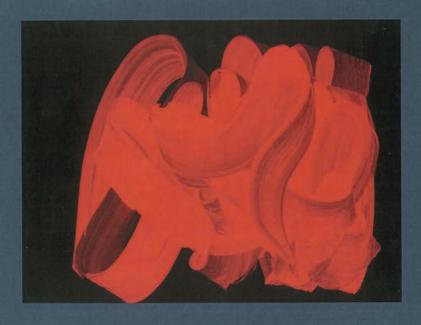
Marie-Claire Caloz-Tschopp

La liberté politique de se mouvoir

Desexil et création : philosophie du droit de fuite



EDITIONS

LA LIBERTÉ POLITIQUE DE SE MOUVOIR

DESEXIL, EXPULSIONS, DÉMOCRATIE
ESSAI



MARIE-CLAIRE CALOZ-TSCHOPP

LA LIBERTÉ POLITIQUE DE SE MOUVOIR

DESEXIL ET CRÉATION : PHILOSOPHIE DU DROIT DE FUITE

ESSAI

Ouvrage publié avec le concours de la fondation Grüninger et appui anonyme

ÉDITIONS KIMÉ 2, IMPASSE DES PEINTRES PARIS II^e

Remerciements

Un merci particulier à *Infinita Esperanza*, Société à Responsabilité Limitée (S.a.r.l.).

À cette étape, je tiens à remercier chacune des personnes, compagnes, compagnons, ami.e.s, amis qui m'ont accompagnée durant plus de 40 longues années dans toutes sortes de lieux, dans toutes sortes d'aventures et tout particulièrement à cette étape de l'essai. Il est impossible de les citer toutes et tous sans oublier quelqu'un!

Cet essai, comme tout travail de réflexion, d'action est collectif et prend des formes, des cheminements les plus extraordinaires et les plus simples dans le labyrinthe de la vie. Souvent, le travail collectif, n'est même pas perceptible.

Comme disait Colette Guillaumin, au moment de la création du Groupe de Genève « Violence et droit d'asile en Europe », en 1993, *Penser, une des formes de l'action. Parce que...* « penser c'est déjà changer un fait ».

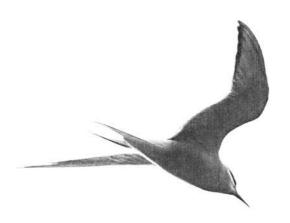
Il y a toutes celles et tous ceux qui nous ont précédés et qui continuent à nous faire accompagner. Je tiens tout particulièrement à partager les noms de personnes qui m'ont fait découvrir d'immenses domaines d'expériences de luttes et de savoirs durant ces années. Qui ne sont plus là, mais qui sont à nos côtés. Je pense à Soledad Ruiz, Nicolas Busch, Christian Pillwein. Jose Venturelli, Colette Guillaumin, Véronique de Rudder, Nicole-Claude Mathieu, François Rigaux, Cornelius Castoriadis, Laurent Monnier, Abdelmalek Sayad, Eugénie et Alfredo Delpretti, Claudie Weil.

Grace à l'appui de la Fondation Paul Grüninger, St-Gall et d'un anonyme solidaire, le prix du livre a pu être rendu accessible.

© Couverture : Volute, 2010, acrylique marouffée sur Dibon, 120 x 160 cm, de Mehadji Nania. Photographe : Jean-Louis Losi.

© Éditions Kimé, Paris, 2019

ISBN 978-2-84174-936-2



« Comme un oiseau, j'ai glissé au ras de la mer, le long du vent, dans la lumière et la poussière du sel, j'ai aboli le temps et la distance, je suis arrivée de l'autre côté, là où la terre et les hommes sont libres ou tout est vraiment nouveau ».

Le Clézio, Étoile errante

LE VIEUX MONDE

O flot, c'est bien. Descends maintenant. Il le faut. Jamais ton flux encore n'était monté si haut Mais pourquoi donc es-tu si sombre et si farouche? Pourquoi ton gouffre a-t-il un cri comme une bouche? Pourquoi cette pluie âpre, et cette ombre, et ces bruits. Ta vague monte avec la rumeur d'un prodige C'est ici ta limite. Arrête-toi, te dis-je. Les vieilles lois, les vieux obstacles, les vieux freins. Ignorance, misère et néant, souterrains Où meurt le fol espoir, bagnes profonds de l'âme, L'ancienne autorité de l'homme sur la femme. Le grand banquet, muré pour les déshérités, Les superstitions et les fatalités, N'y touche pas, va-t'en; ce sont les choses saintes. Redescends, et tais-toi! j'ai construit ces enceintes Autour du genre humain et j'ai bâti ces tours. Mais tu rugis toujours! mais tu montes toujours! Tout s'en va pêle-mêle à ton choc frénétique. Voici le vieux missel, voici le code antique. L'échafaud dans un pli de ta vague a passé. Ne touche pas au roi! il est renversé. Et ces hommes sacrés! je les vois disparaître. Arrête! c'est le juge. Arrête! c'est le prêtre. Dieu t'a dit: Ne va pas plus loin, ô flot amer! Mais quoi! tu m'engloutis! au secours, Dieu! la mer Désobéit! La mer envahit mon refuge!

LE FLOT

Tu me crois la marée et je suis le déluge.

Victor HUGO. L'année terrible, épilogue. Le poète a écrit ces vers après l'échec de la Commune de Paris.

SOMMAIRE

Prologue	15
Introduction	17
INTRODUCTION	17
PIÈCES DU PUZZLE (I)	
AGIR LIBRES AUTONOMES, ENTRE ÉGAUX	
DESEXIL, MÉTHODE TRANSPOLITIQUE	
Agir libres et autonomes entre égaux	
8	
1. BRISER L'EXIL, PAR LE DESEXIL DE L'EXIL	
(Saïd, Viñar Benedetti, Cortazar, Sustam)	29
2. AGIR, LIBRES, AUTONOMES, ENTRE ÉGAUX	67
3. UNE MÉTHODE, UNE POSITION TRANSPOLITIQUE	143
PIÈCES DU PUZZLE (II)	
ANCRAGE DES PRATIQUES, EXILES PROLÉTAIRES, EXI	PULSIONS
POLITIQUE, LIBERTÉ, (IN)ÉGALITE	
Ancrages des pratiques	
4. LA LIBERTÉ POLITIQUE DE SE MOUVOIR :	
UN CHÂSSIS, DES ÉNIGMES	
(Douglass, Arendt)	181
5. L'EGALITE VERSUS L'(IN)EGALITE POLITIQUE (Rancière)	241
6. ENTRE ÉGAUX LIBRES : SOLIDARITÉ, SORORITE/FRATERNITÉ,	
HOSPITALITÉ (Kant)	273

SANS-ETAT, PEUPLE MULTIPLE, EXILE.E.S PROLÉTAIRES Exilés de la politique : comment agir après l'État wesphalien ?

7. XXI° SIÈCLE, LE « PEUPLE » DES « DESEXILÉS PROLÉTAIRES »	
(Marx, Luxemburg, Rancière)	307
8. EXPULSIONS, DÉPORTATIONS	
(Sassen, Soysüren, de Genova)	335
9. ETAT, ETAT-NATION, S'EN SORTIR D'UNE PENSÉE D'ETAT	
ET REPENSER L'ÉTAT ?	357

PIÈCE DU PUZZLE (III) DISPARUS, IMAGINATION, PARI TRAGIQUE

PUISSANCE DE L'IMAGINATION, COMPRENDRE, PARI TRAGIQUE Réflexion après-coup : l'énigme du passage du pouvoir à la violence

Réflexion après-coup : l'enigme du passage du pouvoir a	la violen
10. DISPARAÎTRE OU EXISTER SUR UNE PLANÈTE VIVANTE	
(Veloso, Brepohl, Calveiro, Cortazar)	393
11. JAMAIS L'ÂME NE PENSE SANS FANTASMES (Castoradis)	429
12. DANS UNE CIVILISATION D'EXTREME VIOLENCE :	9
LE PARI TRAGIQUE (Balibar)	461
VERTIGE DÉMOCRATIQUE	
Assembler les pièces du puzzle	497
ANNEXES	523
3 tables des matières d'Actes collectifs du colloque de Genè	eve
N.B. Une revue en ligne est en préparation : (Re)penser l'ex no. 9-10 en complément de ces publications site : exil_ciph.	

BIBLIOGRAPHIE

QUELQUES MOTS, SCHÈMES-CLÉS

Philosophie du droit de fuite, de crise, de création

Exil, desexil de l'exil

« Peuple » hétérogène, multiple, en conflit des « desexilés prolétaires »

Droit de fuite, ruse, création

Imagination radicale, Autonomie et Démocratie

Imaginer, comprendre, juger

« Jamais l'âme ne pense sans phantasme »

Liberté, Liberté politique, Liberté politique de se mouvoir

Schème égalité, (in)égalité, solidarité, sororité/fraternité, hospitalité

Schèmes égaliberté, egalité-dignité-liberté

Transpolitique démocratique

« Droit d'avoir des droits » et « humains superflus » (Arendt).

Hypercapitalisme (Tosel), capitalisme, parfois total-libéralisme.

Effet boomerang de l'impérialisme

Schème expulsionS-destruction-anihilation-extermination-disparition

Emancipation insurrectionnelle (parfois instituante et constituante)

Distinguer entre fini-infini, limité/illimité, possible-impossible

Déterminisme et Liberté. A quoi bon ? Il est toujours possible de mettre le pied dans la porte ou il y a toujours un plan B,

Positions, positionnement

Politique et Philosophie, philosophie *contre* l'instution philosophique, *avec*, *dans* la politique

Résistance et Création

Convertibilité/inconvertibilité de la violence

Effet boomerang, Rosa Luxemburg

Ambiguïté, José Bleger

Rapport de classe/sexe/race

Disparus, Disparition

PROLOGUE

Ceci n'est pas « un traité du savoir-vivre à l'usage des jeunes générations »¹. S'il s'agissait d'un traité de savoir-vivre pour une ère nouvelle, il s'adresserait plutôt, aux vieilles générations de la modernité à laquelle la génération de 1968 appartient et même aux Prométhée hors-sol, ivres de sang rêvant d'immortalité. Qui a le plus besoin de conseils? S'il en est un seul, c'est d'écouter la jeune étudiante qui a écrit un calicot à Sion lors d'une manifestation pour le climat: « Et toi petite qu'est-ce que tu veux être plus tard? — Vivante »².

Son cri a résonné longtemps en moi. Il résonne toujours.

L'entendre implique, en bref de penser la liberté politique de se mouvoir en articulant migration et écosocialisme, comme on le verra.

Désir de transmettre une expérience au moment de passer la main. Des traces. Des outils. Des coquilles sur le rivage de l'histoire et du présent. Des perles du fond de la mer. Des rencontres. Un héritage. À prendre ou à refuser. À voir.

Désir de partager une trouvaille cachée sur la scène de la migration, au bout d'un long périple derrière des arbres qui cachent la forêt: *la liberté politique de se mouvoir*. Égarée, retrouvée par bribes, *appropriée*, grâce à un jeu de curiosité d'enfance qui a pris quelques longs mois. Ni un jeu d'échec, ni un jeu de go. Un *puzzle de l'étonnement*, des pièces à assembler autour du fil rouge.

Il faut dire que j'aime jouer.

Il faut dire que j'aime trop la liberté, la liberté politique pour la perdre ou qu'on me la prenne. Qu'on *nous* la prenne.

Ceci n'est pas une plaisanterie. La liberté politique est une question de vie et de mort.

Le choix n'est plus entre vivre et survivre. Se savoir mortels. Se savoir tous potentiellement mortels. Se mouvoir. Garder le goût de la liberté. Le goût de vivre. Sel de la vie³. Prendre le risque, le plaisir de vivre l'autonomie pour le temps qu'il nous est donné de vivre. Tout simplement.



Leci n'est pas une pipe.

INTRODUCTION4

« Si l'homme parfois ne fermait pas souverainement les yeux, il finirait par ne plus voir ce qui vaut la peine d'être regardé ».

René Char, Feuillets d'Hypnos (extrait).

L'essai traite de la LIBERTÉ POLITIQUE DE SE MOUVOIR. DESEXIL ET CRÉA-TION: PHILOSOPHIE DU DROIT DE FUITE, a pour point de départ la migration et va au plus général, il réfléchit aux raisons d'entreprendre une telle aventure de déplacement.

Un des buts poursuivis est d'articuler un travail personnel à une aventure collective durant plus de 40 ans.

En écrivant cet essai ce qui m'importe au moment de passer la main, c'est le projet d'Université libre qui fait partie d'un travail et d'un héritage commun, où cet essai a une place parmi beaucoup d'autres textes⁵, matériaux, actions, luttes, aventures. Partager, à une certaine étape, une pratique de réflexion peut être un outil pour d'autres.

Qu'est-ce qu'un tel essai a à voir avec la migration, la défense des droits des migrants? Et pourquoi parler d'exil, de desexilés prolétaires? Il faudra faire des recherches et des détours pour trouver un objet inattendu et une matrice positive de vie de l'ordre du plus général au-delà de la migration en soi. Pour toutes et tous.

Ce qui importe c'est la découverte d'un fil rouge inattendu: *la liber*té politique de se mouvoir, ses liens avec le desexil, les desexilés prolétaires, les expulsions dans le capitalisme d'hier et l'hypercapitalisme⁶ d'aujourd'hui, la révolution, la démocratie, à l'ombre de la migration et de ses préjugés, mensonges politiques, passions, résistances. Le conflit entre le « proche » et le « lointain » est constitutif, nous montre Richard Marientras⁷, d'époques où ont lieu des mutations politiques, sociales, culturelles. Nous allons voir que partir de la migration, découvrir la liberté politique de se mouvoir, nous amène aux changements climatiques, aux limites de la planète. Qu'est-ce que nous montre Rosa Luxemburg quand elle parle au début du XX^e siècle, de « l'effet boomerang de l'impérialisme »?

Ce livre s'adresse à tout le monde. La pratique philosophique est à tout le monde. Le nombre de pages ne doit pas effrayer et éloigner les lectrices et les lecteurs. J'aurais voulu être artiste, peintre, musicienne, danseuse. Et qu'il n'y ait pas tant de mots.

Comme le café, on peut le déguster à petites doses. Il est possible de lire l'essai en choisissant certaines des 12 pièces du puzzle – chaque partie est un petit livre en lui-même –, par bouts, d'aller, de revenir, de suivre le fil rouge, de lire l'ensemble en traversant les textes. Reconstruire un autre puzzle. C'est d'ailleurs ce qu'ont fait des premières lectrices et lecteurs, dont les commentaires critiques m'ont beaucoup aidée et que je remercie.

L'essai a été fabriqué comme un *puzzle de l'étonnement* avec des pièces qui s'imbriquent, un fil rouge à tenir en main pour entrer dans le labyrinthe de la vie. Je partage le plaisir de la curiosité que j'ai moi-même vécu. Il n'est pas nécessaire d'être spécialiste des écrits, de l'appareil de référence des auteurs cités. Les références bibliographiques en notes où j'ai choisi d'accorder une place prioritaire aux références moins visibles et, à la fin permettent d'engager une lecture par pièces, à toutes sortes de niveaux.

La capacité de compréhension, de jugement ne dépend pas des années d'études, ni des diplômes, mais de la capacité d'imaginer, réfléchir, penser, débattre avec d'autres. Construire, ce que Kant appelait en parlant du jugement⁸ une « mentalité élargie », est d'autant plus nécessaire en constatant les attaques de la pensée active. La philosophie au sens le plus général est un besoin mais pas une évidence. On verra pourquoi Castoriadis reprendra la question de Kant en réfléchissant à la découverte/recouvrement de l'imagination radicale et social-historique en revisitant l'histoire de la philosophie.

Dans une conjoncture de repli et de mouvement souterrain du volcan, il est peut-être plus aisé de saisir les enjeux, à partir d'exemples, de questions, de faits. J'ai été en quelque sorte obligée à philosopher, à réfléchir pour ne pas simplement retourner la violence de l'apartheid en boomerang,

ou alors de rester prisonnière de l'indignation et de la colère. La pratique philosophique est devenue une nécessité pour résister.

Cet essai est un des résultats de faits de violence vécus sur le terrain de l'asile et du droit d'asile, de la migration, des services publics. Il a été déclenché par deux exemples vécus qui ont eu lieu dans les années 1980, au moment du tournant de Schengen. Ils m'ont profondément marqué. Ils ont ébranlé ma confiance critique dans la démocratie parlementaire semi-directe et des principes comme ceux de la séparation des pouvoirs, de la distinction entre la police, le parlement et la justice. Ils ont bousculé ma vie et mis en danger la vie d'autres personnes. Ils m'ont forcée à repenser le lien entre politique et philosophie et les rapports entre pouvoir de domination, de violence et leurs transformations dans l'hypercapitalisme globalisé.

Premier cas. L'État suisse a accusé un homme, de « mise en cause de la sécurité d'Etat » (terrorisme). Après 15 ans de séjour en Suisse, cet homme, livreur en pharmacie, refusait d'être expulsé; il redoutait d'être arrêté dès son retour au Zaïre de Mobuto. Après trois ans d'âpres luttes, où ont participé les voisins de quartier, les enfants des écoles et grâce à la lutte menée, il a été expulsé à Cuba avec sa femme et ses trois enfants nés à Genève, et non dans son pays d'origine. Nous avons découvert avec effarement la machine implacable de la violence d'Etat en marche pour faire un exemple. « La démocratie s'arrête où *commence la Raison d'Etat* » ai-je entendu effarée. La phrase a été prononcée par une Conseillère fédérale, Elisabeth Kopp. Des années plus tard, nous avons pu établir que l'accusation avait eu lieu sans preuves. L'insoumis est décédé à 48 ans. Sa femme, ses enfants sont blessés, révoltés. Son cas a préfiguré des mesures d'état d'exception¹⁰ en Suisse, en France¹¹ qui, dans cette période historique, se sont diversifées et étendues en Europe¹².

Deuxième cas. Un requérant d'asile kurde sorti de prison torturé, malade psychiquement a déposé une demande d'asile à Berne avec sa femme. Son fils n'a pas pu le rejoindre car la loi ne le permet pas. Huit ans d'interpellations juridiques, de luttes au bout desquelles il a obtenu le droit d'asile, devenu encore plus fragile psychiquement. Comment lui expliquer, quand il téléphonait angoissé au milieu de la nuit, que la violence d'Etat suisse succédait à la violence d'Etat de Turquie, alors qu'il avait cherché une protection dans un pays des droits de l'homme? Nous avons assisté

à sa dégradation psychique, physique, sociale. Sa femme l'a quitté. Son fils qu'il avait dû laisser en Turquie a rejoint ses parents adolescent. Il a reproché à ses parents de ne pas lui laisser finir son collège en Turquie et a enchaîné échecs sur échecs dans des essais d'apprentissage en Suisse.

Ces deux cas de violence, vécus avec d'autres, qui ont assumé la défense des droits, en tant que femme citoyenne sur des humains concrets, vivants, dont certains sont devenus fous, sont morts (prisons, aéroports), ont suscité de la tristesse, de la colère, de l'angoisse, de l'insécurité, et m'ont très profondément fait douté du système politique suisse et européen. Ils ont compliqué ma trajectoire professionnelle, m'ont fait expérimenter le mensonge politique de l'État de droit, des obligations de la démocratie représentative semi-directe, au point qu'elles ont renforcé mon engagement, produit une réorientation dans ma trajectoire philosophique, de mes objets d'étude et de mes méthodes de travail. Un des aboutissements est la création avec d'autres d'une Université libre.

