réductible à la désobéissance civile/civique, peut être vue, racontée, décrite. Il devient alors possible de voir avec d'autres yeux que ceux de la violence d'Etat et de l'idéologie « catastrophiste » l'histoire des exilés montant dans des bateaux, fabriquant des échelles pour grimper sur les murs, des femmes montant sur les toits des trains à la frontière mexicaine malgré les risques énormes (féminicide), des individus en grève de la faim résistant aux renvois forcés dans les centres des politiques migratoires, d'autres conditions d'exil dans le monde d'aujourd'hui dont celle à l'exil intérieur et tant d'inventions de résistance qui restent à écrire dans toute la diversité de la résistance à la recherche de convertibilité de la violence.

2. La pratique philosophique comme parole, écriture de l'exil/desexil

A partir de là, ce qui m'occupe est la parole, l'écriture du mouvement du rapport dialectique l'exil/desexil en tant que pouvoir de domination et d'action dans la matérialité des conditions d'existence des millions d'exilés, les luttes pour le « droit d'avoir des droits », la généralité de la politique et des droits pour repérer l'invention de formes de convertibilité de la violence, dégager la création politique, la citoyenneté. La pratique philosophique, au sens où elle appartient à chaque humain, consiste alors à penser, à raconter, écrire le mouvement conflictuel, dialectique exil/desexil comme une pratique inscrite dans le temps, l'espace, les corps, les rapports de pouvoir immanents, matériels, imaginaires dans un espace public fragile toujours à créer. La pratique est donc pensée, parole, écriture dans la mesure où elle est inscription, création intime, individuelle, collective du desexil.

2.1. Dégager un chemin pour *desexiler l'exil*

L'outil étymologique est certes utile mais insuffisant. La phénoménologie est appelée à s'articuler à une dialectique ouverte. Suivons F. Proust (1997), lectrice de Spinoza, Kant, Foucault, Freud, dans son analytique de la résistance. Je m'accorde avec elle sur son souci de

saisir le mouvement dans le pouvoir en tant que domination et résistance. Le butoir du pouvoir présenté comme unique en appelle à son contraire, la résistance. Pour la philosophe, le pouvoir est aussi mouvement, relation. Toute philosophie contient du Même et de l'Autre, la dialectique entre le Même et l'Autre. Dès qu'il y a humanité, il y a pouvoir. Dès qu'il y a pouvoir, il y a domination. Dès qu'il y a domination, il y a résistance, exercice de la liberté, lutte pour la liberté. L'exercice de la liberté n'est pas qu'un jeu logique de pensée des acteurs. C'est la dynamique même du pouvoir matériel et symbolique, à laquelle la pensée et le langage participent.

L'Etre social-historique, c'est devenir dans une dialectique entre *force* de domination et *puissance* d'émancipation, d'autonomie. Il s'agit de déplacer le regard essentialisant, naturalisant les rapports de pouvoir vers la relation pour penser la dialectique du *mouvement exil/des-exil*, dégager une voie philosophique et politique pour *desexiler l'exil*, prendre en compte la complexité des conflits entre domination et autonomisation observables sur de multiples terrains (Bernardot 2012). Il s'agit de donner un autre statut à l'exil que celui de la nostalgie, de la soumission au retour, de la fatalité du destin. L'exilé n'est pas une victime en résilience, c'est un *sujet politique* en lutte pour se desexiler de l'exil, pour redevenir sujet à part entière de la politique, de la citoyenneté, statut qui lui a été enlevé par la violence de l'exil.

En d'autres termes, il s'agit de résister aux métaphysiques naturalisantes, essentialisantes, déterministes de la nostalgie, du destin, qui figent la pensée, plombent la capacité d'imaginer et d'agir. Résister à la fatalité, au déterminisme dominant, à l'idéologie victimaire renforcée par la nostalgie, la violence d'Etat, la pensée dominante néo-conservatrice (parfois raciste et sexiste) qui cherche à s'appropriier (force de travail, biens de la nature, pouvoir), à fixer le mouvement tout en pratiquant le pillage, la surexploitation, l'expulsion, la destruction sans limites si ce n'est celles qui parvient à s'imposer par les luttes. La condition humaine, la philosophie, la citoyenneté sont mouvement, lutte. L'enjeu est de dégager des voies pour imaginer, observer, décrire la complexité du mouvement qui est relation conflictuelle dans le processus de création politique dans la citoyenneté actuelle.