Cet essai est aussi né de questions souvent posées autour de moi au long des années. Un ami réfugié me demandait un jour : « Et toi, la philosophe, que penses-tu de ce qui arrive aux politiques de migration, du droit d'asile en Europe? » Avec d'autres amis, les pieds dans la boue du monde, nous nous sommes demandé : « Que sommes-nous en train de faire en nous obstinant à contenir la violence absurde de politiques qui broient des milliers de personnes, sont appliquées par d'autres milliers de personnes, d'institutions? À l'échelle de la planète ce sont des millions. Impossible de compter. Abstrait. Impossible de déceler la chaîne des responsabilités, mettre des noms pour organiser un Tribunal¹³.

L'enjeu est de passer de la *quantité à la qualité*. De quitter le langage du pouvoir des statistiques et autres dispositifs qui rendent sourds et aveugles. Le passage devient matériel, concret, quand on fait l'expérience de défendre les droits d'enfants, de femmes, d'hommes détruits par la violence d'Etat et qu'on constate la violence à l'œuvre sur les corps, les psychismes, les liens dans la vie quotidienne (travail, logement, droits sociaux, crises institutionnelles, etc.), sur eux, et aussi sur nous, sur notre entourage. La violence de l'apartheid derrière des vitres invisibles ne nous protège plus! Les digues cèdent.

Indignation. Colère. Fatigue. Désespérance. Angoisse. « Où allons-nous? » « Comment faisons-nous pour résister? Comment fuir, ruser pour inventer des alternatives? Comment faisons-nous pour penser ce qui arrive, « ce que nous faisons » comme dit Arendt, nos pratiques de sororité, de fraternité, solidarité, d'hospitalité? Et pourquoi nous obstinons-nous à ne pas lâcher, à dire « Non ça suffit », à nous tenir debout face à l'inhumanité du monde?

Il fallait partir du terrain. Il y a quelque chose d'enfoui, de caché derrière la migration, le droit d'asile, les droits qu'il faut retrouver, se réapproprier. Loin de nous laisser confiner par la manipulation des passions et des intérêts restreints, il faut resituer la migration dans un cadre politique général. Fermer les yeux pour *imaginer* et les ouvrir pour *voir*. Retrouver le vaste horizon du monde.

Ce texte n'est pas non plus un traité philosophique. La philosophie comme l'histoire et d'autres domaines des savoirs est un « champ de bataille »¹⁴; malgré les évitements, les dénis, personne n'a été épargné par les violences du XX^e siècle. Je me suis astreinte à une pratique de l'essai qui est le fait de beaucoup d'écrivains, chercheurs, militants, artistes jeunes et vieux. Ce mode de travail a été rendu célèbre en France, par Michel de Montaigne, soucieux des angles d'approche, des prises de parole, d'une écriture personnelle, d'un échange avec d'autres et d'une immense curiosité pour connaître le monde. Il a contribué à me libérer de l'autocensure, des carcans académiques. Il a ouvert des possibles pour mon travail philosophique.

Ce texte n'est pas non plus l'établissement d'un inventaire de propositions en matière de migration et de droit d'asile, ce qui est fait par ailleurs dans d'autres publications et par de nombreux auteurs, institutions, experts, ONG, militants, professionnels. Nous ne manquons pas de propositions (ex. Pacte migratoire, des réfugiés, suppression de Dublin, suppression du délit de solidarité, condamnations de la violence faite aux femmes, mesures à l'encontre des multinationales, des banques¹⁵, rétablissement du droit du travail, etc.). Ce qui manque c'est le courage politique d'une rupture de « civilisation ». Le but est de se déplacer radicalement pour chercher à retrouver dans l'ombre de la migration et des alertes de la planète, de l'ensemble des politiques publiques, et des droits, un objet invisible et de se

le réapproprier du plus intime au plus collectif pour pouvoir imaginer une alternative au capitalisme.

Philosopher sur le terrain de la migration, exige de ne pas suivre les effets de surface, mais de s'intéresser aux tendances de fond, aux embarras, aux apories et aux énigmes qui ne s'effacent pas à coups d'arguments et d'invectives haineuses. Les faits observés ne sont pas de simples exemples à l'appui d'une théorie préconçue. Les questions brûlantes, de vie et de survie bousculent les pratiques et les théories. Elle exige d'aborder les situations en termes généraux et fondamentaux. Ce qui est loin d'être facile quand les manipulations des passions s'en mêlent.

De plus, la migration est loin d'être la seule question brûlante aujourd'hui. Le fait qu'elle occupe (provisoirement?) le devant de la scène, avant d'être remplacée par l'attaque ciblée d'autres populations (antisémitisme, racisme, sexisme, pauvres...) dissimule ou oblitère d'autres problèmes brûlants que les jeunes qui manifestent pour le climat nous montrent. Cela implique de ne pas se laisser emporter, distraire, mais d'aller voir derrière la scène, de creuser plus profond.

Je suis partie d'un paradoxe: ces 40-50 dernières années, le fait migratoire a été surmédiatisé, manipulé avec hypocrisie par les politiciens de tout bord, alors même qu'on constate une absence de politique migratoire européenne respectueuse des droits fondamentaux (politiques du *brain drain - fuite des cerveaux*, pacte migratoire entre gouvernements non débattu), des travailleurs clandestins surexploités dans des situations d'infra-droit ou de non-droit, des violences policières et l'instauration de politiques de contrôles guerriers en Europe et sur la planète qui ne concernent de loin pas que les travailleurs migrants.

Les glissements du langage, le démantèlement des médias publics, les fausses informations polarisent, détournent de l'observation lucide des faits. Les scoops, images, mots circulent en accéléré en banalisant le mensonge politique. Ils attisent les craintes, la haine, les passions tristes (Spinoza). Les attaques des affects, de la pensée, du jugement, sont un des axes de réflexion de l'essai philosophique.

L'essai reconsidère la notion d'exil. Il pose des ancrages pour des pratiques de l'agir d'égaux libres qui vivent une condition d'exilés. Il s'appuie sur Hannah Arendt (liberté politique), aborde l'égalité versus l'(in)égalité politique avec Rancière, la solidarité, la sororité/fraternité, l'hospitalité (féministes matérialistes, délit de solidarité, Roya, Kant).

L'enjeu est de *briser l'exil*, d'inventer *le desexil*, un concept en mouvement (*Deleuze & Guattari*) en considérant la nouvelle situation générale d'un peuple multiple, hétérogène, en conflits, *d'exilés prolétaires* dans l'hypercapitalisme globalisé (Tosel) caractérisé par une civilisation *d'expulsion-extermination-annihilation-disparition*.

Le but est de sortir d'un capitalisme expansionniste et sans limites, d'une pensée d'État, de police, de guerre, de force, d'état d'exception, des catégories territoriales, souverainiste des États-(nations), d'amis-ennemis figés, d'imaginer une transpolitique démocratique en réfléchissant à ce que j'appelle le vertige démocratique dont j'explique la teneur à la fin de l'essai.

La démarche est un jeu, un puzzle d'étonnement inspiré par les romans espagnols de Javier Cercas. Il part d'un *embarras* et se déroule entre *apories*, *énigmes*. Socrate est dans l'ombre. Elle vise à dégager une position d'émancipation insurrectionnelle. C'est une démarche créatrice de révolution (Luxemburg), de lignes de fuite (Guattari), de droit de fuite (Mezzadra), de ruse (métis d'Ulysse, Pénélope), de création (Castoriadis), dans des positions, luttes, pratiques multiples, y compris dans la prise en charge du conflit dans le champ philosophique quand il croise la politique. Le choix posé, la position dans la pratique de la philosophie est qu'elle se situe *dans*, et *avec* la politique, tout en tentant de pousser les réflexions à dégager, dans le vertige démocratie des énigmes de la tragédie humaine au XXI^c siècle¹⁶ qu'on a tendance à oublier à notre époque, dans le feu de l'action.

L'essai se termine, par une réflexion *après-coup* sur ce que j'appelle le *vertige démocratique*, sur des énigmes de fond, sur un parcours qui, en partant de la migration aboutit à l'universalisation de la *liberté politique de se mouvoir* qui nous amène, en intégrant les limites de la planète, à devoir affronter une alternative à l'hypercapitalisme. Des ancrages philosophiques réflexifs sont autant d'outils (guerre et révolution, effet boomerang, Luxemburg et ses suites), (*imagination radicale*, Castoriadis), et pari pour une politique *d'anti-violence* (Benjamin, Balibar).

Comment passer de pratiques, pensées, théories de la politique centrées le plus souvent sur le pouvoir réduit à la *force* sans limites, en se déplaçant pour intégrer les transformations de la violence guerrière destructrice à la *puissance de l'agir d'anti-violence*? L'énigme de civilisation implique le dépassement du déterminisme¹⁷ et du catastrophisme ambiant par la réappropriation de la liberté politique de se mouvoir par « le peuple des *desexilés prolétaires* » auquel nous appartenons. « Comme si nous étions déjà libres », disait-il¹⁸. Nous le sommes un peu plus à chaque déplacement, à chaque foulée.

NOTES

- 1 Vaneigem Raoul, Traité de savoir-vivre à l'usage des jeunes générations, Paris, Folio, 1992 (1967).
- 2 Un appel vient d'être lancé par des scientifiques en Europe pour une grève du climat le 15 mars 2019.
- 3 Comme a dit Françoise Héritier, dans deux petits opuscules merveilleux: *Le sel de la vie*, Paris, Odile Jacob, 2017; *Le sel de la Terre*, Paris, Odile Jacob, 2012.
- 4 Je remercie tout particulièrement les personnes suivantes qui ont participé à la relecture, apporté des conseils, transmis des informations, des matériaux : Valeria Wagner,
 Rada Ivekovic, Carlos Fernandez, Teresa Veloso, Ghislaine Glasson-Deschaumes, Ibrahim Soysüren, Cagla Aykac, Engin Sustam, Pierre Fiala, Omar Odermatt, Stéphanie
 Tschopp, Christiane Wist, Andrea Olivera, Youri Verdongen, Giada de Coulon, Caroline Alvarez, Novine Berthoud Aghili, Maren Ulricksen-Vignar, Marcelo Viñar, Jose
 Lillo, Pauline Milani, Ilaria Possenti, Graziella de Coulon, Violeta Araujo, Sabine Caloz,
 Martin Caloz, Manuela Salvi, Rolf, Heidi et Liz Abderhalden, Christophe Tafelmacher,
 Denis von der Weid, Claire Rodier, Christine Wyss, Amanda Joset, Claude Braun, Marie-Thérèse Delpretti, Hamit Bozarslan, Edouard Delruelle, Marion Brepohl, Alejandre
 Mejinski, Marie-Thérèse Findji, Salomé Luz.
- 5 Pour la dernière étape du Programme, voir en annexe, le sommaire des trois livres du colloque de Genève. Un numéro de la Revue en ligne (Re)penser l'exil no. 9-10 est en préparation. Voir site: exil-ciph.com (qui contient les enregistrements de tous les séminaires grâce à l'appui de l'Association Savoir Libre, Lausanne).
- Le mot est emprunté à un philosophe, André Tosel, spécialiste de Gramsci, avec qui nous avons travaillé pendant plusieurs années, par exemple sur les transformations du rapport capital-travail, l'élargissement des formes d'exploitation et de surexploitation dans l'expansion de ce qu'il a appelé l'hypercapitalisme. Pour ma part, dans les années 1980, en tentant de comprendre la radicalisation des formes de violence, j'ai parlé de « total-libéralisme » en tentant de montrer les rapports entre l'invention totalitaire du XXº siècle et l'ultralibéralisme du XXIº siècle. Avec André Tosel, dans une collaboration qui s'est achevée par sa mort soudaine, nous avons aussi travaillé sur Antonio Gramsci et Rosa Luxemburg. Voir Caloz-Tschopp M.Cl., Felly R., Chollet A., Rosa Luxemburg. Antonio Gramsci Actuels, Paris, Kimé, 2018.
 - 7 Marientras Richard, Le proche et le lointain, Paris, Minuit, 1981.
 - 8 Kant, Critique de la faculté de juger, I, par. 40, Paris, Flammarion, coll. GF, p. 279.
- 9 En Suisse ces deux domaines dépendent d'un seul Département où sont traités les questions des étrangers et des opposants politiques (police fédérale) et il n'y a pas de Cour constitutionnelle.
- 10 En 1994, ont été considérablement renforcées les mesures de contraintes dans le droit des étrangers suisse, permettant l'arrestation et la détention administrative en vue de l'exécution du renvoi, dont la durée a été progressivement portée à 18 mois. Ce sont actuellement les articles 76 à 82 regroupés à la section 5 du chapitre 10 de la Loi sur les étrangers et l'intégration (LEI). Je remercie l'avocat Christophe Tafelmacher pour l'information juridique précise.

- 11 Voir notamment, Delmas-Marty Mireille, Libertés et sûreté dans un monde dangereux, Paris, Seuil, 2010.
- 12 Ce bref résumé de trois ans de lutte ne tient pas compte de la complexité de ce cas. Christophe Tafelmacher l'a expliqué en détail dans son rapport au Tribunal sur le droit d'asile à Berlin en 1994: Violations par la Suisse de ses engagements internationaux dans sa pratique du droit d'asile et de renvoi du cas d'un réfugié zaïrois: l'expulsion d'Alphonse Maza. Le témoignage annexé au rapport a été déposé dans le cadre de l'accusation à la séance sur le droit d'asile du Tribunal Permanent des Peuples (Berlin décembre 1994) et il est déposé et édité par la Coordination Asile Suisse, Berne, 1994.
- Lors du colloque international de la recherche « Mondialisation, Migrations, Droits de l'Homme » en janvier 2006, la professeur de droit international, Monique Chemillier-Gendreau a formulé publiquement la proposition de la création d'une Cour mondiale des Droits de l'Homme dans le cadre de l'ONU. La proposition a ensuite été présentée au Maire de Genève lors de la soirée publique du mardi 17 janvier 2006 organisée à la fin du colloque international à l'Université de Genève. Elle est toujours ouverte. Les tribunaux dits « d'opinion » sont d'autres voies de recherche pour établir des responsabilités. Voir notamment, Cortazar Julio, Rigaux François, Matarasso Léo, Bimbi Linda, Giani Tognoni, Edmond Jouve, *Un tribunal pour les peuples*, Paris, éd. Berger-Levrault, 1981. Autre référence plus spécifiquement philosophique. La méthode de Jaspers d'établir des degrés de responsabilité du désastre nazi n'est pas applicable aujourd'hui. On peut y observer les apories du raisonnement : « si tout le monde est responsable, personne n'est responsable » et la difficulté de les élucider dans la complexité bureaucratique des États et des situations de la globalisation capitaliste.
- 14 Traverso Enzo, L'histoire comme champ de bataille. Interpréter les violences du XX^e siècle, Paris, La Découverte, 2011.
- 15 Le Tribunal correctionnel de Paris a condamné el 20.2.2019, l'UBS, pour des fautes d'une exceptionnelle gravité à payer une amende de 3,7 milliards d'euros pour raison d'évasion fiscale (démarchage bancaire illégal, blanchiment aggravé de fraude fiscale de 2004 à 2012).
- 16 Avec Simone Weil, Hannah Arendt et Cornelius Castoriadis, je suis allée visiter la tragédie de la Grèce ancienne, qui avec la philosophie est étroitement liée à l'émergence de la démocratie. Il aurait été possible de prendre Shakespeare avec Richard Marientras, mais cela est en chemin. Marientras Richard, Shakespeare au XXI^e siècle. Petite introduction aux tragédies, Paris, Minuit, 2000. Soulignons que deux livres ont accompagné ma recherche sur les Services publics dans le canton de Genève: Le Château de Kafka et Hamlet de Shakespeare et ils sont toujours avec moi!
- 17 Déterminisme et liberté en d'autres morts, c'est le À quoi bon? et le pari qu'autre chose peut toujours avoir lieu, face à la violence. Par le droit de fuite, la ruse, la création. En science, le déterminisme absolu ne gouverne plus le monde, depuis que la probabilité a été découverte après Galilée et Newton (déterminisme entre force et mouvement en mécanique); le hasard, les aléas existent en science, dans le monde du vivant, par exemple, dans des mutations aléatoires du génome... et aussi dans l'histoire humaine, les sociétés instituantes et instituées (Castoriadis), ouvertes à l'imprévisible de la création humaine, des luttes.
- 18 Gracber David, Comme si nous étions déjà libres (The Democraty Project), Montréal, Lux, 2014. Voir aussi, Collectif, Liberté pour tous avec ou sans papiers. Une lutte contre la machine à expulser (2006-2011), Paris, Mutines séditions, 2017.

PIÈCE DU PUZZLE (I) AGIR LIBRES ET AUTONOMES



Mario Schifano, Exil.

EXIL, DÉPARTS, RETOUR Said Edward W.¹

« ... étudier comment une suite incroyable et croissante de départs avait pu déstabiliser ma vie depuis depuis le tout début. Pour moi, rien n'a marqué mon existence de manière plus douloureuse et, paradoxalement, ne m'a autant enthousiasmé que les nombreux changements de pays, de villes, de domiciles, de langues, d'environnements qui m'ont gardé en mouvement tout au long de ces années. J'écrivais il y a treize ans, dans mon livre After the last sky, que je ne surcharge toujours de bagages lorsque je pars en voyage et que même pour un déplacement en ville il me faut remplir mon attaché-case d'objet d'une taille et d'un nombre disproportionnés par rapport à la durée réelle de la sortie. En analysant cela, j'en ai conclu que j'avais la peur secrète mais inextinguible de ne jamais revenir. J'ai découvert depuis que, malgré cette peur, je me fabrique des occasions de départs, que je la provoque donc volontairement. Ces deux sentiments ambivalents semblent absolument nécessaires à mon rythme de vie et se sont terriblement intensifiés depuis ma maladie. Je me dis: si tu ne fais pas ce voyage, si tu ne prouves pas ta mobilité et que tu te laisses gagner par la peur d'être perdu, si tu ne bouleverses pas le rythme habituel de ta vie domestique maintenant, tu ne seras certainement pas capable de le faire plus tard. Il m'arrive aussi de ressentir l'anxieuse mélancolie des voyages (ce que Flaubert appelait la mélancolie des paquebots, et en allemand Bahnhoffstimming) et d'envier ceux qui restent, que je vois à mon retour, le visage lisse, sans trace de bouleversement ou de fatigue occasionnée par ces déplacements apparemment forcés, heureux avec leur famille, bien au chaud dans leur costume et leur imperméable, bien visibles de tous. Quelque chose dans l'invisibilité de celui qui s'en va, dans le fait que les autres lui manquent ou qu'il va leur manquer, et aussi dans l'expression intense et systématique qu'il a de s'exiler loin de toute chose connue et rassurante, fait naître en vous le besoin de partir en vertu d'une logique suprême créée de toute pièce par yous-même, et yous plonge dans une forme d'extase. Quoi qu'il arrive pourtant, la grande peur reste qu'en partant, vous êtes abandonné, même si c'est vous qui partez ».

1 À contre-voie, Mémoires, Paris, Le serpent à plumes, 2002, pp. 320-321.

1. BRISER L'EXIL PAR *LE DESEXIL DE L'EXIL*

(Saïd, Sayad, Viñar, Benedetti, Cortazar, Sustam)

« L'exil est quelque chose de fascinant à penser, mais de terrible à vivre ».

Edward Saïd¹

« Il aime le mouvement de partir. Il se fout de l'endroit à atteindre, ce qu'il aime c'est partir, c'est déclarer qu'il part. Il dit qu'il va écrire, un jour, l'éloge de la fuite. Cet éloge lui paraît d'autant plus justifié qu'il a appris, hier, que le verbe partir, en espagnol, signifiait aussi partager ».

Lydie Salvayre².

« Le silence du sujet, et sur le sujet, était à l'ordre du jour. Certains de ces silences ont été brisés, d'autres maintenus par les auteurs qui vivaient avec et à l'intérieur du récit voué au maintien de l'ordre. Ce qui m'intéresse, ce sont (...) les stratégies pour le briser ».

Toni Morrisson, Playing in the Dark3

Résumé: l'exil est une situation de bannissement, de privation, de dépouillement, de perte, de souffrance, de nostalgie, de risque d'effondrement⁴ si grande, qu'il est difficile de l'imaginer, d'en parler, d'y penser. Le défi est de pouvoir, au-delà des destins personnels et en intégrant son contexte vaste et complexe à travers l'histoire et sur la planète, de comprendre, de reconnaître l'exil en prenant en compte à la fois l'ampleur du bannissement, des destructions et la présence des luttes, des mouvements, leur déplacement (générations, peuples en diaspora⁵), leurs lieux de création artistique et politique. Dans le programme du Collège International de Philosophie, tout en établissant le lien entre la répression (notamment quant à la revendication du droit au retour) et les luttes, de travailler la

négativité de l'exil en brisant l'exil par le *desexil de l'exil* pour en dégager *la positivité: le desexil.* Nous abordons la démarche en cinq étapes: réintégrer la cohabitation sociétale; revendiquer le droit au retour; la signification de l'impossibilité du retour; l'ébranlement des catégories politiques et philosophiques et leurs implications, le projet de micropolitique après la destruction en Turquie.

INTRODUCTION

L'exil condense les innombrables expériences de la domination destructrice et de la liberté politique de se mouvoir. Voix, paroles, poèmes, chants, écritures d'exil. Récits, mythes innombrables font partie du patrimoine de l'humanité. Domination. Violence. Exil, silence imposé. Bannissement. Obéissance. Autonomie. Quitter. Rester. Fuir. Ruse. Retour. Diaspora. Création⁶.

Dialectiques multiples de la liberté de se mouvoir dans l'exil et le desexil. Briser l'exil, tisser les continuités brisées du temps⁷, par les multiples chemins du desexil

Négativité de l'exil. Exilés, ce peuple de l'ombre et des abîmes de la destruction. Exil physique, politique, culturel. Nostalgie, ombre et lumière des disparus8. Exil intérieur, extérieur. Expulsion, dépouillement, dépossession. « Vivre c'est quitter »9. « Vivre c'est non seulement le droit de partir, mais c'est aussi le droit de rester, c'est-à-dire le droit de vivre là où l'on a grandi dans de bonnes et dignes conditions » a déclaré un exilé africain, E. Mbolela10, qui précisait quant à la liberté de se mouvoir : « le coltan du Congo peut voyager librement, ainsi que l'or du Mali, le cacao de la Côte d'Ivoire ou le pétrole du Nigeria - mais les gens par contre sont privés de la liberté de voyager11. Exil combattant aussi, le mot est de J. Cortázar, écrivain argentin12. Les exilés refusent d'être assignés à un « monde de victimes » écrit un autre exilé latino-américain¹³, (avec un effet pervers collatéral: la transformation de la solidarité en néo-paternalisme). Ils apprennent alors à forger leurs armes, inventer des stratégies pour « détruire l'exil dans l'exil »¹⁴. Pour s'interroger sur la dépolitisation qui a rendu possible, la domination, la violence dans leurs sociétés qui a produit l'exil et aussi dans les pays « d'accueil » une vision déterministe de l'exil qui a figé avec le danger que des luttes de desexil soient dans l'ombre.

Ou'est-ce que l'exil, la question renvoie à l'interrogation du sociologue A. Sayad: qu'est-ce qu'un immigré?¹⁵, Ses recherches sur le rapport d'immigration inégal, ambigu, paradoxal de la violence... le provisoire, l'exploitation, la double-absence, le deuil, les générations, etc. D'autres recherches vont dans le sens de dégager en quoi le migrant est un exilé avec ses multi-appartenances16 en proposant des fondements pour un « droit d'exil ». Une telle approche déplace les approches de l'ONU du Pacte des Migrants, et du Pacte de Réfugiés, sur l'exil. Ce que nous abordons nous aussi en parlant du « droit de fuite du peuple des exilés prolétaires », par d'autres chemins sans pour autant abandonner les droits des travailleurs migrants et le droit d'asile, avec une inscription de l'hospitalité dans les institutions, les constitutions. Dans la démarche du desexil de l'exil, il est possible qu'émerge un *embarras*, des points aveugles après le mouvement de dépropriation/appropriation de la liberté politique de se mouvoir et qu'il devienne alors possible d'identifier les apories et de les transformer en énigmes ouvertes.

Exil. Il est insupportable d'être chassé. Il est difficile de rester ou alors de partir. De vivre. De survivre. Il est douloureux de briser l'exil dans son corps, sa tête, en refusant de devoir justifier sans cesse sa présence là où l'on n'a pas forcément pu choisir de vivre, en goûtant la liberté de se mouvoir ce qui implique la déterritorialisation et l'appropriation de toute sa puissance d'être en (re)devenir en récupérant la souveraineté intime, social, politique, en se gardant de la force brutale où, sur la planète, que l'on soit amené à survivre, à vivre.

Desexil. Le desexil de l'exil, conduit à dégager un embarras, à s'arracher à la domination, et depuis d'autres lieux, d'autres temps, articuler la revendication du droit retour au pays dans la création dans de nouvelles temporalités, espaces de subjectivation et de peuples en diasporas, tout en inventant des espaces transpolitiques ouverts. Partir, Retourner. Retourner, Partir... Sortir d'une logique binaire départ-retour à la fois imaginaire et matérielle. Explorer dans les fuites et les ruses de survie, des lignes de fuite, des horizons nouveaux, des créations possibles. Le desexil implique

un travail de mémoire local, transpalitique pour connaître, lutter contre « l'enfer des disparus »¹⁷.

Les exilés ne sont ni des objets inertes, ni des faibles, ni des victimes, ni des cas sociaux, ni des masses humanitaires, ni des jetables, ni des réfugiés, ni des profiteurs, ni des voleurs de femme, de poules ou de chevaux, ni des terroristes. Les exilés sont des humains vivants. Ils ne sont pas pour autant des héros extraordinaires. Primo Levi, rappelle que toute situation, même la plus extrême, a besoin d'un « contre-chant » pour ne pas éluder les « zones grises », même dans les situations extrêmes (dans son cas avoir été à Auschwitz)¹⁸. Condamnés à l'exil, les exilés cherchent par tous les moyens subjectifs, politiques, culturels à briser la condamnation, l'expulsion par l'exil forcé tout en vivant dans une situation provisoire d'apatride.

C'est un labyrinthe plein d'énigmes où se mêlent rage, colère, souffrance, tristesse, désespérance, joies, apprentissages, découvertes.

« L'exil est quelque chose de fascinant à penser mais terrible à vivre », écrit un exilé palestinien, mort en exil¹⁹. Il n'a pu exercer son droit au retour vers une patrie occupée, éclatée.

Les exilés sont des expulsés, des insurgés qui brisent le poids, les souffrances, les traumatismes, les silences de l'exil par le desexil en imaginant un devenir hors du mode dominant de la territorialisation et de la souveraineté d'État et d'État-nation, pensable hors de la pensée d'État. Les sans-État d'hier et d'aujourd'hui inventent de nouvelles formes de création, de nouveaux rythmes, catégories, espaces, stratégies d'action politiques et philosophiques. Les poètes, les artistes jouent un rôle tout particulier pour trouver les images, les sons, les couleurs, les goûts, les mots.

Les multiples actions des exilés visent à survivre par la puissance insurrectionnelle d'appropriation de la liberté politique de se mouvoir sur l'ensemble de la planète Terre. Elles sont souvent obscures, invisibles, prisonnières de politiques²⁰, de guerres²¹, de catégories des logiques humanitaires, victimaires, policières, utilitaristes ou encore présentées comme inconnaissables, aporétiques avec les outils et les catégories dont nous disposons. Elles sont imposées. En appellent à être déplacées.

Dans certaines théories politiques, les exilés sont ainsi souvent présentés comme des humains soumis, isolés, condamnés à la « vie nue » (Agamben). Comme des dangers à craindre (approche policière), des « victimes » (plutôt que des criminels ou alors les deux) ou alors des « masses humanitaires » (plutôt que des individus bénéficiaires de droits) alimentant l'immense marché de l'humanitaire et des forces policières, des marchands de dispositifs, d'armes de contrôle dans les pays européens, en Suisse²² et dans les camps. Ce marché, qui invite à l'amnésie de l'apartheid renforcée par l'état d'exception, est presque aussi étendu que celui des armes.

Les exilés ne sont presque jamais présentés comme des êtres humains égaux, libres, autonomes. Lorsqu'ils exercent leur liberté politique de se mouvoir, ils font peur. Les craintes des exilés, de la plèbe envahissante, insaisissable, séparée de nos vies quotidiennes disent quelque chose sur une perte politique que nous vivons dans un apartheid généralisé où nous vivons aussi et que nous refusons de voir.

De telles dénominations, classifications sont problématiques pour plusieurs raisons, dont la plus importante est d'inscrire ces catégories dans une métaphysique déterministe où l'exilé est réduit à n'exister qu'en étant réduit à une essence catastrophique, à une chose inerte, à des chiffres (statistiques), à des masses dangereuses face à un pouvoir absolu. L'expérience montre que les exilés, marqués dans leur corps, leur souffle vital disposant de la potentialité de se desexiler, comme tout être humain, ne vivent pas une condition de « vie nue ». Ils ne sont pas des statistiques mais des singularités. Ils sont actifs dans des rapports sociaux matériels inégaux de violence. Ils résistent dans les situations les plus extrêmes (camps, emprisonnement, torture, déportation, disparition).

Ils ne sont pas non plus des victimes à qui on applique le concept psycho-médical de « traumatisme » et les méthodes humanitaires de « résilience », où ils sont considérés comme des malades, ou alors des masses²³ (abris anti-atomiques, prisons, camps). L'humanitaire prend alors le pas sur les droits individuels qui sont pourtant à la base de la Charte des droits de l'homme et des droits internes des pays. La masse est une addition quantitative d'individus anonymes. Elle est composée d'individus singuliers qui en sont *la qualité*. C'est la négation par la violence d'État de la *qualité* d'humain rattachée à chaque individu qui a un nom même sans passeport. Notons le paradoxe de ces manières de nommer une situation, des rapports, à partir de concepts métaphysiques, médicaux, étatiques, bureaucratiques, policiers, de marché, alors que les exilés sont attaqués dans leur vie, leur

santé, démunis de tout droit, de toute appartenance politique. *Non persone*, écrit un philosophe italien²⁴, l'expression est très différente de « vie nue ».

La vulnérabilité, la fragilité, la puissance des exilés sont ancrées dans le désir, le risque qu'ils prennent en luttant pour leur liberté politique de se mouvoir. Ce *principe des principes, cette matrice,* actualisés dans les luttes de desexil est une puissance souvent cachée, silencieuse, souterraine, invisible. Ou alors assujetties dans des histoires administratives officielles. Enchevêtrées dans la censure et les conflits des mémoires.

Le bruit assourdissant des systèmes de communication, des mensonges politiques, des *fake news*, recouvrent la précieuse information. Il nous faut tendre l'oreille pour pouvoir entendre la petite musique de l'aspiration à la liberté politique de se mouvoir, de l'arrachement à l'exil, de la fuite, la ruse, dans des gestes de refus, de résistance, de désobéissance, d'insurrection, de création par des voies imprévisibles.

L'insurrection intime et collective en créant des espaces publics provisoires de subjectivation et de citoyenneté fragiles montre la création des exilés à l'œuvre. Le ressort de la puissance insurrectionnelle a le feu de tout commencement dans un monde dévasté et ouvert. Le cran, le courage, la fuite, la ruse, l'humour sont la puissance de la fragilité.

Comment aborder l'exil? Que pouvons-nous apprendre par l'usage d'un mot: desexil? Comment penser le mouvement du desexil de l'exil pour pouvoir saisir toute sa puissance intime, insurrectionnelle, instituante, constituante en ne déniant pas ses embarras, ambiguïtés, zones grises, apories? Je me propose d'en suivre le fil rouge du desexil de l'exil en évoquant des difficultés mises en lien avec la question d'Arendt Qu'est-ce que la politique? Le but est de dégager une énigme de la liberté politique de se mouvoir dans la dialectique entre pouvoir de domination de l'exil et pouvoir d'agir d'émancipation insurrectionnelle du desexil.

Desterrada. Naître quelque part. Mourir ailleurs

Desterrada. C'est le cri de désespoir poussé par une femme exilée qui pleurait le lien brisé à sa terre d'origine. La phrase d'une autre exilée, « naître quelque part. Mourir ailleurs » dit la violence de l'arrachement de l'exil. Se trouver hors de chez soi, nulle part. Sans même une terre où

être enterré à côté des siens²⁵. Être « loin de chez moi mais jusqu'où? » se demande encore une femme exilée turque²⁶ en mettant l'accent sur l'arrachement à un chez soi avec la possibilité limitée de retrouver un autre lieu provisoire.

L'expulsion commence tôt dans la vie de tout être humain. Est-ce pour cette raison que l'exil est très souvent vécu comme un destin (fatum)? Être en sécurité dans le ventre de sa mère, en être expulsé à la naissance sans pouvoir y retourner pour s'y réfugier, s'y retrouver en sécurité, est la première forme physique d'exil du corps de sa mère ressentie dans son propre corps par l'exilé, écrit le poète exilé Afghan Rahimi. Après sa naissance (parfois avant!), c'est l'exil « intérieur » des frontières dessinées par l'histoire quand celui-ci n'implique aucun déplacement géographique, territorial, avec une distance intérieure d'autoprotection; c'est l'exil de l'infans tout à son corps encore sans langage pour se représenter ce qui l'entoure, émergeant par étapes à la pensée symbolique, jouant avec la pensée, le langage en devenant ainsi « sujet »²⁷ et en découvrant la pensée, la puissance des mots.

Puis être arraché par la force politique à sa terre (destierro), à ses outils, à son corps, à sa langue²⁸ aux siens, à ses droits (« l'exil, c'est la nudité du droit », Victor Hugo), à la justice, par l'appropriation du pouvoir politique de liberté de se mouvoir, la négation de l'appartenance politique, les guerres de destruction impliquant la dispersion de populations entières²⁹, la « mémoire déboussolée » à cause de la disparition de son pays (ex-Yougoslavie)³⁰ par le saccage, le pillage, par les changements climatiques, etc., autant de modalités des dispositifs de force de l'exil que les récits d'exilés parviennent à évoquer mais pas à raconter.

L'exil imposé par des mesures politiques de relégation, de bannissement³¹, des déplacements de populations, les destructions de villages, des guerres « d'anéantissement », les politiques de disparition, etc., est un danger tragique de perte du rapport à soi, aux autres, à la politique et au monde. Il est si terrible qu'il s'interprète souvent en terme d'angoisse d'effondrement que décrit Winnicott³² et de sauvegarde de soi, de viol, de dépropriation, de perte irrémédiable, de destin tragique, de malédiction, de mort. C'est la face à la fois obscure et sombre de l'exil, nous dit un psychanalyste.

L'exil est une tragédie pour l'exilé quand, par l'imposition de la force brutale, elle fige le corps, l'imagination, la pensée. L'exil est alors ineffable, chargé de dislocations, d'effondrements, de sentiments de basculement dans l'abîme et le chaos. Il devient aussi opportunité s'il est possible de fuir, de ruser avec la violence. La situation de vol de la liberté, de l'autonomie en appelle à une prise en main de son existence dans ses moindres détails (on pense à Victor Hugo, inventant sa maison d'exil à Guernesey, s'inventant bâtisseur autodidacte), on pense à ces exilés inventant leurs meubles, leurs habits, des habitations communes, etc. pour lutter contre la colonisation intérieure et matérielle de l'exil, au cri, à la parole, à l'écriture, au témoignage, au travail de mémoire impliquant l'altérité à soi et aux autres. Ce qui est loin d'être une tâche aisée et une évidence.

Le pain de l'exil est amer³³. Il se vit entre courage et douleur³⁴. L'essentiel est de « sauver sa peau », de faire le deuil de la perte d'attaches. L'exil contribue à la radicale dépropriation du droit à la liberté de se mouvoir, à agir en toute autonomie avec son corps, sa pensée. Sous couvert de souci des *victimes* en provenance de la charité et du marché de l'humanitaire³⁵, l'approche pathogène est le déni du rapport politique d'exil, de bannissement « pire que la mort », de violence, d'exploitation, de surexploitation et d'expulsion de la politique et du monde.

À partir de là, on comprend d'emblée que la distinction entre exil volontaire ou imposé (migration choisie ou imposée, choisissons-nous de
devenir immigré, travailleur déplacé, exilé?) est soumise au débat, vu la
complexité des situations et des dynamiques, les marges de manœuvre dans
les rapports de pouvoir en jeu. On peut aussi aborder l'exil sous d'autres
angles: l'angle des générations, de l'intergénérationnel, du transgénérationnel, l'exil dans la langue (navigation entre plusieurs langues), l'art,
les bouleversements collectifs et privés³⁶. « L'exil ne finira pas », écrit un
exilé syrien en arrivant à Paris³⁷. Quand a-t-il commencé? L'exil est une
perte majeure, la « perte du monde » (cosmos), écrit une philosophe³⁸. Au
moment où il se vit comme une rupture, l'exil abolit le temps et l'espace
qu'il faudra reconstruire autrement, ailleurs, avec d'autres inconnus.

La très abondante phénoménologie de l'exil nous apprend comment la force d'exploitation, de domination, d'expulsion, qualifient le plus souvent l'exil dans la brutalité, l'extrême violence d'arrachement, d'expulsion, de déportation, de mort civile.

L'étymologie nous donne des indications quant à l'opportunité d'une recherche de requalification de l'exil en prenant en compte l'agir des exilés : « Du latin ex(s)ilium venant de ex(s)ul (« séjournant à l'étranger, banni ») ou de ex(s)ilere (« sauter dehors ») qui indique l'action de l'exilé et non seulement le pouvoir de domination; première apparition en France en 1080, en Allemagne à la fin du XVIII^e siècle. » (Wikipedia).

L'exil est un miroir grossissant des rapports d'expulsion dans la globalisation capitaliste. L'exil est finalement, tout au long de l'histoire, un rapport de bannissement, d'expulsion, de destruction par la force de quelqu'un, de quelque part avec des formes, degrés divers de violences imposées. C'est aussi une place, une possibilité à l'agir de résistance et de création de l'exilé.

L'exil, dans la tradition historique de la solidarité, c'est l'expérience amère, dure et aussi heureuse des vieux exilés politiques de l'Europe du XVIII° et XX° siècle et des soutiens de solidarité qu'ils ont expérimentés³9. Ces écrits sont importants car ils nous informent sur les transformations du pouvoir de répression, en nous permettant de nous poser la question: qu'est-ce qu'une dictature, une tyrannie, une oligarchie, l'invention totalitaire du XX° siècle et ses traces aujourd'hui?

Exil... Si, sans nier la souffrance, l'angoisse, l'on ne se contente pas de prendre acte de l'expulsion d'un chez soi, de son pays, d'une mort civile, comment dès lors qualifier philosophiquement et politiquement le rapport *d'exil* vu dans l'histoire de la globalisation capitaliste?

Briser la face cachée de l'exil

Dès le lancement du Programme du CIPh, Exil, Création philosophie et politique en 2010, l'objectif a été formulé: Explorer la face cachée de l'exil⁴⁰, derrière la multiplicité des discours dominants sur l'exil.

Serions-nous tous devenus ces « citoyens d'un monde global » que décrit un physicien, fin observateur critique des lieux-symptômes des changements technologiques et sociaux dans un petit texte percutant⁴¹?