2.2. La situation ontologique social-historique : une pratique philosophique de la *relation* (et non de l'essence).

Pour penser la situation d'exil, prenons en compte une situation ontologique social-historique *d'être* et de « *contre-être* »⁴⁵ en la traduisant dans la philosophie politique des rapports de pouvoir⁴⁶. Après s'être détaché d'une métaphysique déterministe d'essence, il devient possible d'inscrire l'exil dans une ontologie social-historique immanente, une philosophie politique de la *relation* (Balibar 1993b), du mouvement de liberté et de pluralité (Arendt 1995). Il y a spontanéité, relation, mouvement dans l'être qui est puissance indéterminée, donc pas réductible à l'Un de la force guerrière destructrice. La condition d'exilé est une situation où la spontanéité humaine qui, - pour Arendt définit la liberté -, s'inscrit dans la *puissance* d'agir. L'action a lieu en relation avec soi-même, les autres dans un espace relationnel entre eux *-inter-esse-* garantissant l'autonomie, la pluralité. C'est la possibilité d'échapper à la *force* exigeant la soumission, l'acceptation du déterminisme.

Arendt écrit : « Agir, au sens le plus général, signifie prendre une initiative, entreprendre (comme l'indique le grec *archein*, "commencer", "guider" et éventuellement "gouverner", mettre en mouvement, ce qui est le sens originel du latin *agere*) » (Arendt 1983 : 233), dont la philosophe précise les enjeux.

Pour bien voir ce qui est en jeu, on peut se rappeler que le grec et le latin, à la différence des langues modernes, ont deux mots distincts, encore qu'apparentés, pour le verbe "agir". Aux deux verbes grecs *archein* ("commencer", "guider" et enfin "commander") et *prattein* ("traverser", "aller jusqu'au bout", "achever") correspondent en latin *agere* ("mettre en mouvement", "mener") et *gerere* (dont le premier sens est "porter"). On dirait que chaque action était divisée en deux parties, le commencement fait par une personne seule et l'achèvement auquel plusieurs peuvent participer en "portant", en "terminant" l'entreprise, en allant jusqu'au bout. Non seulement les mots sont semblablement apparentés, l'histoire de leur emploi est également analogue. Dans les deux cas, le mot qui à l'origine désignait seulement la seconde partie de l'action, l'achèvement - *prattein* et *gerere* - devient le mot courant pour l'action en général, tandis que les mots désignant le commencement de l'action prirent un sens spécial, du moins dans la langue politique. *Archein* employé spécifiquement en vint à signaler surtout "commander", "mener", et *agere* "mener", plutôt que mettre en mouvement. Ainsi le rôle de novateur et de guide, *primus*

⁴⁵ J'emprunte le terme à Françoise Proust ; voir l'entretien avec Daniel Bensaid (1998).

⁴⁶ Une manière non déterministe d'articuler la critique la métaphysique (de la catastrophe), l'ontologie politique et la philosophie, trois niveaux de réalités qui s'articulent et permettent une critique à la fois des pratiques de pouvoir et des théories dominantes.

inter pares (roi parmi des rois dans Homère), se changea en un rôle de souverain ; l'interdépendance originelle de l'action, le novateur, le guide dépendant de la collaboration des autres, ses compagnons dépendant de lui pour avoir l'occasion d'agir eux-mêmes se scinde en deux fonctions entièrement distinctes : le commandement qui devient la prérogative du souverain, et l'exécution des ordres qui devient le devoir des sujets. Ce souverain est seul isolé contre les autres et sa force, comme le guide était isolé aussi par son initiative avant de trouver des compagnons qui le suivissent. Mais la force du guide ne se manifeste que dans l'*initiative* et le *risque*, et non dans le succès obtenu. Quant au souverain heureux, il peut revendiquer ce qui est en fait la victoire du grand nombre - usurpation que n'aurait jamais permise à Agamemnon, qui était roi et non souverain. Par cette revendication, le souverain monopolise, pour ainsi dire, la *force* de ceux qui l'ont aidé et sans lesquels il n'aurait rien obtenu. Ainsi naît l'illusion d'une force extraordinaire en même temps que la fable de l'homme fort, puissant parce qu'il est seul » (Arendt 1983 : 247).