L'exil qui se globalise, la nouvelle forme d'universalisation où la domination, en plus de banaliser la violence exterministe est une succession de gestes arrogants jusque dans les petits détails⁴² de la survie quotidienne. Le fait que le concept de « dignité » soit au centre des débats sur l'anniversaire des soixante-dix ans de la Déclaration universelle des droits de l'homme de 1948 en est un des signes⁴³, mais pas le seul. Ce que l'on pourrait appeler, avec le souci de ne pas perdre l'égalité, à savoir alors, « l'égadignité » ou mieux, « l'égalité-liberté-dignité » remplacerait-elle « l'égaliberté » où avait lieu le débat entre deux générations de débats sur les droits de l'homme (libéralisme, mouvement ouvrier) et quel en serait le sens, sinon de mettre l'accent sur les reculs planétaires des droits et leurs dangers plutôt que sur les acquis?

L'exil a d'innombrables visages, il fait partie de la condition de vie des millions de personnes, y compris dans les formes inédites d'expulsions de l'hypercapitalisme d'aujourd'hui⁴⁴. Une telle évolution n'est pourtant pas une évidence, malgré de poids de la violence, de la souffrance et la légèreté des joies, des rencontres, des découvertes. Que cache donc la condition d'exilé aujourd'hui pour qui interroge toute approche de ce mot?

Un constat apparaît peu à peu central. Le bannissement « politique » s'est radicalisé, amplifié, complexifié, élargi. Il s'est transformé en de multiples formes d'*expulsions* qui traversent, transforment les rapports de classe, de sexe, de race. La condition *transversale* commune des exilés apparaît, dès lors qu'on la regarde depuis l'appartenance politique en adoptant les critères d'Arendt: *l'expulsion de la politique et des droits, avec le danger « d'acosmie »*.

Soulignons d'emblée que le concept d'exil au sens étroit ou élargi est absent dans divers dictionnaires ou vocabulaires philosophiques consultés. Tout au plus, – je m'en explique dans un article de la recherche⁴⁵ –, on peut en trouver des traces empreintes de perte, de tristesse dans le terme de « nostalgie », un mot en note. L'exil ne serait donc ni un concept, ni une catégorie philosophique et ne mériterait pas de devenir un objet de recherche à part entière pour que les philosophes participent à y déceler des déterminants et des transformations du capitalisme globalisé. La philosophie est un champ de bataille plein de généraux, d'officiers avec peu de soldats prolétaires, sauf quand la prolétarisation atteint directement le champ phi-

losophique et qu'elle est amenée à se *déprovincialiser*. Le symptôme d'absence peut alors interroger le champ et les outils de la philosophie. Exil et nostalgie du passé, faut-il se résoudre à figer l'histoire, la mémoire, la vie, les luttes du présent, la création philosophique en s'arrêtant à la nostalgie stérilisante?

Cet accent déterministe marque l'urgence d'une philosophie de la politique de l'exil qui rompe avec les visions déterministes, mélancoliques, victimaires, humanitaires, sécuritaires de l'exil qui sont des formes de dépolitisation drastiques et/ou douces⁴⁶. On peut aussi mettre en parallèle la disparition des droits et le développement du « droit d'ingérence » et du droit international humanitaire (DIH)⁴⁷, qui rappelons-le est le droit de la guerre ⁴⁸. Soulignons que le développement d'un tel droit lié à la guerre est mis en cause à son tour aujourd'hui dans, par exemple, la « crise » du CICR ⁴⁹ qui a le mandat de développer le DIH. Une indication parmi d'autres de la métamorphose en cours.

REPENSER LES CONDITIONS D'EXIL: EXPLORATION

Prendre l'exil et le desexil non comme des définitions figées dans l'histoire, les langues, les récits, les images, ou alors comme des définitions absentes. L'exil n'est pas un fourre-tout, mais des processus de lutte politiques des desexilés *pour se mouvoir* lisibles dans les faits matériels; le langage, l'art permettent d'identifier à la fois l'histoire, la mémoire, et leur signification politique aujourd'hui.

Il est difficile de « repenser l'exil », sans susciter des résistances. Nous ne nous sommes pas contentés d'en rester aux définitions classiques de l'exil, aux catégories juridiques et administratives (réfugiés, migrants, apatrides, etc.). Nous nous sommes engagés dans une démarche critique d'interrogation, de déplacement qui a suscité diverses réactions et interrogations bienvenues méritant d'être analysées, évaluées⁵⁰.

Une femme brésilienne participante du *Mouvement mondial des* femmes⁵¹, a bien traduit la perspective de recherche sur l'exil abordé dans le Programme que nous menons et ses enjeux lors du colloque de Genève en 2017. Elle a fait un des exposés introductifs en soulignant l'objet à la base du programme, « le paradigme de l'exil est le capitalisme néo-libéral » en

énonçant quatre défis communs du mouvement social: la nature, l'appropriation des revenus et des droits des travailleurs; le contrôle du corps des femmes, la militarisation et la criminalisation de la violence. La liste des défis n'est pas exhaustive, mais les grandes questions sont énoncées. Le desexil consiste à dévoiler ces défis et à affirmer des alternatives, écrit-elle. Son exposé a le mérite de la clarté. Le fil rouge qu'elle a saisi dans la démarche du Programme a été bien saisi. Décrivons le parcours en montrant des problèmes qui ont émaillé les réflexions et les débats.

Aborder ainsi l'exil, en postulant qu'il serait en train de devenir la condition universelle des humains au XXI^e siècle n'est cependant pas une évidence partagée. Commencer par une brève approche étymologique permet de saisir le poids de l'histoire, de la tradition et de circonscrire le risque de discours sur l'exil qui ressemblent parfois à des discours de dépolitisation victimaires, bureaucratiques, sécuritaires participant ainsi à la banalisation des rapports de domination et de violence.

Mis en contexte historique et situé dans un rapport de pouvoir de domination, l'exil concerne un rapport antagoniste entre dominants et dominés, un rapport d'exploitation entre *capital et travail*, un rapport *d'expulsion politique* entre *capital et exil*: le bannissement par un système économico-politique de domination et de terreur⁵² par la mise en œuvre des dispositifs de répression, de torture, d'exil, la fuite des individus mis en exil forcé, (sauter dehors)... échapper ainsi au rapport d'appropriation.

Précisons d'emblée que le choix de l'usage du mot *exil* lié à la politique (citoyenneté) et à la philosophie est à la fois *analytique* et *stratégique*. Il y a le refuge, l'exil, les migrations liés au travail, à la survie. Ce sont des modes de rapports différents qui se rejoignent par l'expulsion, l'exploitation, la surexploitation. Dans la situation coloniale et post-coloniale, d'impérialisme, le rapport migratoire était un *aller-retour* contrôlé par la violence d'État et le marché du travail. Depuis les années 1970-1980, l'injonction dominante faite aux migrants est: chacun à sa place, plus personne ne bouge sauf exception⁵³. En clair, l'apartheid sécuritaire, l'état d'exception avec les transformations du marché du travail, des droits sociaux et les nouvelles formes de guerres. Alors que l'insécurité augmente, les conditions matérielles de vie baissent. Dans la ronde des permis provisoires, à part des exceptions en fonction d'intérêts ciblés *(brain drain)*⁵⁴ plus de permis de travail régi par

le droit. Brain drain, travaux hors-droit et clandestinité. Emprisonnement. Expulsions. Pas de droit de visite, pas d'hospitalité se traduisant dans le droit d'asile, pas de droit de résidence, pas d'accès à l'ensemble des droits fondamentaux (libertés publiques, droits sociaux) et au droit au travail, à la formation, à la santé, etc. La situation des travailleurs migrants dans le Golf est l'illustration la plus poussée d'une absence de politique migratoire globalisée partout dans le monde.

Les millions d'exilés sont pris dans des régimes de surexploitation, d'exception, de désordre sécuritaire. La violence d'État consiste à priver les exilés du droit à la liberté politique de se mouvoir au sens où ce principe a été inventé historiquement, qu'il est un héritage de luttes. Dans les luttes actuelles, les exilés usent de leur droit à la liberté politique de se mouvoir, d'agir dans des conditions de plus en plus extrêmes, en exerçant leur liberté par le « droit de fuite » et la ruse pour fuir la violence, la survie, la surexploitation dans un marché du travail « formel » et « informel », l'expulsion, et même la dénégation du principe dit « de non refoulement » qui fait pourtant partie des droits fondamentaux.

Fuite dans des conditions incroyables, inénarrables... les traversées du désert en mourant de soif. La prison, l'esclavage en Lybie. Les échelles des exilés le long des murs entre l'Afrique et l'Europe sont basculées dans le vide, les bateaux coulés, les frontières fermées, l'augmentation, la banalisation des mauvais traitements, du viol, des prisons⁵⁶, les prisons de masse privatisées où les exilés croupissent en subissant la torture, et même en ce qui concerne l'Australie, l'enfermement sur une île isolée - l'île Naru dans des camps d'enfants, de femmes, d'hommes, sans possibilité de fuite. Pour certains exilés qui sont capturés, les camps, les prisons les attendent avant une « réinstallation » forcée négociée entre États. Droit de (l'État) et pas droit de l'exilé a (du sujet-citoyen). Leur expulsion forcée après l'enfermement est programmée par vol spécial, par bateau spécial si nécessaire⁵⁷. En résumé, les terminologies de l'errance et de la migrance, sont des terminologies controversées pour plusieurs motifs. D'une part, ils contiennent un certain présentisme qui fait fi de l'histoire des conquêtes, de la colonisation, de l'impérialisme et aussi du rapport ou force de l'expulseur et puissance de l'expulsé sont très inégales (avec les mots de l'errance, de la migrance, peut-on lire l'exploitation et les luttes des exilés?). Par ailleurs, devrait-on parler de littérature des migrants, de littérature de la migrance, d'un état de migrance, plutôt que d'un *rapport de domination* et d'un *Qui*, d'un individu, d'une personne singulière concrète, d'un exilé ⁵⁸?

Ces brèves considérations matérielles et de langage, le passage de l'exploitation, de l'enfermement à l'expulsion, de la dialectique de la force et de la puissance nous conduisent à reconsidérer et élargir la notion d'exil. Violence d'État et ses substituts (maffias, passeurs, marchands de barbelés, de caméras de surveillance, d'armes de contrôle).

En parlant d'exil, les catégories d'État, d'État-nation, de territoire, de souveraineté, d'étranger, de non national, d'apatride, de réfugié⁵⁹, de requérant d'asile, d'admis provisoires, de réfugiés économiques⁶⁰, etc. abondent dans le langage, les pratiques de la violence d'État, qui, toutes indiquent une grande diversité de rapports *d'infra-pouvoir* auquel est soumis l'exilé, qu'il s'agit de discerner et de qualifier sans se laisser prendre au piège de s'enfermer dans ce langage, ces catégories administratives.

Côté puissance d'agir des exilés, l'exil imposé peut se renverser en rapport de desexil de l'exil, de libération, d'émancipation, d'autonomie, d'insubordinaton, d'insurrection par la fuite et la ruse. Le mot desexil a un sens d'émancipation insurrectionnelle. En luttant dans toutes sortes de formes contre l'exil imposé, les exilés deviennent, en se réappropriant, en retournant l'exil en desexil, le pouvoir de domination en pouvoir de libération, d'émancipation, d'insurrection. L'exil devient un lieu d'exercice de la liberté politique de se mouvoir, de découvertes positives⁶¹ tout au long d'une histoire de très longue durée dans divers endroits du monde.

En résumé d'un rapide parcours non exhaustif, la condition matérielle et immanente de l'exil aujourd'hui est un rapport non seulement « d'exclusion » mais d'expulsion de soi, d'appartenance politique et au monde. Arendt montre qu'il contient le risque de « superfluité humaine », d'élimination, d'extermination, d'acosmie⁶². En étant renversé, par la mise en œuvre du « droit d'avoir des droits », en étant enrichi par l'héritage de principes acquis, il contient la potentialité de l'émancipation insurrectionnelle du desexil. Cela implique des étapes critiques repérables dans les luttes. On peut en considérer quelques unes ici.

LE DESEXIL DE L'EXIL: UN DÉPLACEMENT « STRATÉGIOUE »

On comprend qu'il ne fallait donc pas en rester à l'exil pour saisir son sens. Le mot même en appelle à son contraire: le *des-exil*. Exil... desexil. *Desexil de l'exil*. Le desexil est un mot, qui par son préfixe – *des* – désigne le fait de se sortir, de fuir, d'échapper à la condition imposée par la force de domination à l'exilé, dont la forme de liberté politique de se mouvoir, d'échapper, la plus courante est la *fuite*.

Commençons par explorer le mot exil et son renversement en desexil par la puissance de l'action dans leur richesse historique et planétaire en les envisageant comme des rapports de pouvoir d'inégalité abyssaux entre force de domination et puissance d'émancipation insurrectionnelle à la base de la liberté politique de se mouvoir. Soulignons d'emblée combien, le système d'États, l'État et l'État-nation pèse sur les discours, les pratiques, les dispositifs, les outils, la nomenclature des catégories juridiques, sociales pour décrire l'exil en réduisant l'exil le plus souvent à des statuts administratifs et bureaucratiques, policiers ou alors, en ce qui concerne l'État social à des conditions d'existence des travailleurs de l'ordre de l'infra-vie, de la survie infra-humaine des exilés.

Dans le programme le mot des-exil a été inventé dans un jeu de langage en décomposant le mot exil et son préfixe des, - desexil - pour tenter d'y dégager la dialectique entre domination et lutte. Le poids de l'exil en a appelé à tenter de travailler sur des formes diverses de déterminisme, de nécessités pesant sur l'exil. Sans avoir lu Benedetti, ni pensé au droit au retour des Palestiniens et d'autres peuples, nous avons en effet réinventé à partir de l'observation du poids de l'exil, en nous demandant après coup - devant ce mot nouveau pour nous émergeant de la réflexion - ce que nous avions fait, alors que nous cherchions à nous débattre avec le langage nostalgique, victimaire, humanitaire, sécuritaire sur l'exil. Nous cherchions à construire une critique de l'exil avec le souci stratégique de ne plus faire l'erreur de nous enfermer sur le terrain de haine froide, expulsif, des étrangers (dont le fait de les transformer en victimes, cas du marché de l'humanitaire est une des formes de haine froide) qui voilait le regard sur la violation des droits fondamentaux et sur les logiques sécuritaires en développement en Europe derrière des dispositifs comme celui de Dublin

(expulsions des requérants d'asile vers les pays d'arrivée en Europe, soit l'Italie, l'Espagne, la Grèce)⁶³, pour imaginer une stratégie alternative d'insurrection transpolitique.

Le défi était de faire émerger dans la réflexion sur l'exil, non seulement ses aspects de violences tragiques en termes victimaires, humanitaires, sécuritaires, le droit au retour comme l'envers du bannissement, mais aussi dans l'élargissement de l'exil et du mouvement dialectique de résistance à l'exil et sa créativité positive (de formes, d'espaces, de formes d'auto-organisation, les villes, les diasporas, etc.), y lire les transformations du pouvoir de domination et aussi les nouvelles formes d'émancipation insurrectionnelle des exilés prolétaires. L'appropriation, la création d'un mot en se déplaçant de l'exil au *des-exil*, acte « stratégique » a ouvert un sens aux luttes, sans épuiser le sens de l'acte.

Il devient alors possible de ne pas en rester à l'expulsion, à la destruction, dégager l'action des exilés, leurs luttes qui prennent toutes sortes de formes d'universalisation ouverte: le desexil de l'exil. Elles sont des énigmes posées au pays d'origine, de transit, de passage, de tolérance et même de résidence temporaire, provisoire, avec ses coûts et ses profits, sous la forme d'une double absence dirait Sayad⁶⁴. La chasse⁶⁵, la capture⁶⁶, le droit de fuite, ⁶⁷ la ruse, la création sont autant de formes de liberté politique de se mouvoir en agissant, pour survivre et échapper à la violence et à la mort.

Desexil, premier abord: « réintégrer la cohabitation sociétale », $(V_{ ext{I}NAR})$

Les discours sur la nostalgie, la *saudade*⁶⁸ sont sur les étals au risque de cacher les luttes. « La nostalgie est bonne, mais l'espoir c'est encore mieux », a déclaré un célèbre exilé, Eduardo Galeano⁶⁹. L'exil, c'est la privation, la solitude, la dureté et la transformation de la subjectivation pour « réintégrer la cohabitation sociétale ».

Vu depuis les processus de (des)subjectivation, le desexil est décrit par un psychanalyste exilé latino-américain, en terme de long parcours de lutte du sujet non standardisé, non homogène, qui ne peut être réduit à l'application de techniques de spécialistes, à des concepts (décrits dans le manuel psychologique du DSM4 ou est décrit le concept de résilience) avec des étapes de transformations et de sublimation, pour se réapproprier l'appartenance à soi, à la politique avec ses loyautés, au monde:

« J'appelle *Desexil* le chemin, habituellement long et labyrinthique, que parcourt la victime ou le survivant qui a intériorisé sa condition de sous-homme, pour essayer de réintégrer la cohabitation sociétale. Le chemin qu'il doit parcourir pour reconquérir sa place d'humain, reconstruire son corps, sa capacité à se penser, être quelqu'un pour quelqu'un, en reconfigurant ses loyautés et son appartenance, pour se sentir à nouveau un semblable »⁷⁰.

Une telle définition nous informe sur la référence psychanalytique dans des approches sur l'exil depuis la violence d'État, de ses substituts. Nous prenons acte qu'elle vise une critique de certaines approches médicales, techniques, conceptuelles de la répression, de la torture qui tentent de décrire les symptômes (post-traumatic stress, résilience, etc.), de soigner les victimes dans un cadre médical, mais ne parviennent pas à insérer le patient dans des rapports d'appartenance politique en mouvement, en élaborant le sens de la répression, de la torture, de la terreur politique en rapport à ce qui est de l'ordre du plus général, de l'attaque générale dans une société, de la liberté politique de se mouvoir, pour l'ensemble des individus, des peuples, des sociétés soumises aux dictatures et aux régimes, systèmes de domination « totale » du XXe siècle71. La définition a l'avantage de situer, après la fuite, le lieu de la démarche d'arrachement à l'exil, sa situation d'infra-droit, d'absence de droit, de récupération de son statut de citoven-sujet à part entière en la situant dans ce qui est de l'ordre du plus général : l'appartenance politique. Dans ce cadre, on comprend la référence de la littérature des camps d'extermination amenée par Marcelo Viñar, avec le livre de Robert Antelme⁷² indiquant le critère de vérité-limite en posant l'ultime socle de la qualité d'homme (il peut me tuer mais il ne peut pas tuer un homme), il rejoint les descriptions de la puissance de subjectivation dans les pratiques politiques du desexil. En voyant Robert Antelme, soumis aux marches de la mort, épuisé, à terre, dominé par le SS armé, imposant un rapport de domination « totale » sur sa vie et sa mort. En lisant sa remarque au SS depuis ce que nous dit Arendt sur la liberté politique en mouvement.

nous pouvons ajouter que la qualité d'homme implique, pour être pouvoir devenir une qualité « pleine et entière », la liberté politique de se mouvoir.

Ce qui frappe, par ailleurs, en lisant le psychanalyste exilé⁷³, c'est qu'il élargit la définition stricte de la torture⁷⁴ en intégrant le rapport de domination de la « violence extrême » d'État expérimentée dans l'usage de la torture comme outil politique de cruauté pour figer les populations dans la peur. Je renvoie à ses deux livres. En d'autres termes, quand il tente de décrire la torture, il pense en termes de contexte, d'histoire, de processus général de recherche de privation de liberté politique de se mouvoir, de rapport politique, démarche que nous explorons aussi en travaillant sur les concepts d'exil et de desexil. Dans les dictatures les rues étaient vides, personne ne parlait, dit un exilé. Cette indication intuitive permet de clarifier une démarche de pensée commune entre psychanalyse, politique et philosophie.

Desexil, deuxième abord: revendiquer le droit au retour

Le mot desexil apparaît en lien aux opposants politiques dans les tyrannies, aux apatrides et plus tard dans le continent latino-américain, au Moyen-Orient (droit au retour des Palestiniens), en Afghanistan, etc. depuis le lieu de l'exil forcé des opposants politiques, en lien avec la revendication du droit au retour, en tant que retour⁷⁵ dans son lieu d'enfance, sa patrie, sa terre. Le droit au retour, vu depuis un regard sur l'espace *extraterritorialisé* (réapproprié) est en fait, la revendication politique de la liberté politique de se mouvoir pour retrouver sa patrie, sa terre. Notons que le retour vers les pays d'origine n'a pas été seulement un droit revendiqué mais il a été imposé par les États d'immigration, dans les politiques du retour forcé des immigrés dans les années 1980 (primes au retour)⁷⁶. Aujourd'hui il est à l'œuvre dans les politiques d'expulsion forcées globalisées.

Le mot desexilio a été inventé par un poète uruguayen exilé, Mario Benedetti⁷⁷ au moment des dictatures latino-américaines qui l'ont forcé à l'exil, depuis où il écrivait aussi *Viento de exilio, No te rindes (ne te rends pas)*. Il a été thématisé dans le célèbre tango nostalgique de Carlos Gardel, *Volver*. Le poète a mis le mot desexlio en rapport avec la revendication politique du retour des exilés latino-américains, condamnés à l'exil imposé

par les dictatures après le long bannissement du pays. Par ce mot, il a aussi combattu les discours de nostalgie. Il a fait l'expérience d'un deuxième exil lors de son retour effectif en Uruguay⁷⁸.

L'exemple des exilés d'Amérique latine est à marquer d'une pierre blanche dans les années 1960-1990 dans ce continent. Pour des militants politiques latino-américains de l'époque des dictatures dans le Cône sud. en considérant leur histoire de décolonisation et de successions de dictatures et ailleurs aussi s'appuyant sur la tradition de l'exil politique, le choix entre la condamnation à mort, la prison à vie et l'exil pour sauver sa vie, a impliqué de ne pas accepter de subir l'exil passivement imposé par les dictatures, de s'arracher à l'exil où que l'on se trouve, en revendiquant le « droit au retour » qui est une des formes qui émerge dans l'usage du mot desexil, desexilio. L'exil politique, au sens classique de la privation politique par le bannissement dans les dictatures, fait partie de la trajectoire de la majorité des exilés latino-américains. Elle interroge non pas seulement les opposants politiques explicitement sanctionnés, mais l'ensemble de la population devenue exilée prolétaire, mise au ban de la politique soumise au marché, à la consommation (illusoire?) aveugle, au crédit et aux conditions de surexploitation dans un marché de travail.

L'exil, transformé par des exilés latino-américains dans des résistances, des luttes, est ainsi devenu *el desexilio* l'acte de s'arracher à l'exil imposé par les dictatures et exiger le droit au retour depuis les frontières.

Un tel parcours de desexil décrit au niveau du psychisme individuel mis en contexte social, politique, dès lors qu'il est traduit en droit et en appartenance politique et philosophique a impliqué, notamment pour les exilés latino-américains depuis l'exil imposé, la revendication politique évidente du *droit au retour* dans leur terre, leur pays, leur communauté politique d'où ils ont été condamnés, bannis, chassés pour de longues années⁷⁹. Par cette revendication, ils ont ainsi rejoint la revendication politique du droit au retour formulée dans d'autres parties du monde par des peuples chassés de leur territoire (Palestine).

Un tel droit est aussi évident que la reconnaissance du statut d'être humain, le droit à la vie, à l'hospitalité, à l'asile, à la paix, à la jouissance des droits fondamentaux. Le droit au retour est d'ailleurs inscrit dans la Déclaration des droits de l'homme de 1948 (article 13, al. 2)80. Il est donc

inscrit dans l'histoire du droit international, de philosophies comme celle de Kant, d'Arendt, par exemple.

Sans pouvoir m'arrêter à la complexité du *droit au retour* dans plusieurs endroits de la planète, signalons que cette revendication à l'égal d'autres débats politiques sur les expulsés, le droit du travail, (par exemple le droit à la libre circulation, à la mobilité, le principe de non refoulement, etc.), est une question complexe qui recouvre des réalités très diverses dans le monde. Il concerne de nombreux individus, groupes, peuples, pays⁸¹.

Dans une telle revendication de l'exilé et sa négation par la violence d'État qui l'impose, le dominant, le mouvement exil-retour, semble clôturer l'imaginaire du pouvoir de domination et aussi de l'insurrection, de l'émancipation, (le champ d'étude aussi) dans un mouvement s'inscrivant dans les catégories étatiques de l'État-nation qui par ailleurs évoque le schème cyclique aristotélicien d'une philosophie de l'histoire que l'on retrouve aussi dans les politiques migratoires entre présence provisoire tolérée et expulsions vers le pays d'origine⁸².

Le rêve du retour devenant un objet de débat politique n'est pas la réalité du retour complexe ce qui implique la prise en compte dans toutes ses dimensions au-delà du mouvement aller-retour la liberté politique de se mouvoir au sens le plus général.

LE DESEXIL, TROISIÈME ABORD: LES LUTTES DE DESEXIL SANS RETOUR (RAHIMI)

Vertige de l'exil sans retour¹ Atiq Rahimi, poète afghan

C'est la nuit, une nuit froide. Sourde.
Tout ce que j'entendais n'était que le bruit feutré de mes pas glacés dans la neige
Je fuyais la guerre, rêvant d'un ailleurs, d'une vie meilleure.
Silencieux, anxieux, je m'approchais d'une frontière dans l'espoir que la terreur et la

¹ Le titre n'est pas de l'auteur.

souffrance perdraient mes traces. Une fois à la frontière, le passeur me dit de jeter un dernier regard sur ma terre natale. Je m'arrêtai et regardai en arrière: tout ce que je vis n'était qu'une étendue de neige avec les empreintes de mes pas. Et de l'autre côté de la frontière, un désert semblable à une feuille de papier vierge. Sans trace aucune. Je me suis dit que l'exil serait ça, une page blanche qu'il faudrait remplir. Une étrange sensation s'empara de moi. Insondable. Je n'osais plus avancer ni reculer.

Mais il fallait partir! À peine ai-je franchi la frontière que le vide m'aspira. C'est le vertige de l'exil, murmurais-je au tréfonds de moi-même. Je n'avais plus ni ma terre sous le pied, ni ma famille dans les bras. ni mon identité dans la besace. Rien.

Depuis ce que nous apprennent les expériences d'aller et retour après un retour au pays, le vertige du départ, les impossibles retours une fois qu'on a quitté sa terre et qu'on a fait l'expérience d'un nouvel exil au retour dans le pays, les rapports entre générations sur divers continents, le vécu d'une, deux, trois générations dans les camps, les diasporas83, la situation du Kurdistan, de la Palestine, etc.? On en arrive à devoir concrétiser et approfondir les rapports entre l'exil, la liberté politique de se mouvoir en tant que privation et réappropriation de la liberté politique de se mouvoir dans les luttes sans retour dans la patrie au sens strict mais en intégrant la réalité des mouvements de population, des diasporas qui permet de repenser l'exil depuis une critique des catégories étatiques et nationales. Un abord du desexil déterritorialisé et désouverainisé, dans les espaces névralgiques du desexil, la prise en compte des liens, les mouvements nouveaux entre endroits du monde s'impose. Les travaux sur les diasporas sont un important champ de recherche. Le portable a changé les perceptions de l'exil. L'exemple des portables des femmes clandestines des Philippines au Moyen-Orient et ailleurs qui appellent leurs enfants restés au pays tout en s'occupant des enfants des classes moyennes des pays riches appelle au réalisme.

On en arrive à reconsidérer le « tort », le litige dont parle Rancière, le « droit d'avoir des droits » d'Arendt dans sa radicalité, la notion « d'égaliberté » de Balibar tout en la déterritorialisant. Les expulsés du « droit d'avoir des droits » des sans-État d'Arendt, les « sans-part » de La mésentente de Rancière, les aspirants à « l'égaliberté » sont les exilés d'aujourd'hui. Mais en quel sens? En un sens, le desexil implique de multiples formes de vivre en étant « sans-État », de la perte d'État souverain territorialisé et la recherche de nouveaux cadres politiques impliquant des transformations profondes de la subjectivation et de la liberté politique de se mouvoir et aussi l'invention de nouveaux espaces, formes politiques d'auto-organisation et de gouvernement. Les discours médicaux, policiers, humanitaires cachent le fait que l'exil est politique et la radicalité des transformations dans les tentatives de privation matérielle de la liberté de se mouvoir et son renversement en inventions multiples.

Ce n'est pas seulement de sa terre, de son pays, de la planète Terre que les pouvoirs cherchent à bannir l'exilé, mais de toute sa vie en mouvement, des liens transpolitiques qu'il a tissés, d'un rapport à un univers en mouvement. Penser la tragédie de l'exil généralisé jusqu'au bout, dépasse le cadre des catégories de l'anthropologie politique soumise aux catégories de l'économie et au système d'État et d'État-nations. Penser le desexil de l'exil repose la question d'une réappropriation de l'ontologie politique en mouvement pour pouvoir penser, non l'essence, mais les liens en mouvement, *les relations*, les rapports de l'infime des cellules de l'infiniment petit, de la terre, de la nature, entre les humains, les relations à de multiples niveaux dont l'exilé est privé et qu'il tente de se réapproprier par une multitude d'expériences de subjectivation et de « micro-politiques » nouvelles. L'exil est comme un arbre fendu par le milieu. Le desexil à de multiples frontières est le renversement de l'apartheid figé en mouvements de ré-

appropriations multiples de temporalités, d'espaces où s'exerce la liberté politique de se mouvoir.

En terme générique être exilé, on l'a vu, c'est être condamné, banni, relégué, expulsé hors de sa patrie; le mot apatride le dit bien. En termes kantien et aussi dans les discours d'émancipation, être exilé, c'est être privé du statut de « citoyensujet »⁸⁵ de la politique. Le défi est de (re)devenir citoyen sujet en inventant la liberté politique de se mouvoir dans les conditions difficiles de l'exil avec l'exigence de l'hospitalité rappelée par la solidarité. En termes politiques, à la suite d'Arendt, être exilé, c'est être privé, par la force de domination « totale », du « droit d'avoir des droits », de la liberté politique de se mouvoir, en d'autres termes, de la puissance d'agir et de penser qui est la base de la possibilité de la politique et de la philosophie. L'accent est mis sur l'expulsion philosophique et politique.

L'exilé vit toutes sortes d'épreuves, de conditions individuelles, collectives liées à des situations, des temporalités, dans des espaces très différents. Les expulsions économiques86, politiques87 se globalisent dans les transformations d'une situation économique, politique, culturelle qui se décrit dans les transformations radicales des conditions de vie et de destruction de la nature. Je ne mets pas l'accent sur la pauvreté, la précarisation, l'outil du bannissement, les victimes88, bien que ces mots puissent recouvrir des réalités matérielles concrètes. En accordant une place prépondérante à l'expulsion, l'exploitation, à la surexploitation, dans un cadre de violence « extrême » d'où résultent des expulsions, des situations de violence extrême, on en arrive à caractériser l'exil avec le souci de le situer dans les rapports de classe, de sexe, de race et humain-nature qui, eux aussi, sont en profonde transformation, en mouvement. L'expression choisie de « peuple multiple de dexilés prolétaires » est un schème possible de travail pour une telle exploration exigeant d'importants déplacements imaginaires, théoriques et politiques.

DESEXIL, QUATRIÈME ABORD: LES CATÉGORIES POLITIQUES ET PHILOSOPHIQUES DOMINANTES ÉBRANLÉES

Exil, desexil, on aura compris que ces mots ne se limitent pas au bannissement mais contiennent la longue histoire des rapports de violence dans les conquêtes, la colonisation, l'impérialisme, les « dictatures » de l'ultra-libéralisme, les destructions de l'hypercapitalisme. Les catégories politiques et philosophiques sont ébranlées. Comment le *voir* et reconsidérer la violence?

Le schème du *desexil de l'exil* n'est ni humanitaire, ni juridique, ni sécuritaire. Il n'est pas composé de concepts abstraits, figés par la violence d'État et des multinationales du désastre. Il désigne, ce qui est de l'ordre du plus général – politiquement et philosophiquement – dans les conditions matérielles d'existence immanentes, matérielles capitalistes ancrées dans l'histoire et l'espace et dans des rapports de pouvoir qualifiés par *la violence expulsive-éliminatrice-anihilatrice-de disparition globalisée*, et ils sont infléchis, déplacés par les luttes en mouvement fragmentées dans les conditions vécues par des millions de dexilés prolétaires mais bien réelles. Ils sont chargés d'une longue historicité pour des millions d'humains sur la planète Terre. Ils ne se résument pas à l'exclusion sociale, à des rapports dits « de place » dans certaines analyses sociologiques, à la domination d'une classe sur une autre. Les rapports de classe se transforment et se déplacent aussi dans le mouvement en s'articulant et se complexifiant, en portant en eux de nouvelles énigmes

L'expérience intime et collective de la violence expulsive-éliminatriceanihilatrice-de disparition globalisée, a été engagée, dans sa phase « moderne », elle a pris une ampleur insoupçonnée au tournant impérialiste du XIXe-XXe siècle89. Elle a une très longue genèse historique. Elle est caractérisée par la brutalisation, ses effets de sidération paralysante et la complexité à cette étape de la globalisation guerrière, où les populations et les territoires sont la proie de formations prédatrices, extractrices et super-agressives, avec une addition de différents agents, réseaux, institutions, machines, systèmes juridiques, instruments financiers90. La « guerre du climat », la « guerre de l'eau », le pillage des matières premières en serait une autre scène. Processus de pillage des ressources humaines, de la nature, des génocides qui ont commencé à être un instrument d'élimination systématique et radical en Namibie (génocide). Arendt montre bien que les camps, le génocide ont été inventés durant le colonialisme, que l'expulsion politique a conduit ensuite par étapes lors du nazisme, à l'extermination de masse et à une expulsion du monde (acosmie). Les politiques de disparition

aujourd'hui sont le nœud gordien à trancher pour permettre une transpolitique démocratique à l'échelle de la planète. Économie, Politique et Philosophie se rejoignent dans les énigmes de l'ébranlement de leurs bases.

L'exil est douleur, souffrance, joie, découverte à chaque fois qu'elle a lieu. L'enjeu de création des luttes dans un nouveau contexte est de dégager ce qui, dans les millions de vies multiples, hétérogènes, prend les formes de l'exil et du desexil. Le *desexil* de l'exil est un déplacement, un repositionnement, un mouvement, une lutte pratique et théorique qui débute en réfléchissant sur les transformations de l'exil. En quel sens la dialectique de la dépossession et la réappropriation, tout en concernant la liberté politique de se mouvoir, en arrive à mettre en cause les catégories d'État, d'État-nation, de sujets, de territoire, de souveraineté et même d'autonomie et de démocratie? L'impossibilité du retour, les millions de personnes déplacées, le poids des diasporas face aux États-nations fragilisés, face aux métropoles, aux nouveaux espaces, aux nouveaux cadres de la vie civique des mouvements sociaux hétérogènes, multiples, en conflit, changent la donne. La figure des disparus hante le desexil de l'exil. C'est son énigme.²

DESEXIL, CINQUIÈME ABORD: MICROPOLITIQUE APRÈS LA DESTRUCTION (TURQUIE)

Un exemple de recherche récente sur la situation de la Turquie permet de faire un pas de plus, de se déplacer, de faire la transition entre exil et desexil depuis les nouvelles situations de la liberté de se mouvoir en intégrant des nouveaux processus en cours dans des espaces névralgiques qui sont une remise en cause des cadres temporels, spatiaux et des catégories politiques et philosophiques. Un chercheur kurde exilé⁹¹ s'intéresse aussi à la création de la subjectivation dans un contexte d'exil et de violence en Turquie, comme l'a fait un autre exilé à l'autre bout du monde, Marcelo Viñar⁹². Ce qui frappe à la lecture de ces travaux, c'est le déplacement vers une philosophie politique qu'il appelle « micropolitique » dans des espaces névralgiques en mouvance, en cherchant à se libérer des catégories classiques de la philosophie politique (État, territoire, nation, souveraineté), de la philosophie cartésienne et aussi de la psychanalyse pour repenser une subjectivation « post-traumatique » dans une situation de guerre où tout retour ne

² Bozarslan Hamit, Violence, société dé-civilisation, Paris, CNRS, 2019.

semble plus être à l'ordre du jour pour des populations déplacées de force, désormais en diaspora dans les bidonvilles des métropoles. Ce chercheur aborde l'exil et le desexil en tant que création artistique d'espaces de socialisation post-traumatiques après les exils forcés, la répression sauvage, des destructions de villages, de guerre, des déplacements forcés de population, le sabotage de la paix, qui sont producteurs de sens et de résistance. Il décrit l'émergence d'une micropolitique dans les processus de subjectivation créatrice après les traumatismes de la guerre, les morts, les destructions, dans des micro-situations de vie, de singularité et leur insertion dans la vie. Il se situe dans la société kurde traumatisée par la guerre et l'exil en observant dans la création artistique en mouvement l'émergence de nouveaux espaces de subjectivation kurde, qui s'éloignent de la « patrie », des références et des perspectives d'État-nation, de nationalisme, de victimisation, de récits « Bê Welat » (sans patrie), de « sujet » et de « conscience » au sens des philosophies classiques du sujet, pour prendre en charge l'exil actif dans la création de nouveaux espaces de subjectivation déterritorialisés et indépendants du système territorialisé et souverain d'État-nation. Dans un Kurdistan turc largement vidé de sa population (3 millions de déplacés entre 1985 et aujourd'hui) par la guerre qui a rasé villes et villages, la répression, une « postmigration » du Kurdistan se développe dans des espaces de résistance, de production (Diyarbakir) dans les métropoles diasporiques (Istanbul, ailleurs en Europe et dans le monde).

En s'appuyant sur Deleuze (concepts de déterritorialisation, rhizome, révolution moléculaire, lignes de fuite) et sur Foucault (biopolitique), le chercheur développe une politique « mineure » de la culture subalterne qui se fragmente, fonctionne sans stratégie cohérente de liaison-déliaison par prolifération et dissémination. C'est « un art mineur au service de la micro-résistance contre tout exercice de pouvoir au Moyen-Orient » (p. 344) où le mouvement est inversé, le centre se périphérise et fait place à de multiples espaces en mouvement alors qu'émerge une nouvelle subalternité kurde. Un « peuple multiple » (populations chassées, réprimées, diasporas, etc.) est en devenir par le développement d'une nouvelle subjectivation post-traumatique et post-étatique nationale et souverainiste et post-sujet inspirée par les critiques de la subalternité.

Cette recherche, en provenance d'un contexte d'exil, de guerre, intéresse les approches d'exil, de desexil, de la liberté politique de se mouvoir, de diaspora et même de temps, d'espaces névralgiques politiques en création continue, de catégories, en articulant espace de subjectivation et micropolitique ou « politique mineure ».

La démarche renouvelle le regard sur le devenir des exilés kurdes et intéresse la recherche bien au-delà de la situation tragique du Kurdistan. Elle permet de considérer la situation, en se libérant d'une pensée d'État et d'État-nation, de sujets, de bien d'autres situations de violence, de déplacements forcés, de diasporas et d'exil et de desexil invisibles dès lors qu'on les aborde depuis les catégories dominantes héritées de la tradition de la pensée d'État et d'État-nation figée sur un territoire. On pense au peuple palestinien. On pense aux peuples autochtones. On pense aux exemples des zones de guerre et de conflit, de dictatures, comme la Colombie, la Palestine, la Syrie, l'Iran, l'Irak, le Tibet, Le Bangladesh, des pays africains dominés par la guerre, les cas de *faled States* dans plusieurs endroits du monde, etc.