L'exil est présenté comme un outil du pouvoir de domination, de force, de maîtrise (se montrant) absolue. Or, vu depuis la perspective de l'exilé qui exerce son droit de fuite, il ne peut être que puissance fragile d'action, terrain de survie, de convertibilité de la violence, de lutte, de desexil. L'exil contient un pouvoir de *résistance* tenace à l'insupportable, à l'irrésistible (Proust 1997). En ne cédant pas, en se dégageant du déterminisme, de la soumission imposée ou induite⁴⁷, il devient *commencement* (dont parlent Benjamin, Arendt) du pouvoir d'agir, d'exercer la spontanéité qui est une perturbation de l'ordre figé, l'exercice de la liberté, l'autonomie. C'est le pouvoir de penser précisément parce qu'on résiste au rapport de pouvoir d'exil et souvent à la mort, explique bien Proust (1997). En un mot, pour ce qui nous occupe, l'exil devient alors aussi *desexil* quand les deux termes sont mis en rapport dialectique.

La relation dialectique exil/desexil n'est donc pas remplaçable par une pensée logique identitaire, essentialiste. Le mouvement n'est pas réductible à une dissolution de l'Être social-historique dans un monde déterritorialisé, délocalisé, détemporalisé ou alors réduit aux rapports de classe, de sexe, de race, à l'urgence « humanitaire ». En plongeant sans recul critique dans la métaphore du capitalisme liquide (Bauman 2006), le danger est de glisser d'une pensée de l'essentialisation renversée en une pensée de naturalisation du mouvement liquéfié, réduisant la condition humaine à des processus naturalisés de liquéfaction dont

⁴⁷ Par exemple, dans les politiques d'expulsion masquées en politiques de « retour volontaire ».

l'économie serait le seul terrain. L'horizon utopique serait alors la liquéfaction des frontières dans un espace ouvert à la mobilité infinie des biens, des capitaux, de la force de travail disponible, précarisée, libérée de toute protection.

Vu depuis la complexité de l'histoire, le travail sur la mémoire historique, l'espace de la planète, le pouvoir est rapport de pouvoir situé dans l'histoire, l'espace globalisé. Il est mouvement d'expériences physiques, matérielles relationnelles du pouvoir, de ses contraintes et de ses possibilités de convertibilité de la violence, sur la base d'une « égaliberté » et d'une citoyenneté/civilité (Balibar 2010a, 2010b). Pour échapper aux logiques fermées, ou alors au danger de liquéfaction, une des tentatives sournoises est celle d'essentialiser le mouvement qui, en se renversant induit l'appel à l'ancrage de l'identité dans le sol, une terre, un pays, un territoire, une « race », un peuple « élu », une élite d'exception voire une race.

Fixer les populations dans leur lieu d'origine, des camps, des prisons ou les forcer à y retourner après les en avoir chassés ou les avoir obligés à fuir. Fixer chacun dans l'apartheid (chacun à sa place, sans lien avec d'autres), la violence. Fixer les corps. Fixer l'imagination, la pensée. Fixer les catégories. Fixer les mots tout en prônant la mobilité infinie. Le mouvement des humains devenant mobilité illimitée serait ainsi réduit au mouvement du marché liquéfiant toute identité, faisant sauter tout cadre de la vie en commun. Quoi de plus mobile que le capitalisme financier, les multinationales, les mafias des armes, de la drogue échappant à tout cadre politique (pillage des matières premières, des terres, évasion fiscale, armées privées sans contrôle, etc.), détruisant tout cadre politique, désarticulant le marché du travail et mettant fin à tout droit du travail et à tout droit, y compris à celui de l'exil ? La liberté de circulation de l'ultra-libéralisme n'est pas la liberté de mouvement. Le mouvement dans la tête, le corps, les pieds et entre les individus en relation n'est pas assimilable à la mobilité sans contrôle de facteurs du capital (matières premières, capitaux, force de travail). Envisagé ainsi, il est réduit à la liquéfaction où toute l'expérience humaine se dissout. Ce sont les conditions de possibilité de la *liberté politique de se mouvoir*, qui est un thème de recherche en cours qui distingue la libre circulation, la mobilité économique et ses codes et la liberté politique de se mouvoir.

En bref, choisir à titre exploratoire de poser l'universalisation matérielle de l'exil comme cadre de condition de vie d'exil/desexil permet de se réapproprier un imaginaire de liberté politique, d'adopter une démarche pratique, matérialiste, historique, spatiale en

réfutant une métaphysique déterministe, en intégrant une ontologie social-historique de l’Être et du contre-Être (Proust). Une telle philosophie politique est constituée par un conflit, « la méésentente » des « sans part » (Rancière 1995).

2.3. Des enjeux philosophiques, politiques pour une démarche comparative

L’enjeu de connaissance d’une philosophie qui prenne en compte les rapports de pouvoir et de violence est d’inscrire l’ontologie sociale-historique de l’Être et du contre-Être, la dialectique exil/desexil, dans un imaginaire qui ne se réduit pas à l’imaginaire institué de l’exil, dans l’espace planétaire ne se réduisant pas au territoire, aux frontières du système d’Etat-nation souverains et dans le temps ne se réduisant pas à l’urgence mais dans l’histoire de longue et de courte durée.

Le mouvement qui est liberté peut être destruction et/ou création. Il n’y a pas d’assurance absolue contre le chaos (Castoriadis 2007). La liberté, l’égalité, la démocratie, l’autonomie ne peuvent être figés, stables et donc gagnés une fois pour toute. L’enjeu de la lutte pour que puisse exister une philosophie de la politique du mouvement implique une réappropriation de l’imagination (Castoriadis 1986b) la création incessante de la démocratie radicale, de la liberté, de l’égalité, de l’autonomie et aussi de la *phronesis* (la prudence, l’autolimitation), pour contenir l’infinitude du mouvement de la liberté, explique Castoriadis qui n’aborde pas cependant le déplacement du paradigme fini/infini vers le paradigme possible/impossible en intégrant la redoutable question de la convertibilité/inconvertibilité de la violence, ce que fait Balibar (Caloz-Tschopp 2015). Pour que le desexil – la lutte - devienne visible, possible, pour pouvoir devenir exercice de la citoyenneté, il n’est plus seulement résistance ou alors spontanéité illimitée. Il est création d’un projet politique basé sur l’infinitude et aussi l’imprévisibilité de la liberté, l’incertitude après le XX^e siècle, impliquant des choix, des limites face à l’infinitude du mouvement en reconstruisant une nouvelle conscience sociale tragique de la condition de mortalité individuelle et de masse qui hante l’imaginaire, la conscience sociale d’Ulysse en revenant d’une guerre d’anéantissement et celle de Pénélope qui tisse une philosophie de la résistance sur une longue durée.

Le récit, l’écriture des pratiques de l’exil/desexil parviennent à s’inscrire dans une « révolution d’écriture » quand ils ne se limitent pas à une démarche étymologique décrivant les concepts existants. Ils réussissent à s’arracher à la violence, au vertige de la liberté illimitée qui a besoin d’un cadre qui la contienne, à quitter « le privilège » d’un

confort paradoxal de l'exil quand il se décline en nostalgie, en destin, fatalité, sur un mode victimaire pour devenir par la prise en compte du desexil, un travail de subversion des « formes de vie » qui « brouillent les partages des dominants en suspendant les hiérarchies du goût » (Rancière 2013). Ou, si l'on veut, les conditions d'exil deviennent le desexil, en convertissant la violence du pouvoir. Une telle pratique de la littérature « fait sortir la philosophie de ses frontières, pas simplement pour souligner ses manques, lui donner de nouveaux objets mais pour la mettre à l'écoute et à l'école d'autres formes de rationalité »⁴⁸ (Rancière 2013).

En quoi la démarche philosophique pourrait alors s'inscrire dans une perspective comparatiste ? En bref, en entreprenant une démarche critique des outils des philosophes sur l'exil, en prenant en compte l'exil premier dans le rapport de pouvoir et la création incessante du desexil, le conflit dans la philosophie entre des philosophies essentialisantes, de la force, de la guerre et des philosophies de la dialectique du mouvement, de la relation, de la puissance d'action partagée et de la démocratie, de la paix fragile, en création et ce que cela implique dans l'approche critique de l'outil de la logique et la sémiologie.

En concluant sur la question comparative, depuis la philosophie, que pouvons-nous comparer ? En bref, la dialectique entre la domination et la puissance d'action à tous les niveaux (intime, social, collectif) et sous les formes les plus diverses et les plus invisibles⁴⁹. La démarche comparative implique d'intégrer à la fois l'histoire de longue durée et le présent, les invariants, les discontinuités, la continuité historique, les fractures de l'histoire et la rupture historique majeure entre le XVIII^e et XX^e siècle avec sa longue genèse coloniale, l'invention de nouvelles formes de la violence dans un espace et un temps globalisé. Les mots ne sont rien sans leur contexte et l'histoire en mouvement. Pour ce qui est de la philosophie elle-même, elle implique le passage d'une philosophie essentialiste, d'une métaphysique déterministe, voire catastrophiste, à une ontologie social-historique, immanente, politique, à une philosophie politique du mouvement dialectique dans les rapports de pouvoir en effectuant un travail critique sur ses propres discours, outils, références, en déplaçant radicalement à la fois la position du travail philosophique, ses

⁴⁸ La suite de la phrase est tout aussi intéressante pour la perspective du travail sur l'exil et le desexil : « Cela a pu être la pensée sauvage ou la pensée investie dans des pratiques et des institutions sociales chez Foucault. Cela a aussi été la pensée à l'œuvre dans des formes où elle n'adopte pas les formes étiquetées comme appartenant à la pensée. C'est le cas de la littérature qui pense en transformant notre perception du monde et de l'histoire. Mais la littérature, c'est aussi pour moi la manifestation d'une forme du langage et de la pensée qui récuse les privilèges des disciplines et des spécialités » (Rancière 2013).