Bien au-delà du retour, encore empreint des catégories d'une terre, d'une patrie insérée dans un système d'État et d'État-nation, le passage de l'exil au desexil XXI^e siècle prend des formes multiples d'insurrections énigmatiques en mouvement et pas forcément visibles. Pour résoudre ces énigmes, nous sommes mis au défi de les penser en intégrant l'exil et le desexil dans l'histoire et comme autant de formes positives d'appropriation de la liberté politique de se mouvoir avec un regard critique sur les formes d'État, d'État-nation, 'de territorialisation et de souverainisme, de sujet. En renversant notre regard. En nous déplaçant pour pouvoir imaginer en quoi l'exil et le desexil s'inscrivent dans un processus en mouvement dans un contexte plus large, vaste, hétérogène, complexe aujourd'hui.

Pour identifier les nouvelles énigmes posées à notre approche de l'exil et du desexil, rappelons depuis ce point d'arrivée provisoire, les deux hypothèses exploratoires au début du Programme: (1) « Dans le capitalisme contemporain, serions-nous tous des exilés? »; et celle sur le *desexil*: (2) « Dans un contexte de globalisation complexe, d'incertitude, de violence "extrême", qui est en exil aujourd'hui, pourquoi et comment? *S'arracher*

de l'exil par le desexil (résistance, luttes) du plus intime au plus collectif, comment ça se passe? »93.

En quoi la double interrogation formulée au départ de la recherche en appelle finalement, après un parcours sur l'exil et le desexil, à une desétatisation du modèle Westphalien après Hobbes et les philosophes de l'État et du contrat, à une déterritorialisation et à de nouvelles formes de souverainisme détachées du modèle autoritaire de Hobbes et d'État(-nation) westphalien – on pense aux camps, aux prisons, aux villes, aux bidonvilles des métropoles, aux diasporas, aux lieux-frontières, etc. -, des modèles de « nation », de « peuples », de « citoyen sujet », à la base des politiques d'exil et des mouvements sociaux de desexil très diversifiés qui sont des lieux d'invention de nouveaux cadres, formes d'organisation de la liberté politique de se mouvoir, de processus de subjectivation, dans les nouvelles formes d'exil et de desexil « mineures », « micro-politiques », transpolitiques, hétérogènes, multiples, conflictuelles. Les réalités complexes, en profonde transformation des cadres politiques, de l'exil et du desexil ont brisé des illusions, déplacé des rêves et des interrogations. Elles conduisent à explorer une énigme vieille de plusieurs siècles sur la pensée d'État propriétaire de la force et des territoires qui fonde la légitimité de la guerre entre États. À qui a été déléguée la liberté politique de se mouvoir pourtant nécessaire à repenser à des formes (eidos) d'auto-organisation politique.

En conclusion de cette partie, formulons deux énigmes politiques et philosophiques que l'approche du *desexil de l'exil* parvient à dégager pour continuer la réflexion.

Une des énigmes se trouve au creux des silences d'exilés et traverse le desexil en tant que mouvement pour briser la forme-État dominante, un carcan de l'exil, pris dans une pensée, un système fragilisé d'États hobbésiens et westphaliens, d'États-nation, dont la souveraineté est basée sur la force, le contrôle d'un territoire, de peuples, de populations fixées, alors que de nouvelles formes de desexil expérimentent à de multiples frontières des luttes créatrices (diasporas, villes, places, prisons, espaces aux frontières, universités libres, réseaux d'art transnationaux, etc.). Ces luttes s'affrontent à des forces de domination qui s'approprient la forme politique en la réduisant à la forme État vertical et État-nation dominant pour exercer

en toute légitimité les catégories, les dispositifs, les outils de la « violence d'État » sécuritaire tout en attaquant le cadre de l'État et de l'État-nation.

Le moindre des paradoxes est bien que les multinationales (économiques, armes, drogues, etc.) ont besoin de l'État tout en le démantelant. Est-il possible de penser, créer des *formes politiques* d'auto-organisation indispensables à l'action en intégrant le mouvement, en abandonnant une pensée d'État figée, en (re)pensant l'État en train de se recréer dans le desexil? Pouvons-nous penser sans État et (re)penser l'État? Pouvons-nous penser le lien au territoire en ne le réduisant pas à la propriété, ni au territoire quadrillé par les États? C'était une des questions de Kant, quand il réfléchissait à l'hospitalité.

Une autre énigme du desexil de l'exil, la plus redoutable peut-être dans la mesure où elle rejoint la condition humaine et la survie de la planète, est liée aux nouvelles formes *d'expulsion-anihilation-destruction-extermination-disparitions*, de guerres et leurs dispositifs, leurs outils.

L'exil, *au sens le plus général*, est un rapport politique de violence, de brutalité, de cruauté, de bannissement de l'exilé, vers un supposé destin *(fatum)* de non appartenance à la politique et de bannissement sans retour. De mort civique. L'exil en tant que rapport de domination a une longue tradition⁹⁴ de modes de violence, de brutalisation⁹⁵ qui, dans une *hubris* déchaînée, renforcée par une industrialisation de guerre « totale » exterminatrice, a conduit à des délitements illimités de la violence (pensons aux disparitions, aux génocides-féminicides-écocides, à ce qui se passe en Australie, en Syrie, avec les Rohingas, aux camps palestiniens, à l'île-prison en Australie, par exemple), avec des « effets boomerang »⁹⁶. Ces situations donnent le vertige et ébranlent la confiance que l'on peut avoir dans le genre humain et dans les systèmes de « protection » des États dits « de droit ».

Les politiques modernes des disparus transforment radicalement l'horizon des luttes de desexil de l'exil. Dans quelle mesure cette énigme que les humains partagent avec les limites de la planète invite à *changer radicalement de paradigme* pour aborder l'exil et le desexil en déplaçant l'approche politique classique en terme de *pouvoir*, vers une approche en terme *de violence et de « violence extrême »*?

NOTES

- 1 Saïd W., Reflexions on Exile, repris dans Reflexions on Exile and Other Essays, Cambridge, Harward University Press, 2002, pp. 173-186.
 - Salvayre Lydie, BW, Paris, Points-poche, 2009, p. 7.
- 3 Cité par Edward W. Said, Culture et impérialisme, Paris, Fayard, Le Monde diplomatique, 2000, p. 36.
- 4 Voir à ce propos, Winnicott D., « La crainte de l'effondrement (Breakdown) », Nouvelle revue de psychanalyse, Paris, Gallimard, 1975; Jeu et réalité, Paris, Gallimard, Folio-essais, 1975.
- 5 Dufoix Stéphane, La dispersion. Une histoire des usages du mot diaspora, Paris, Amsterdam, 2011.
- 6 Ce que je peux en dire est marqué par l'histoire des exilés du 20° siècle, guerre d'Espagne, fascisme, nazisme, guerre « mondiale », exil latino-américain, d'Algérie, de Turquie qui a été plus proche de mon expérience personnelle dont on voit les traces dans les philosophes et travailleurs intellectuels qui m'ont accompagnée. Qui n'est pas exilé, y compris dans la tradition philosophique et des sciences sociales? Cette question devient un critère épistémologie pour pouvoir s'interroger sur l'histoire et le présent. Je suis tributaire de ces sources qui, vu la globalisation de l'exil et du desexil demandent un travail d'universalisation.
- 7 Moreno Julio, Tiempo y trauma: continuidades rotas, Buenos Aires, Lugar editorial, 2010.
- 8 Voir à ce propos le magnifique film de Patricia Guzman, Nostalgia de la luz (nostalgie de la lumière), Trigon-film, 2010.
- 9 « Va-t'en, dit Dieu à Abraham. Va-t'en de la maison de ton père et tiens pour étrangers les gens de ta famille. Va-t'en de ta patrie vers le pays que je te montrerai. Sépare-toi de cette Égypte de malheur qui fait de toi un humilié. Mais sépare-toi surtout de ton Égypte intérieure, celle de tes routines et de tes préjugés, celle de tes catéchies et de tes servitudes mentales....Car vivre c'est quitter, pas d'autre issue pour l'homme... Car vivre c'est quitter père et mère et tout ce qui nous lie jusqu'à nous étrangler. Vivre c'est se quitter, c'est savoir être soi et échapper à soi, c'est savoir être soi et un autre que soi, on n'est un homme qu'à cette double condition, c'est le philosophile qui le dit, ma chérie », Salvayre Lydie, BW, Paris, Points-poche, 2009, p. 38.
 - 10 Mbolela Emmanuel, Réfugié, Vienne, Libertaria, 2017.
- 11 Behr Alexander, « Migrations/Maroc. Entre répression et autonomisation », Archipel, janvier 2019, p. 6-7.
- 12 Cortázar, Julio, « El exilio combatiente ». Discours inaugural de la *Primera Conferencia Internacional sobre el Exilio y la Solidaridad Latinoamericanas en los años 70*, Caracas-Mérida, 21-29 octobre 1979. Voir à ce propos le site http://vivianamarcelai-riart.blogspot.com/2013/04/julio-cortazar-el-exilio-combatiente.html
 - 13 Gatti Gabriel, Un mundo de víctimas. Barcelona, Anthropos Editorial, 2017.
- 14 Cortázar Julio Argentina: país de alambradas culturales. Barcelona, ed. Muchnik, 1984.
- 15 Sayad Abdelmalek, « Qu'est-ce qu'un immigré? » L'immigration ou les Paradoxes de l'altérité, Bruxelles, éd. de Boeck, 2014 (2006).

- 16 Nouss Alexis, La condition de l'exilé, Paris, Maison des Sciences de l'homme, 2015.
- 17 Jensen Silvina, « Exil et desexil dans la pensée de Julio Cortázar. De l'exil, valeur négative, au desexil, lutte contre l'enfer des disparus », Caloz-Tschopp M.Cl., Wagner V., (dir.), Vers le desexil. Démarches, questions, savoirs. Le desexil en jeu. Une expérience d'Université libre, Paris, L'Harmattan, 2019. Je remercie Silvina Jensen qui a apporté des informations historiques importantes sur le rôle de J. Cortázar, qui ont pu ainsi être consultées et circuler.
- 18 Levi Primo, Rapport sur Auschwitz, Paris, Kimé, 2005. La notion de « zone grise » a été reprise dans une recherche en science politique pour décrire et évaluer les « espaces de dérégulation sociale » partout sur la planète qui « réveillent les tambours de la guerre » et désignent la crise du système d'État-nations wesphalien. C'est une analyse transversale de cas (banlieues, villages gris en France, zones contrôlées par la criminalité organisée au Mexique, en Italie du sud, les guerrillas en Colombie, le proto-État du Haut Karabagh, la Somalie, Gaza, les mers de Chine). Voir, Minassian G., Zones grises. Quand les États perdent le contrôle, Paris, Biblis, CNRS-éd., 2011.
- 19 Voir aussi, Said Edward S., Réflexions sur l'exil et autres essais, Paris, Actes Sud, 2008.
- 20 Herrmann Irène, L'humanitaire en question, Paris, Cerf, 2018 (recherche sur le CICR).
- 21 Brauman Rony, Guerres humanitaires? Mensonges et intoxications, Paris, Textuel, 2018. L'auteur en débat aborde plusieurs thèmes que l'on retrouve dans d'autres politiques: civiliser la guerre, pervertissements de la responsabilité de protéger, opérations en lien conflictuel avec le droit, guerre de « post-vérité », c'est-à-dire pour de mauvaises raisons invoquées, rappel de l'origine du droit de la guerre qui est le droit international humanitaire (DIH) dont le CICR a le mandat de la part de l'ONU que l'on voit invoqué dans d'autres politiques, de la migration, du travail par exemple.
- 22 Le magazine *Bilan* du 5 mai 2003, a estimé que l'asile rapporte 1 milliard à l'économie privée suisse par le biais d'aides étatiques (commerce, immobilier, 4.500 emplois tous secteurs confondus à l'époque, impôts à la source). Ces faits apportent un éclairage nouveau sur la politique d'asile qui est économique, avec des retours financiers et pas seulement « humanitaires ».
 - 23 Rappelons-nous les « travailleurs-masse » du fordisme.
 - 24 Dal Lago Alessandro, Non persone, Milan, Feltrinelli, 2004.
- 25 Voir l'épisode impressionnant de la création d'un cimetière virtuel sur Internet par des exilés irakiens pour pouvoir trouver un lieu de regroupement des « dispersés » dans la diaspora d'exil, (Kachachi, I. *Dispersés*, trad. de François Zabbal, Paris, Gallimard, 2016).
- 26 Selek Pinar, *Loin de chez moi mais jusqu'où?*, Donnemarie-Dontilly, Éditions iXe, coll. « La petite iXe », 2012.
- 27 « El sujeto de la consciencia, sujeto unitario, consciente de si, de sus actos, determinaciones y conflictos (y continuo en el tiempo) es una adquisicion tardia del desarrollo e insume buena parte de la primera infancia » (Viñar, 2018, 39).
 - 28 Souleimane Omar Youssef, Le petit terroriste, Flammarion, Paris, 2018.
 - 29 Kachachi Inaam, Dispersés, Paris, Gallimard, 2016.

- 30 Fejic Goran, Mémoires déboussolés, Paris, L'Harmattan, 2018.
- 31 Tafelmacher Christophe, « Du bannissement en droit suisse : archaïsme ou modernité ? », Revue (Re)penser l'exil, no. 1, 2011, site : exil-ciph.com
- 32 Winnicott D.W., La crainte de l'effondrement et autres situations cliniques, (breakdown), Paris, Gallimard, 2001.
- 33 Rigaux François, « Le pain amer de l'exil », Revue (Re)penser l'exil, no. 1, 2001. Site : exil-ciph.com
- 34 Poglia Monica, Wyss Christine, Ebel Marianne, Girod Isabelle, « Entre douleur et courage, l'exil des mères seules de Bosnie », Revue (Re)penser l'exil, no. 1, 2001. Site: exil-ciph.com
- 35 À ce propos, voir les remarques critiques de l'humanitaire par Jacques Rancière, La Mésentente, Paris, Galilée, 1995, p. 172 et suivantes.
- 36 C'est la perspective adoptée par le Musée international de la Croix-Rouge et du Croissant-rouge à Genève dans une exposition et des activités en 2018; www.m-r-l.ch
- 37 Souleimane Omar Youssef, « l'exil ne finira pas », Caloz-Tschopp M.C., Wagner V., Vivre l'exil. Exploration de pratiques du desexil. Le desexil en jeu. Une expérience d'Université libre, Paris, L'Harmattan, 2019.
- 38 Possenti Ilaria, « L'exil comme "perte du monde" », Caloz-Tschopp M.C., Wagner V., Exil/Desexil, Histoire et globalisation. Une expérience d'Université libre, Paris, L'Harmattan, 2019.
- 39 Vermeren Hugo, « Parcours d'un réfugié politique italien au XIXe, siècle, parcours et pratiques d'un historien dans une étude de cas », Caloz-Tschopp M.C., Wagner V., Vivre L'exil. Explorer le desexil. Le désexil en jeu. Une expérience d'Université libre, Paris, L'Harmattan, 2019.
- 40 Caloz-Tschopp Marie-Claire, CIPh, Genève-Paris, « Explorer la face cachée de l'exil », Caloz-Tschopp M.C., Wagner V., Exil/Desexil, Histoire et globalisation. Le desexil en jeu. Une expérience d'Université libre. Paris. L'Harmattan. 2019.
- 41 Libero Zuppiroli Libero, physicien, Bonvillars, (Suisse), « Exilés parmi les robots des cités utopiques du monde global », Caloz-Tschopp M.C., Wagner V., Exil/Desexil, histoire et globalisation. Le desexil en jeu. Une expérience d'Université libre, Paris, L'Harmattan. 2019.
- 42 Par exemple, au Grand-Conseil de Genève, voter pour ne plus rembourser les couche-culottes des bébés dont les parents sont précarisés. Ce détail m'a été fourni par une députée qui se battait d'arrache-pied pour ne pas diminuer les droits sociaux. Voir son texte, Haller Jocelyne, « Exil, Desexil, Arrogance. Pour aller vers le desexil », Ca-loz-Tschopp M.C., Wagner V., Exil/Desexil. Vivre et explorer les pratiques de desexil. Une expérience d'Université libre, Paris, L'Harmattan, 2019.
- 43 Voir par exemple, Brisset Claire, « Un long cheminement vers la dignité », Le Monde diplomatique, décembre 2018.
- 44 Fabrèque Julien, ex-salarié, Genève, « Ce que nous devenons dans le travail ». Une expérience de recherche et d'expulsion dans la multinationale Merck Serono à Genève ». Caloz-Tschopp M.C., Wagner V., Exil/Desexil. Vivre et explorer les pratiques de desexil. Une expérience d'Université libre, Paris, L'Harmattan, 2019.

- 45 Caloz-Tschopp Marie-Claire, « Imaginer, penser le desexil dans la violence de l'exil », *Caloz-Tschopp M.C. Wagner V. (dir.)* Exil/Desexil, histoire et globalisation. Le desexil en jeu. Une expérience d'Université libre, Paris, L'Harmattan, 2019.
- 46 À ce propos, la fin de l'Aquarius annoncée le 6.12.2018 est peut-être un naufrage, mais pour être assumé par tous, il mérite d'être soumis à une critique radicale du cynisme, d'intérêts d'États sécuritaires et militaires détéritorialisés, de haines, de surexploitation de migrants et aussi de l'ambiguïté derrière les actions « humanitaires » qui ont eu lieu sur la mer Méditerranée.
- 47 Voir notamment, Brauman Rony, Penser dans l'urgence. Parcours critique de l'humanitaire, Paris, Scuil, 2006; Humanitaire, diplomatie, droits de l'homme, Paris, éd. du Cygne, 2010; Buirette Pascal, Le droit international humanitaire, Paris, La Découverte, 2019.
- 48 Voir à ce propos, Caloz-Tschopp M. Cl. L'évidence de l'asile, Paris, L'Harmattan, 2016.
- 49 Voir notamment, Ourdan Rémy, « Crise éthique à la Croix Rouge Internationale », Le Monde, 30.11, 2018.
- 50 Caloz-Tschopp M.C., Wagner V., Vers le desexil. Démarches, questions, savoirs. Le desexil en jeu. Une expérience d'Université libre, Paris, L'Harmattan, 2019 (vol. III). Plusieurs articles abordent ces questions d'un point de vue interdisciplinaire et depuis divers endroits de la planète.
- 51 Alessandra Oshiro Ceregatti, Les défis communs du mouvement social dans le monde », Caloz-Tschopp M.C., Wagner V., Exil/Desexil, Histoire et globalisation. Le desexil en jeu. Une expérience d'Université libre, Paris, L'Harmattan, 2019.
- 52 Viñar Marcelo, « Terreur politique et Exil-desexil. Ses marques subjectives, réflexions d'un psychanalyste », Caloz-Tschopp M.C., Wagner V., Exil/Desexil, Histoire et globalisation. Le desexil en jeu. Une expérience d'Université libre, Paris, L'Harmattan, 2019.
- 53 Il suffit de parler aux policiers d'aéroports pour avoir une idée plus concrète des exceptions et des tris. J'ai eu l'occasion de le faire dans le cadre d'une recherche.
- 54 Une recherche de Wanner Ph., Steiner I., annonce: « En vingt ans, l'immigration hautement qualifiée a plus que doublé en Suisse », *Le journal de l'Université de Genève*, no. 154, déc. 2018.
- 55 Ce principe a été inventé par un chercheur en droit public de l'Université de Berne, Walter Kaelin, et a été inscrit dans la Convention de l'ONU sur les réfugiés et ses protocoles additionnels.
 - 56 Voir notamment, le site Prison insider, newletter@prison-insider.com, 2018-2019.
- 57 Dans les années 1980, j'avais été amenée à calculer le prix réel d'une expulsion forcée par avion spécial de Suisse à la République démocratique du Congo, d'une famille zaïroise: 250 000 fr.s.
 - Voir les travaux d'A. Sayad et notamment, la revue Diogène no. 246-247, 2014.
- 59. Le concept de réfugié n'est pas assimilable aux concepts d'asile et de droit d'asile (Voir Caloz-Tschopp, 2016). De plus, à propos dans la grande diversité des rapports de pouvoir, d'exploitation, on pense aux passeurs et aussi à la privatisation du marché des 20 millions de réfugiés. « L'économie de marché est au cœur de la détresse humaine » (supermarchés, magasins d'équipements ménagers, structures d'habitation, gestion des

camps de Zaatari en Jordanie, de Lesbos en Grèce, de Elbeyli en Turquie, de Dadaab dans le désert du Kenia et aussi dans la gestion des camps en France, en Suisse, en Allemagne, y compris le juteux marché du contrôle des réfugiés par système biométrique, etc..). Voir notamment, le film *Réfugiés*: un marché sous influence de Nicolas Autheman et Delphine Prunaut. 2017.