⁴⁹ En prenant aussi en compte les silences, comme Miles Davis (McBride, 2017) dans sa musique, ce qui complexifie l'approche du langage et des discours qui ne se limitent plus aux mots, aux concepts.

habitudes et ses outils de pensée. Les pratiques comparatives multiples ont-elles des convergences avec ces traits d'émancipation recherchés par l'activité philosophique d'émancipation permettant des comparaisons autour du desexil ? On peut l'espérer.

En guise de conclusion

Nous avons engagé une description critique des formes de pouvoir, des outils, des discours qui pèsent sur l'exil dont ceux de philosophes, l'urgence d'arracher l'exil, le desexil aux approches déterministes de l'exil, à l'universalité abstraite de l'exil aujourd'hui pour l'inscrire dans la matérialité des corps, des conditions et l'imaginaire institué et instituant.

Il devient alors imaginable, possible, sans dénier la souffrance, l'incertitude, la complexité, de se déplacer pour dégager l'exil de la lourde tradition à la fois imaginaire, émotionnelle, discursive, où les démarches, les outils des philosophes, leur poids idéologique, leurs habitudes, leur vision eurocentrique ont leur place. Comment les études sur la Conquête, sur l'impérialisme, la colonisation récente lisent les références, les interprétations gréco-occidentales ? La place manque ici pour élargir l'analyse à ce propos.

Opérer un déplacement de l'imagination, de la pensée d'un Etre social-historique figé, fixé, nostalgique, soumis à la fatalité du destin, vers un Etre social-historique qui est mouvement dialectique, rapport de pouvoir, lutte, devenir, n'est pas un rêve, ni une idée abstraite. Si la pratique de la pensée elle-même réussit à être une action de silence et de parole, d'écriture relationnelle du mouvement conflictuel toujours en déconstruction/construction avec une interprétation du nouveau rapport mortalité/immortalité qui dans l'universalisation concrète de l'exil/desexil permet de dégager des éléments d'une nouvelle tragédie qui fait partie d'une citoyenneté critique, créative. Ce pari d'esprit critique, de liberté, d'imagination, d'autonomie, de solidarité n'est jamais une tâche acquise. Le passé nourrit le présent d'une humanité appelée à vivre la liberté, l'égalité, la solidarité dans un nouveau contexte historique globalisé où l'Europe, n'est plus un puissant empire, ni le centre du monde. L'aventure d'un exil/desexil possible est toujours ouverte. Nous l'apprenons une nouvelle fois avec Victor Hugo, Ulysse, Pénélope, Télémaque.

Genève, printemps 2013.

Bibliographie

- ABKARIAN Simon 1996, *Pénélope ô Pénélope*, Paris, Actes Sud.
- ADORNO Theodor, HORKHEIMER Max, 1983, (1944), *La dialectique de la raison* trad. Elian Kaufholz, Paris, Gallimard.
- AMNESTY INTERNATIONAL 2014, *Forteresse Europe. Les êtres humains passent après les frontières*, rapport et communiqué de presse (juillet), texte accessible en ligne s. p. <https://www.amnesty.ch/fr/themes/asile-et-migrations/forteresse-europe/docs/2014/forteresse-europe-les-etres-humains-passent-apres-les-frontieres> (page consultée le 13 juillet 2017).
- ANDERS Günther 2002 [1956], *L'obsolescence de l'homme, vol. I : Sur l'âme à l'époque de la révolution industrielle* [*Die Antiquiertheit des Menschen Bd. I: Über die Seele im Zeitalter der zweiten industriellen Revolution*], trad. Christophe David, Paris, Encyclopédie des nuisances.
- ANDERS Günther 2011 [1956], *L'obsolescence de l'homme, vol. II : Sur la destruction de la vie à l'époque de la troisième révolution industrielle* [*Die Antiquiertheit des Menschen Bd. II: Über die Zerstörung des Lebens im Zeitalter der dritten industriellen Revolution*], Paris, Fario, trad. Christophe David, Paris, Encyclopédie des nuisances.
- Appel du 11 juin 2014, Collectif R, canton de Vaud.
- ARENDT Hannah 1972 [1951], *Les origines du totalitarisme, vol. II : L'impérialisme* [*Imperialism in The Origins of Totalitarianism*], trad. Martine Leiris, révision par Hélène Frappat Paris, Pointspoche.
- ARENDT Hannah 1983 [1961], *Condition de l'homme moderne* [*Human condition*], trad. par Georges Fradier, Paris, Calmann-Lévy.
- ARENDT Hannah 1986, L'étonnement, « Philosophie et Politique », *Les Cahiers du GRIF*, pp. 84-94, traduction de Françoise Collin, en ligne.
- ARENDT Hannah 1995 [1993], *Qu'est-ce que la politique ?* [*Was ist Politik*], Paris, Point-poche.
- ARENDT Hannah & JASPERS Karl 1996 [1985], *Correspondance 1926-1969*, Paris, Payot 1996 (1985), trad. Eliane Kaufholz-Messmer.
- BACHELARD Gaston, 1972, *La dialectique de la durée*, Paris, PUF.
- BALIBAR Etienne 1993, *La philosophie de Marx*, Paris, La Découverte.
- BALIBAR Etienne, 1993b, *Les frontières de la démocratie*, Paris, éditions La Découverte.
- BALIBAR Etienne 1997, *La crainte des masses*, Paris, Galilée.
- BALIBAR Etienne 2010a, *La proposition de l'égaliberté*, Paris, PUF.
- BALIBAR Etienne 2010b, *Violence et Civilité*, Paris, éd. Galilée.
- BAUMAN Zygmunt 2006, *La vie liquide*, Paris, La Bouergue/Chambon.
- BENEDETTI Mario 1985, *El desexilio y otras conjeturas*, Buenos Aires, ed. Nueva Imagen.
- BENSAID Daniel 1998, *Résister à l'irrésistible. Entretien avec Françoise Proust* [en ligne], s. p. <http://danielbensaid.org/Resister-a-l-irresistible> (page consultée le 29 juin 2017).
- BERNARDOT Marc 2012, *Captures*, Bellecombe-en-Bauges, Ed. du Croquant.
- BLEGER José, 1981 [1967], *Symbiose et ambiguïté : étude psychanalytique* [*Simbiosis y ambigüedad : estudio psicoanalítico*], trad. Annie Morvan, Paris, PUF.