- 60 En Suisse, par ex., il existe au moins 32 types de statuts pour classer les étrangers. À cette liste, il faudrait ajouter les catégories dans le domaine du travail, du chômage, des prisons, etc.
- 61 Dans la littérature postdictature certains auteurs soulignent l'élargissement de la notion d'exil et la créativité possible dans et par l'exil (Wagner, Ivekovie) en ouvrant de nouveaux possibles dans le chemin des interprétations de l'exil.
- 62 Ce mot provient de l'œuvre d'Hannah Arendt qui décrit comment le système totalitaire induit non seulement la perte de toute appartenance politique, mais la perte du rapport au monde (cosmos).
- 63 Six organisations de la « société civile » dont Amnesty International ont « tiré la sonnette d'alarme » sur le renvoi des « personnes vulnérables » qui devraient être prises en charge par la Suisse, *Communiqué de presse* 10.12.2018. De plus derrière le dispositif de « Dublin » créé il y a 10 ans à la base des expulsions vers les pays de première arrivée vers l'Union européenne se développent de nouveaux dispositifs et outils sécuritaires ne visant pas que les migrants mais l'ensemble des populations. (ex. Eurodac).
- 64 Sayad Abdelmalek, « Les coûts et les profits de l'immigration », extrait de son livre, La Double Absence, Paris, Seuil, 1999, pp. 118-124.
 - 65 Chamayou Grégoire, Les chasses à l'homme, Paris, éd. La fabrique, 2010.
 - 66 Bernardot Marc, Captures, Bellecombe-en-Bauges, éd. Croquant, 2012.
 - 67 Mezzadra S., El derecho de fuga, Buenos Aires, I.S.B.N.: 84-932555-7-7.
- 68 Changkakoti Nilima, « La nostalgie revisitée par la saudade, espace d'émergence de l'insurrection du desexil », Caloz-Tschopp M.C., Wagner V., Vers le desexil. Démarches. Questions. Savoirs. Le desexil en jeu. Une expérience d'université libre, Paris, L'Harmattan, 2019.
- 69 Cité par Cortazar Julio, Classes de literatura, Berkeley, 1980, Buenos Aires, 2015, p. 299.
- 70 Viñar Marcelo, « Terreur politique et exil-desexil », Caloz-Tschopp M.C., Wagner V., Exil/Desexil, *Histoire et Globalisation. Le desexil en jeu. Une expérience d'Université libre*, Paris, L'Harmattan, 2019.
- 71 « Puisque la terreur avance à pas feutrés, en excluant définitivement toute représentation d'un autre état possible, toute idée d'opposition, elle est dans un certain sens plus fatable qu'une privation de liberté déclarée et reconnaissable comme telle ».

Anders Günther, L'Obsolescence de l'homme, Paris, Evrea/Encyclopédie des nuisances, 2002, p. 227.

72 Antelme Robert, *L'espèce humaine*, Paris, Gallimard, 1978. Voir aussi, Stewart Sidney, Mémoire de l'inhumain. Du trauma à la créativité, Paris, éd. Campagne première, 2002 (expérience d'un jeune combattant de la guerre du Pacifique, prisonnier dans des camps japonais). Il a écrit aussi: « Nous sommes restés des hommes », intégré en partie dans ce livre.

- 73 Viñar Marcelo, Experiencias psicoanaliticas en la actualidad sociocultural. Como no cambia un mundo que cambia, Buenos Aires, éd. Noveduc, 2018 (chapitre IV).
- 74 Voir aussi, Viñar M & M, Exil et torture, Paris, Denoël, 1989. Des Chapitres de ce livre sont réédités dans la dernière Revue en ligne (Re)penser l'exil disponible en 2019 sur le site: exil-ciph.com
- 75 Un exemple emblématique du retour pour l'univers latino-américain. Un tango de Carlos Gardel (1935), repris dans deux films, *Tangos. El exilio de Gardel*, de Fernando E. Solanas, en Argentine, *Volver*, d'Almadovar (2006) en Espagne évoquent le thème du retour.
- « Yo adivino el parpadeo de las luces que a lo lejos van marcando mi retorno... Son las mismas que alumbraron con sus pálidos reflejos hondas horas de dolor.. Y aunque no quise el regreso, siempre se vuelve al primer amor.. La vieja calle donde el eco dijo tuya es su vida, tuyo es su querer, bajo el burlón mirar de las estrellas que con indiferencia hoy me ven volver... Volver... con la frente marchita, las nieves del tiempo blanquearon mi sien... Sentir... que es un soplo la vida, que veinte años no es nada, que febril la mirada, errante en las sombras, te busca y te nombra. Vivir... con el alma aferrada a un dulce recuerdo que lloro otra vez... Tengo miedo del encuentro con el pasado que vuelve a enfrentarse con mi vida... Tengo miedo de las noches que pobladas de recuerdos encadenan mi soñar... Pero el viajero que huye tarde o temprano detiene su andar... Y aunque el olvido, que todo destruye, haya matado mi vieja ilusión, guardo escondida una esperanza humilde que es toda la fortuna de mi corazón » Texte de la chanson de Carlos Gardel.
- 76 alors que le sociologue algérien A. Sayad (2014) a montré combien les mouvements des é-in-migrants étaient bien plus complexes et ne pouvaient être décrits par une telle philosophie de l'histoire mécanique de simple aller-retour.
- 77 On peut citer entre autres, Benedetti Mario, El desexilio y otras conjeturas, Buenos Aires, ed. Nueva imagen, 1985; Viento de exilio, Buenos Aires, Pagina 12, 2012; Primavera con una esquina rota, Barcelona, Debolsillo, 2015; Qui ne nous peut juger, Paris, Autrement, 2016.
 - 78 Je remercie Valeria Wagner pour cette précision bienvenue.
- 79 En 1986, en participant à une rencontre d'exilés chiliens à Rio Gallegos (frontière Argentine-Chili) exigeant le droit au retour par la suppression de la fameuse liste d'interdiction d'entrée et d'exercice de la citoyenneté de Chiliens exilés, à la frontière argentine, j'avais été marquée par l'évidence et la puissance de la revendication du droit au retour d'exilés chiliens rencontrant des travailleurs des chemins de fer solidaires qui avaient fait de longues heures avec leur locomotive pour rencontrer dans la nuit des camarades exilés et par le refus de la dictature à reconsidérer la levée de la mesure d'exil à des exilés, considérés comme des ennemis bannis à vie, à défaut d'avoir pu être liquidés par la répression.
- 80 « Toute personne a le droit de quitter tout pays, y compris le sien, et de revenir dans son pays ».
- 81 Ainsi par exemple, le droit au retour sur des territoires confisqués par l'État d'Israël a été avancé par les réfugiés palestiniens. Elle est reprise aujourd'hui par le gouvernement américain qui fait partie d'un changement stratégique majeur face à l'État d'Israël et au peuple palestinien (coupure de financement). L'UNRAWA, agence de l'ONU, compte selon ses critères 5,3 millions de Palestiniens vivant en Jordanie, Liban, Syrie, Cisjor-

- danie, Gaza. Le gouvernement américain et la présidence israélienne veulent réduire à 500 000 Palestiniens pouvant prétendre au droit au retour.
- 82 Les fameuses politiques du retour forcé quand les pays européens, tout en niant être des pays d'immigration, ont mis en place des incitations au retour pour les travailleurs migrant.e.s.
- 83 Caloz-Tschopp Marie-Claire, « Scientific Diasporas, Migration, Development. À Perspective from Philosophy and Politica Theory », in Tejada Gabriela, Bolay Jean-Claude (eds), *Scientific Diasporas as Development Partners*, Berne, Peter Lang, 2010, p. 3-21. Version française: http://cooperation.epfl.ch/ScientificDiaspoarasNetwork.
 - 84 Voir à ce propos les travaux sur le « care » et sa place dans le système globalisé.
- 85 Balibar Étienne, Citoyen sujet et autres essais d'anthropologie philosophique, Paris, PUF, 2011.
- 86 Sassen Saskia, Expulsions. Brutalité et complexité dans l'économie globale, Paris, Gallimard. 2016.
- 87 Soysüren Ibrahim, L'expulsion des étrangers en France, en Suisse, en Turquie, Neuchâtel, éd. Alphil, 2018.
- 88 Un cxilé chilien, distingue en 2013, les victimes et les sujets de l'exil. Voir Santana Ariel, « Victimes de l'exil ou sujets de l'exil », revue en ligne, *(Re)penser l'exil* no. 3, 2013. Voir site: exil-ciph.com
- 89 Voir notamment, Arendt Hannah, « Rosa Luxemburg 1871-1919 », Vies politiques, Paris Tel-Gallimard, 1974, pp. 42-69.
 - 90 Sassen Saskia, Expulsions, Paris, Gallimard, 2014.
- 91 Sustam Engin, Art et subalternité kurde. L'émergence d'un espace de production subjective et créative entre violence et résistance en Turquie, Paris, l'Harmattan, 2016.
- 92 Viñar Marcelo, Experiencias psicoanaliticas en la actualidad sociocultural. Como no cambia un mundo que cambia, Buenos Aires, éd. Noveduc, 2018.
- 93 Cf. la "Communication-Invitation" du 15 avril 2017 concernant le Colloque "Desexil, l'émancipation en acte" (Genève, 31 mai-3 juin 2017), http://exil-ciph.com/wp-content/uploads/2015/09/COM INVITge F15417.pdf.
- 94 Sans remonter au-delà de la « modernité capitaliste » avec la domination européenne déjà globalisée, on peut se rappeler les premières marques des guerres d'anéantissement du XX° siècle au XIX° siècle avec la guerre de la Triple-Alliance (1865-1870) au Paraguay, la guerre de sécession, la guerre des Boers, celle de Namibie où ont été inventés les camps et pratiqué un des deux génocides avant la guerre de 1914-1918.
- 95 Les historiens des XIXe-XXe siècle, nous apprennent l'importance du passage décivilisationnel de domination de l'adversaire pour l'éloigner du pouvoir, à l'instauration d'un pouvoir de mort de masse, avec la primauté du militaire sur le politique, qui en changeant de nature, en devenant un pouvoir « d'extermination de masse », avec pour l'Europe, après le ravage des guerres napoléoniennes, qui de limité, devient sans mesure, sans limite comme le décrit Clausewitz, puis le tournant de la guerre de 1914-1918 qui a été une guerre « totale » (Horne 2010) précédée par deux génocides (Namibie et Arméniens en Turquie). La guerre « totale » devient alors la référence d'une industrie de la guerre à large échelle, avec ses « ingénieurs de guerre » remplaçant les officiers, les massacres, les bombardements planifiés, la non distinction entre soldats et population civile. Ce qui est lisible notamment dans la transformation du langage des combattants, des dirigeants, de

la presse, etc. (ex. matériel humain, dégénérés, races et sous-races, etc.). « Le XXº siècle est une machine à liquider permanente », écrit un écrivain qui a survécu à Auschwitz (Kertész I., *Un autre, chronique d'une métamorphose*, Arles, Actes Sud), 1999, p. 88.

96 La description par Luxemburg de la brutalisation impériale dans les colonies qui a « transpiré » sur les pays colonisateurs et transformé les institutions, les dispositifs, les régimes politiques, les lois, en Europe même, puis, en s'opposant avec quelques-uns, à la guerre de 1914-1918 (ce qui l'a amené en prison pour la durée de la guerre), en parlant de « obéissance de cadavres » exigée aux soldats, a élargi les références à l'impérialisme et à la colonisation tout en situant l'Europe dans des rapports de pouvoir impériaux dans le monde (Caloz-Tschopp, M.-C.), « Rosa Luxemburg : la découverte de l'effet boomerang de l'impérialisme et la liberté », Caloz-Tschopp, M.-C., Felli R., Chollet A. (co-dir), Rosa Luxembourg, Antonio Gramsci, Actuels, Paris, Kimé, 2018, pp. 103-139.



2. AGIR LIBRES, AUTONOMES, ENTRE ÉGAUX

« Nous utilisons ces termes, comme un cheval qui galope utilise des plages du sol; ce ne sont pas ces plages, c'est le galop qui importe. Qu'il y ait sol et traces, est condition et conséquence de la course; mais c'est la course que nous voudrions saisir. À partir des traces des sabots, on peut éventuellement reconstituer la direction du cheval, peutêtre se faire une idée de sa vitesse et du poids du cavalier; non pas savoir qui était celui-ci, ce qu'il avait dans la tête et s'il courait vers son amour ou vers sa mort »².

Résumé: dans cette partie, la réflexion sur *l'agir libre et autonome entre égaux*, s'inscrit dans le projet d'Université libre. Elle implique de prendre le droit de fuite, la ruse et la création comme des formes de l'agir libre. Elle s'effectue en cinq moments dans un parcours qui passe de l'interrogation (comment agir libres et autonomes?), la présentation d'une « stratégie », en passant en revue des positions de pratiques de philosophes (Rancière et Marx) tout en présentant des questions sur le langage et la pensée. Dans un *quatrième temps*, je m'interroge sur la création de concepts en mouvement avec Deleuze, *qu'est-ce que je fais quand je fais de la philosophie?* en terminant par la présentation de cinq questionnements philosophiques.

INTRODUCTION

Plus que la plage où il fait bon se balader en ramassant des coquillages tout en admirant les mouvements de la mer, c'est le galop du cheval et son cavalier qui importe, nous apprend Castoriadis en ouvrant sa réflexion philosophique critique par *La découverte de l'imagination* et dans l'ensemble

de sa démarche depuis ses textes politiques dans Socialisme ou Barbarie, son essai L'institution imaginaire de la société, à ses travaux sur La création humaine.

Magnifique image du cavalier résolu³ sur un cheval au galop face à l'immensité de la mer. On peut imaginer une cavalière. Porter le regard sur le mouvement du galop invite à dégager une stratégie de connaissance, de pensée, d'action qui soit de l'ordre du droit de fuite, de la ruse, de la création. Fuir pour ne pas augmenter la violence, être pris dans les spirales de la violence qui n'a pas la même matérialité en Colombie, en Afghanistan, en Syrie ou en Suisse⁴. Ruser, éviter l'appropriation, la chute du cheval, la mort. Galoper, fuir, ruser, agir, créer.

Le mouvement est donné. Il est question ici d'agir libre. Agir autonomes. Agir libres et autonomes entre égaux. En prenant acte du fait de la chasse, notion anthropologique qui concerne aussi les animaux en faisant sauter la barrière entre animaux et humains, il s'agit d'interroger des positions de fuite, de ruse, de création dans des pratiques, dont les pratiques philosophiques pour s'approprier la liberté politique de se mouvoir.

Le mouvement s'inscrit dans un projet d'Université Libre.

En peu de mots, *le but* des constructions de positions d'étonnement, d'autonomisation *dans l'agir libre par la fuite, la ruse, la création* est de sortir de la pensée unique imposée par l'hypercapitalisme, d'identifier des ambiguïtés⁵, les formes les plus insidieuses du déterminisme et de combattre les attaques de l'activité critique et créatrice de l'imagination, de la pensée dans les pratiques de recherche d'une alternative au capitalisme.

Point de départ: désir de vie, désir de liberté, désir de liberté politique. L'embarras peut se résumer ainsi pour les artisans philosophes: « ça pense, comme ça respire, comme ça vit », c'est une des formes indispensable de la vie en société, mais comment *je* pense, *nous* pensons en élaborant quelles questions, quelles positions, quelles méthodes dans la pratique philosophique confrontée à la violence « extrême » et avec qui « philosopher », comment, dans quels buts? Par ailleurs, pour reprendre ici une formule d'Isabelle Garo⁷ décrivant les démarches de Foucault, Deleuze, Althusser, Marx, dans le rapport entre politique et philosophie, comment la pratique politique, l'histoire est forcément *dans* la philosophie, j'ajouterai *contre*,

en insurrection face à des pratiques dans la philosophie institutionnalisée et *avec* les pratiques philosophiques qui ne se limitent de loin pas aux institutions et aux corpus académiques institutionnalisés? Observer les pratiques, les chercheurs, les textes légitimes ou alors bannis, expulsés du champ institutionnel est très intéressant sur ce point. Autres questions. Comment faut-il entendre le mot « stratégie »? En quoi cela implique un choix « stratégique »? Dans le lieu des frontières multiples et mouvantes, les embarras et apories sont nombreuses. Les énigmes passionnantes.

Les questions « d'agir libre », « d'agir libres et autonomes en égaux », est une question théorique et pratique inscrite dans l'histoire et les rapports sociaux d'appropriation (des biens, des capitaux, des humains, des idées). Le processus complexe d'expulsion qui prend des dimensions inédites dans l'hypercapitalisme, la colère ou alors la désertion sont des indicateurs importants pour situer leur place, leurs rapports et les conflits. Une fois que certaines questions réussissent à être posées, il n'est plus question de nier les embarras ou alors de les formuler de la même manière. Et cela d'autant plus quand ce sont des questions de vie et de mort, de destruction individuelle ou de masse.

Dans les rapports d'apartheid d'appropriation ou de rejet, la tendance à installer des systèmes d'état d'exception mettant en cause les libertés et la sûreté⁹ – où les réfugiés et les migrants se trouvent en première ligne¹⁰ –, dans l'hypercapitalisme globalisé¹¹, avec les transformations de la guerre, on peut postuler que la *liberté politique de se mouvoir*, est ce qui est le plus combattu, sanctionné aujourd'hui chez chacun, les réfugiés, les migrants, les déportés, les travailleurs, les clandestins, les citoyens, les chercheurs, etc., chaque humain exilé de la société instituée, du monde en butte à toutes sortes de formes d'expulsions de soi, de la politique et du monde.

Pour le *voir*, il s'agit de repérer les situations, les faits, les colères, les autocensures, les positions en mouvement et les embarras, les ambiguïtés qui traversent les pratiques, dont les pratiques philosophiques. S'interroger sur les déviations, les dénis, les ambiguïtés, les silences. Ne pas se laisser distraire. Ne pas se laisser emporter par le découragement, la précarisation, les vagues de haine. Ne pas se laisser envahir par la rage, la désespérance devant la violence d'État et des multinationales froide, bureaucratique. Ne pas se tromper. Le galop n'est pas celui de chevaliers de l'apocalypse, mais

d'héroïnes, de héros ordinaires en desexil, souvent invisibles qui luttent au galop ou pas à pas au quotidien, en prenant le risque incalculable, vital, d'agir, de poursuivre des trajectoires à risque, de construire des refuges de protection, de défendre leurs droits, pour récupérer, protéger, durer, créer dans les luttes.