- BOURNEUF Pierre-Etienne 2014, *Bombarder l'Allemagne. L'offensive alliée sur les villes pendant la Deuxième guerre mondiale*, Genève, Graduate Institut Publications.
- CALOZ-TSCHOPP Marie-Claire 1999, « Ce qui fait... ceux qui font le lit du totalitarisme néolibéral à venir ? Réflexions suscitées par une invention suisse (1990) reprise par l'UE (1998), dans la stratégie et les dispositifs des politiques d'immigration et du droit d'asile de l'UE », *Revue québécoise de droit international* 13.2, p. 71-97.
- CALOZ-TSCHOPP Marie-Claire, 2007, « Philosophie et Migrations », in Caloz-Tschopp Marie-Claire, Dasen Pierre, *Mondialisation, migration et droits de l'homme : un nouveau paradigme pour la recherche et la citoyenneté*, Bruxelles, éd. Bruylant, vol. 1, pp. 75-171.
- CALOZ-TSCHOPP Marie-Claire, 2000, *Les sans-Etat dans la philosophie de Hannah Arendt. Les humains superflus, le droit d'avoir des droits et la citoyenneté*, Lausanne, éd. Payot, 480 p.
- CALOZ-TSCHOPP Marie-Claire 2008, *Résister en politique, résister en philosophie, avec Arendt, Castoriadis, Ivekovic*, Paris, La Dispute.
- CALOZ-TSCHOPP Marie-Claire 2012a, « Globalization, development, resistance of utopian dreams to the praxis of dystopian utopia », in *The Politics of the (Im)possible*, ed. Bagchi Barnita, Los Angeles, SAGE, pp. 197-231.
- CALOZ-TSCHOPP Marie-Claire 2012b, *Tres feministas materialistas. Colette Guillaumin, Nicole-Claude Mathieu, Paola Tabet, vol. I: Exilio, Apropiación, Violencia, vol. II: Racismo/Sexismo, Esencialización, Consentimiento*, Concepción, Chile, ed. Escarapage.
- CALOZ-TSCHOPP Marie-Claire (ed.), *Violence, Politique et Civilité aujourd'hui. La Turquie aux prises avec ses tourments*. Textes d'Etienne Balibar, Pinar Selek, Ahmet Insel, Paris, L'Harmattan, 2014.
- CALOZ-TSCHOPP Marie-Claire, « « Extrême violence » et « citoyenneté/civilité » (Balibar). Le pari tragique de la convertibilité/inconvertibilité », *Rue Descartes* 2015/2 (N° 85-86), pp. 114-147.
- CALOZ-TSCHOPP Marie-Claire, « Extrême violence » et « Citoyenneté/civilité » (Balibar). Le pari tragique de la convertibilité/inconvertibilité, *Rue Descartes*, no. 85-86, 2016a.
- CALOZ-TSCHOPP Marie-Claire, « Apartheid en Europe : le défi de la citoyenneté/civilité dans un temps de guerre imprévisible », *Revue française d'histoire des idées politiques*, no. 43, 1er sem., 2016b, pp. 321-255.
- CALOZ-TSCHOPP Marie-Claire, *L'évidence de l'asile. Essai de philosophie dys-topique du mouvement*, Paris, L'Harmattan, 2016c.
- CASTORIADIS Cornélius 1975, *L'institution imaginaire de la société*, Paris, Seuil.
- CASTORIADIS Cornélius, 1986, *Domaines de l'homme*, Paris, Essais-Points poche.
- CASTORIADIS Cornélius, 1986, « La découverte de l'imagination », *Domaines de l'homme*, Paris, Essais-Points poche. pp. 409-455.
- CASTORIADIS Cornélius 1997, *Fait et à faire. Les carrefours du labyrinthe V*, Paris, Seuil.
- CASTORIADIS Cornélius 2007, *Fenêtre sur le chaos*, Paris, Seuil.
- CASTORIADIS Cornélius, RICOEUR Paul, 2017, *Dialogue sur l'histoire et l'imaginaire social*, Paris, éd. EHESS.

- COLLECTIF R, Appel du 11 juin 2014 : <http://appel11juin.blogspot.ch/2014/06/manifeste-pour-letablissement-dun.html> (page consultée le 12 juillet 2017, puis encore 18.1.18).
- CYRULNIC Boris, 2017, *Entre résilience et résonance : à l'écoute des émotions*, Paris, Fabert ed..
- DAVID-MENARD Monique, 1997, *Les constructions de l'Universel. Psychanalyse, philosophie*, Paris, PUF.
- FASSIN D., RECHTMAN R., 2007, *L'Empire du traumatisme. Enquête sur la condition de victime*, Paris, Flammarion.
- FOUCAULT Michel 2004, « Qu'est-ce qu'un dispositif ? », in *Dits et écrits, vol. I : 1954-1988*, Michel Foucault, Paris, Gallimard, pp. 299-301.
- FOUCAULT Michel 1994 (1984), « Des espaces autres », in *Dits et écrits, vol. IV (1980-1988)*, Michel Foucault, Paris, Gallimard, pp. 752-762.
- GUILLAUMIN Colette 2000 [1970], *L'idéologie raciste*, Paris, Folio-Essais.
- GUILLAUMIN Colette 1992, *Sexe, Race et Pratique du pouvoir. L'idée de nature*, Paris, Côté-Femmes.
- HABERMAS Jurg, 1999 (1983), *Morale et communication*, trad. Christian Bouchindhomme, Paris, Flammarion.
- HEGEL Georg Wilhelm Friedrich, *Phénoménologie de l'esprit*, trad. G. Jarczyket, P.J. Labarrière, Paris, Gallimard, 1993 (1807).
- HOMERE, 1955, *Iliade, Odyssée*, trad. Robert Flacélière (Iliade) et Victor Bérard (Odyssée), éd. Galimard, La Pléiade.
- Kant, *Vers la paix perpétuelle. Que signifie s'orienter dans la pensée ? Qu'est-ce que les Lumières ?*, [i.e. titre plus long] présentation Françoise Proust, traduction Jean-François Poirier, Françoise Proust [ajouts traducteurs].
- LILLO José, *Je n'ai aucune idée sur Hitler, version scénique du texte de Karl Kraus (2013, 1952)*, [« *Mir fällt zu Hitler nichts ein* », phrase initiale de *Die dritte Walpurgisnacht*], trad. Pierre Deshusses, Marseille, Agone. *réécrite par le metteur en scène José Lillo en 2012 (texte non édité)*.
- LABARRIERE Pierre-Jean. 1990, « Universalité », *Encyclopédie philosophique universelle, tome II : Philosophie occidentale*, ed. encyclopédie André Jacob, ed. des 2 volumes du tome 2 par Sylvain Auroux, Paris, PUF, pp. 2676-2677.
- LOPEZ Aurora, sans date, *Interpretaciones de Penelope desde el mundo clásico al nuestro*, Texte de l'auteur.
- LUKACS György 2001 (1925 ou 1926), *Dialectique et spontanéité. En défense de la conscience de classe*, trad. Pierre Rusch, Paris, éd. Passion.
- MBOLELA Emmanuel, 2017 (2014), *Réfugié*, éd. Libertalia, Paris.
- McBRIDE James, 2017 (2016), *Mets le feu et tire-toi. A la recherche de James Brown et de l'âme de l'Amérique*, traduction de l'américain, François Happe, Paris, éd. Gallmeister.
- MESSADRA Sandro, 2005, *Derecho de fuga. Migraciones, ciudadanía y globalización*, Buenos Aires, éd. Tinta limon.
- MONNIER Laurent 1988, *L'apartheid n'est pas notre passé, il sera notre avenir*, Leçon d'adieu, Université de Lausanne, texte accessible en ligne s. p. <http://exil-ciph.com/wp-content/uploads/2015/09/Monnier.pdf> (page consultée le 1 juillet 2017).
- PUGET Janine & Kaës René (éds) 1989, *Violence d'Etat et psychanalyse*, Paris, Dunod.

- PROUST Françoise 1997, *De la résistance*, Paris, éd. du Cerf.
- POVLAKIC Karine 2014, « L'instrumentalisation du droit. L'exemple des accords de Dublin », Lausanne, SOS-ASILE Vaud, 2014, repris dans la revue en ligne *(Re)penser l'exil* 4, s. p. http://exil-ciph.com/Revue_numero04/articles/0206KPovlakic.html (page consultée le 1 juillet 2017).
- RANCIERE Jacques 1995, *La mésentente*, Paris, Galilée.
- RANCIERE Jacques 2005, *La haine de la démocratie*, Paris, La Fabrique.
- RANCIERE Jacques, 2017, *En quel temps vivons-nous ?* Paris, La Fabrique.
- RANCIERE Jacques 2013, « La littérature récuse les privilèges », *Le Monde* 24.3.2013.
- SASSEN Saskia, 2016, *Expulsions. Brutalité et complexité dans l'économie globale*, Paris, Gallimard.
- SAYAD Abdelmalek 1991, *L'immigration ou les paradoxes de l'altérité*, Bruxelles, de Boeck.
- SELEK Pinar 2012, *Loin de chez moi... mais jusqu'où ?*, Paris, La petite iXe.
- SPINOZA Baruch 2013, *Correspondance*, traduit du latin et présenté et annoté par Maxime Rovere, Paris, GF-Flammarion no. 1438.
- SUBRAHMANYAM Sanjay 2013 [2011], *Comment être un étranger. Goa-Ispahan-Venise, XVI-XVIII^e siècle [Three Ways to be Alien]*, trad. Myriam Dennehy, Paris, Alma éd.
- TRAVERSO Enzo, 2016, *Mélancolie de gauche. La force d'une tradition cachée (XIXe-XXe siècle)*, Paris, La Découverte.
- TUCHSCHERER Emmanuel 2003, « Le décisionnisme de Carl Schmitt. Théorie, rhétorique de la guerre », *Mots* 73, p. 25-42.
- VIGNAR Maren et Marcelo, 1989, *Exil et Torture*, Paris, éd. Denoël.
- WAGNER Valeria, 2018, « Retour au futur : écritures hispano-américaines du desexil ». Dans Loreto Núñez, Myriam Olah et Nadège Coutaz, (eds.) *Création(s) en exil. Perspectives interdisciplinaires* (Lausanne, Collection du CLE)
- WEIL Simone, 2914 (1940), *L'Illiade ou le poème de la force*, Paris, éd. de l'éclat.
- Dictionnaires utilisés (en plus des dictionnaires consultés)**
- Petit Robert 1, (rédaction dirigée par A. Rey et J. Rey-Debove), 1987, *Dictionnaire de la langue française*, Paris, éd. Le Robert.
- CASSIN Barbara (dir.), 2004, *Vocabulaire européen des philosophies*, Paris, éd. Seuil et Le Robert.