Ils luttent, par exemple, dans la marche mondiale des femmes, les révoltes dans les banlieues des grandes métropoles, des jeunes pour le climat, le mouvement des gilets jaunes en France¹² pour le pouvoir d'achat, les nécessités matérielles, l'escalade de la force guerrière, de la violence d'État¹³ face à une puissance d'agir hétéroclyte sans médiation. Ils luttent surtout survivre, sortir de l'invisibilité et « être écoutés ». On peut entendre dans le sous-sol des mots qu'ils expriment, l'angoisse d'être hapés par la violence « extrême » qui tue, détruit, le désir d'une réappropriation de leur vie, de la politique, de leur pensée autonome. Le débat autour du climat, du RIC le montre. On répond aux gilets jaunes « troisième Chambre ». République et Démocratie de la représentation mais pas démocratie directe sous des formes renouvelées de conseils par exemple. Les débats sont un outil intéressant pour « écouter », mais les mesures à prendre proposées sontelles « écoutées » et prises en compte? « Les gilets jaunes sont au cœur de ces contradictions insupportables » écrit un ami. Oui en France en partie. Et ailleurs? Comment se décentrer et enrichir nos visions, nos références? Comment penser ce qui traverse tous ces courroux, toutes ces clameurs?

Écoutons d'autres « desexilés prolétaires » du « peuple multiple, hétérogène en conflit ». Ils luttent pour survivre contre la misère (banlieues d'Argentine, de Paris, de Bogota, de New Dehli, de Tokyo, par exemple), contre le gaspillage¹⁴, pour le recyclage des déchets, le climat, contre la fonte des glaciers, contre la construction de barrages dévastateurs, contre le viol des femmes tuées aux frontières et dans nos appartements... Paysans sans Terre assassinés lors d'occupations collectives de terres au Brésil¹⁵. Grève générale de 200 millions de travailleurs en Inde. Manifestations d'étudiants en Suisse. Sur la pancarte d'une étudiante on pouvait lire « Et toi petit qu'est-ce que tu veux être plus tard? – Vivante ».

Liberté politique de se mouvoir au galop, pas à pas au ralenti, durer...

Dans un temps d'urgence, d'incertitude et d'ambiguïté¹⁶, c'est le mouvement positif de la course du cheval, qui hume l'odeur de la mer, aux côtés

des pas du promeneur-rêveur qu'il faut tenter de saisir, d'imaginer, de penser, en développant une politique et une philosophie du *droit de fuite*, *de ruse, de création* positives pour s'auto-protéger, dévier, desescalader la violence, éviter des pièges « populistes-identitaires », la bascule dans la haine froide, mécanique, à distance¹⁷ dans les gestes matériels des milliers, millions d'individus qui appliquent des politiques absurdes¹⁸ en banalisant la violence. Participer ainsi au dégagement de la rage, de la colère populaire, à la traduction du courroux en puissance d'agir politique sur un terrain politique général: *se desexiler de l'exil*.

Dans ce qui pourrait s'apparenter à la fois au galop et à la promenade d'endurance en construisant des refuges, des réseaux dans les parcours de migrants de l'autre côté de la méditerranée, en construisant des barrages sur les routes, en faisant des procès (Monsanto) sont autant d'exemples de formes d'action résumées en quelques mots : « agir libre, fuir, ruser, créer, penser ».

Pourquoi à certains moments de la vie, *imaginer, penser, parler, tenir, durer, inventer,* comme on dit, alors que la violence d'État, de multinationales, rôde aux extrêmes, est infligée aux corps de femmes, d'enfants, d'hommes dans l'ombre ou à visage découvert? Elle est insupportable pour les solidaires quand ils en font le constat en défendant les droits d'un requérant¹⁹ et on sait si peu ce qu'elle fait aux exilés. On soupçonne qu'elle revient en boomerang, se diffuse partout dans le monde, dans les générations futures. Héritage piégé. Jusqu'à quelles limites? Pourquoi le cynisme, l'hypocrisie, ce qu'Arendt a appelé avec une formule en débat « la banalité du mal » – Eichmann « ne pensait pas » – qui accompagne l'ambiguïté autoritariste dans les luttes dites « antiterroristes »²⁰ qui légitime les outils de l'état d'exception et les expulsions? Le mensonge politique, devient insupportable. On mesure l'impuissance, la difficulté des luttes.

Pourquoi Angela Merkel a accueilli 1 200 000 millions de réfugiés, quand la France, la Suisse en accueillaient quelques petites dizaines de milliers alors même que les populations européennes sont ouvertes à une répartition équitable des réfugiés qui arrivent de zones de guerre en Europe²¹. Pourquoi, en 2019, le dispositif « Dublin »²² est toujours en vigueur après 10 ans, alors qu'il a été dénoncé par certains chefs de gouvernement (Merkel), qu'il est inefficace, provoque des morts, des drames, des

violations répétées des droits de l'homme? Pourquoi les dispositifs, outils, sont encastrés dans les logiques de contrôle? Pourquoi certains principes juridiques, ayant trait à la liberté politique de se mouvoir, sont-ils énoncés sous la forme d'injonctions négatives (ex. le principe de non refoulement²³ dans le droit d'asile), pourquoi les principes positifs manquent, les lacunes du droit sont béantes en matière de politiques migratoires et d'asile, et s'approfondissent dans les droits fondamentaux de tous sur la planète (vie, se nourrir, travailler, se loger, se former, vieillir, etc.)?

Agir, c'est tout simplement savoir que nous pouvons agir bien au-delà de ce qui est imaginable au premier abord.

Agir, c'est tout simplement penser va bien au-delà des discours immédiats dominants.

Pourquoi, la liberté politique de se mouvoir, est si souvent enfouie, perdue ou alors oubliée en chemin? En quoi cette question concerne la pratique politique et philosophique?

Pourquoi est-il difficile d'imaginer, de penser que l'autonomie consiste en la création de la liberté politique de se mouvoir, pratique, matérielle, immanente de la politique?

Au premier abord, trop d'arbres cachent la forêt. L'apparente accélération de la vitesse cache le mouvement. L'oubli de l'histoire hypothèque le travail de mémoire. Alors que la multitude des espaces publics en création, des refuges de tous ordres le montre²⁴. Difficile d'agir, de penser librement. Difficile de se mouvoir pour exercer sa propre liberté politique. En constatant les confusions, les résistances à penser, à agir librement, il semblerait que l'objet lui-même soit une aporie. Que l'objet à peine entrevu, échappe de nos mains. La position choisie dans l'essai postule qu'il est possible de formuler un embarras, de déplacer une aporie, pour la transformer en énigme.

Pour (re)découvrir la valeur d'une richesse, échapper à des pièges, des enfermements, postulons qu'une stratégie libre, autonome entre égaux consiste à pratiquer le droit de fuite, la ruse, la pensée active, imaginative en se déplaçant, en traversant les frontières de l'apartheid généralisé, dans l'ensemble des pratiques, y compris dans la recherche philosophique.

Au départ, nous avons postulé qu'il était indispensable d'inventer un nouveau paradigme pour penser la migration puis de « repenser l'exil » en se déplaçant pour échapper aux pièges tendus depuis de longues années. Il est évident, que l'approche choisie pour aborder l'exil, depuis le *desexil de l'exil* à la fois philosophique, pédagogique, politique bouscule les conceptions de l'exil héritées de la très riche tradition dans la planète entière. Mais pouvons-nous l'éviter?

Postulons aussi que l'imagination en lien à la compréhension, au jugement, dont nous parle Arendt, l'imagination radicale, dont nous parle Castoriadis, est une puissance, que la curiosité est une valeur partagée et que la pluralité d'approches et possible en étant attentifs à la polysémie des approches, des interprétations et qu'elle peut être un apport à débattre.

1 AGIR DANS LA VIOLENCE « EXTRÊME »: DROIT DE FUITE, RUSE, CRÉATION

La puissance d'agir est étroitement contrainte dans les rapports de pouvoir d'expulsion, d'exploitation, de surexploitation, qui peuvent être qualifiés par la violence allant aux extrêmes. Dans un tel contexte, qui fuit quoi, et pourquoi fuir, se demande-t-on? Certaines interprétations, des « lignes de fuite » de Deleuze, induisent qu'elles seraient antipolitiques, alors qu'on peut penser qu'elles sont une stratégie « pour un autre monde des possibles » à son époque. On doit regretter des lectures dépolitisantes d'œuvres philosophiques et en appeler à des lectures renouvelées, transpolitiques. En observant la matérialité concrète des atteintes à la liberté politique de se mouvoir, on bute très vite sur la violence, les atteintes des corps, la sauvegarde de la vie. Loin d'être une désertion antipolitique, le droit de fuite est une autoprotection. Ne pas être broyé, tuer ou mourir misérablement. Fuir la mort sous toutes ses formes. Ne pas l'induire non plus.

L'agir du droit de fuite n'est pas une désertion de la politique, elle est une « stratégie » pour se réapproprier la politique, se réapproprier et défendre sa vie. Cela est un fait individuel et de masse. C'est ainsi que quand un politologue, Sandro Messadra, parle de « droit de fuite » ²⁵, il inscrit la

fuite dans la sphère politique de l'État, des droits. Le droit de fuite est un double refus: refus d'être victime, refus d'être martyr.

La fuite transformée en droit de fuite est un mode d'action appris de tous les captifs²⁶, des esclaves des marronnages, des migrants, des invisibles, des clandestins, dans les luttes qui dessinent des « lignes de fuite »²⁷, des conditions imaginaires et matérielles de survie et de vie. Elle est accompagnée par la ruse quand on est en situation de devoir affronter la violence (on pense à Ulysse face au Centaure), éviter ses effets boomerang dont parle Rosa Luxemburg. Dans l'incertitude et la complexité des situations, une telle pratique invite à travailler l'ambiguïté face à la violence, refuser une approche « utilitariste » de la violence (on ne fait pas d'omelette sans casser des œufs), ne plus dénier ou banaliser la violence destructrice, qui est une forme de déni de la tragédie de la mortalité individuelle et de masse. On verra plus loin ce que dit Achille à Ulysse et ce que disent Arendt sur le rapport entre violence et révolution et Balibar sur la violence extrême.

La violence destructrice de l'hypercapitalisme globalisé, déjà présente dans l'esclavage, *la fuite faisant suite à la chasse*²⁸, sous toutes sortes de formes (dans les conditions de vie et de violence, d'absence de futur, le travail, d'éducation, de refus de consommation, d'abstention politique, d'auto-protection, de grèves, de désobéissance civile²⁹, etc.) prend des formes inimaginables, exponentielles en devenant une condition matérielle de vie de millions d'individus³⁰ qui influe sur le mode d'action politique de *desexil de l'exil* de plus en plus large sur la planète.

La violence n'est pas un choix. Elle est là. Y compris en nous-même. Il faut y faire face. Ne pas se laisser tuer à petits feux ou brutalement. Ne pas la retourner comme un boomerang. L'arme a des trajectoires imprévisibles, on l'a vu avec Rosa Luxemburg. Exercer un *droit de tuer* contenu du côté des dominés dans le droit d'auto-défense et du côté des dominants à l'œuvre dans les dispositifs et outils d'État, dans la torture, les politiques d'expulsions forcé, les politiques de disparitions, peut-il se traiter sur des bases « utilitaristes »? Le résultat est improbable, le plus souvent c'est la spirale de la violence, la répression et la mort avec des effets incalculables, la violence ayant tendance à devenir « extrême ».

Fuir. Ruser. *Droit de fuite. Droit de ruse.* Le droit de *fuite* implique de déplacer la violence par *la ruse* face aux tranformations de la guerre et de

la violence du pouvoir allant potentiellement ou matériellement aux extrêmes, devenant illimitée. L'aporie du droit de tuer implique au niveau théorique de continuer les recherches sur les transformations de la guerre moderne, sur la violence révolutionnaire, sur la guerre civile, sur les passions de cruauté. Au niveau pratique, dans les situations concrètes, cela implique le dépassement d'une vision utilitariste de la violence, et la possibilité/impossibilité de transformation politique de la force en puissance d'action, en politique d'anti-violence et de civilité. C'est ce que propose Balibar, qui est discuté dans l'essai. Qu'est-ce que cela implique en terme d'auto-défense ou alors lors d'affrontements directs avec les agents économiques dans le travail, la police, l'armée, lorsque règne l'état d'urgence?

La ruse active n'est pas un thème majeur dans l'histoire de la philosophie, ni même dans la stratégie militaire³¹. La ruse c'est la *mètis* des anciens Grecs³². La ruse, en tant qu'agir, c'est Ulysse répondant au Cyclope qui lui demande: — « Qui es-tu? » et qui répond: « Je ne suis personne » et, en s'accrochant aux longs poils des moutons, avec ses camarades, il a réussi à fuir de la caverne en attaquant le Cyclope en lui crevant son unique œil. Il retourne ainsi le pouvoir démesuré de la force du Cyclope en rusant pour sortir de la caverne avec ses camarades et en rendant aveugle le Cyclope. La métaphore mérite d'être méditée en pensant aussi à Œdipe à Colonne, devenu aveugle lui aussi.

Devant la violence, la violence d'État, des multinationales, de l'hypercapitalisme, le premier mouvement est de la renvoyer en boomerang pour s'en protéger, ce qui est illusoire. Arendt raconte l'histoire de ces chevaliers qui galopent sur la glace en ignorant l'abîme sous les sabots de leurs chevaux lorsqu'elle réfléchit aux liens entre violence et révolution³³.

Pour réorienter la colère³⁴, ne pas renforcer l'effet boomerang dont nous parle Rosa Luxemburg, ne pas déclencher l'avalanche meurtrière, pour s'auto-protéger, il est préférable d'exercer le droit de fuite, de ruser... Le problème alors n'est plus seulement de céder à l'utilitarisme, de consentir aux compromis ambigus, d'avaler les mensonges des politiques simplistes comme des couleuvres (brandir le chiffon rouge de l'extrême-droite pour imposer l'ultra-libéralisme), de se réarmer pour ne pas être sans défense comme les esclaves, les femmes, les clandestins, les prolétaires, mais de nous déplacer, d'inventer des multiples formes du droit de fuite que pra-

tiquent les migrants et d'autres, de trouver des « lignes de fuite » nous dit Guattari. Quelles armes ne sont pas aujourd'hui destructrices alors que les politiques dites de dissuasion, de lutte « antiterroriste » en fait d'instauration d'état d'exception montrent leurs limites et leurs dangers?

Le mouvement dévastateur est là et nos armes, nos solutions traditionnelles héritées des luttes, des révolutions ne marchent plus, se retournent contre nous. Une philosophie de la violence aujourd'hui³⁵, comme toute philosophie implique non seulement de se réapproprier les corps, les outils et les armes³⁶ mais de se réapproprier la puissance politique d'autonomie dans sa radicalité, (on peut comprendre ainsi Paola Tabet quand elle parle de « mains »), pour échapper, ne pas se laisser prendre au piège du boomerang, de retourner la violence par la redécouverte de la politique.

La sécurité indispensable à la vie, par « l'auto-défense » politique dans les rapports de classe, de sexe³⁷, contient une aporie. C'est le fait historique de la « convertibilité-inconvertibilité » de la violence qui est devenue destructrice et imprévisible depuis la modernité et l'esclavage, depuis la modernité et Napoléon, nous apprend Clausewitz. C'est une question politique, philosophique redoutable qui met à plat nos catégories et nos moyens.

La liberté politique de se mouvoir ne peut se satisfaire d'une philosophie et d'une politique utilitariste de la violence dans l'auto-défense.

La démarche « stratégique » politique et philosophique de l'exil, du desexil, du desexil de l'exil³⁸ en rapport à la citoyenneté, a émergé à tâtons dans une longue pratique, d'observation, d'analyse des terrains des politiques migratoires et du droit d'asile, des dilemmes des professionnels du service publics, des pratiques de citoyens soumis à la violence, des actions des lanceurs d'alerte, et aussi en constatant l'usure, le délit de solidarité, renversé en droit avec la redécouverte du principe constitutionnel de « fraternité » (La Roya). Alors que le droit est réformé en France, ce « délit » se développe ailleurs. Ces lieux sont autant de lieux-symptômes de crispations. Quelque chose de plus profond est enfoui, attaqué. Qui peine à émerger dans la conscience politique qu'il s'agit d'identifier, d'élaborer théoriquement et politiquement pour ouvrir l'horizon.

En m'inscrivant dans les pas, les travaux de Morrison, Douglass, Castoriadis, Arendt³⁹, Marx⁴⁰, Foucault, Guillaumin, Mathieu, Sayad, Rigaux,

Tosel, Balibar, et de beaucoup d'autres qu'il m'est impossible de citer ici, j'ai choisi pour une part une méthode de réflexion de *territorialisation-dé-téritorialisation* empruntée à Deleuze & Guattari⁴¹, de *ligne de fuite* empruntée à Guattari⁴² combinant des ancrages, l'analyse de dispositifs et d'outils de violence avec Foucault, des déplacements, avec des altérations, des transformations, des turbulences, des recherches de lignes de fuite, des ruses pour agir, créer. Les nouvelles qualifications de notions, d'activités, de thèmes (ex. exil, desexil, peuple des exilés prolétaires) en sont des traces dans des mots pour parler de nouvelles pratiques.

Pour réfléchir en termes politiques et philosophiques, j'ai commencé par poser l'exil comme une forme (eidos) pouvant contenir la complexité d'un fait hétérogène de masse sur la planète, ce qui implique d'élargir la notion d'exil à un ensemble diversifié de nouvelles situations d'expulsions. Aujourd'hui, le bannissement, l'apatridie sont amplifiés par des processus d'expulsions inscrits dans des politiques économiques, politiques de violence expulsives, exterminatrice, destructrice, anihilisatrices. Il en résulte le besoin de mots, de concepts déplacés, élargis, enrichis, en mouvement pour pouvoir imaginer, voir, comprendre les faits, le pouvoir, la violence « extrême » autrement et s'interroger sur leur sens. Ne pas dénier ce qui se passe.

Dans les luttes, l'enjeu est de repérer la transversalité de l'exil et des « droits d'avoir des droits », « les humains superflus » (Arendt), s'articulant à des schèmes d'équivalence de liberté politique de se mouvoir, d'(in) égalité d'hospitalité, de sororité/fraternité, de solidarité transversales entre des acteurs dans des actions multiples, hétérogènes.

En d'autres termes, le double enjeu est de disposer d'une *forme (eidos) générale* du devenir assez large et souple pour observer, analyser des *rap- ports de pouvoir de domination globalisés* et de développer une approche stratégique d'action, critique de l'évolution des politiques de migration et du droit d'asile en Europe, tout en les prenant comme symptômes de transformations transversales plus générales en cours dans l'ensemble des politiques de l'hypercapitalisme sur la planète. Ce qui exige d'élargir, de déplacer l'observation et nos outils. En quoi les logiques fondamentales de ces politiques renvoient à des difficultés complexes caractérisant l'hypercapitalisme aujourd'hui? À quelles conditions est-il possible de dégager des

embarras, des points aveugles, des apories, des énigmes transpolitiques? Et qui en sont les porteurs?

Une « stratégie » politique pour fuir, ruser avec la haine froide antipolitique

« Voyez combien elle est toujours en forme!
C'est qu'elle se porte bien
en notre siècle de haine.
Avec quel naturel elle prend les plus beaux obstacles,
Combien il lui est facile: sauter, saisir. »
W. Szymborska, La haine (extrait).

En connaissant le terrain de la migration, sorte de scène bloquée (il faudrait dire squattée!) depuis de longues années, il fallait élaborer une « stratégie ». La stratégie est un art de combiner la puissance d'agir (pas forcément la force des militaires d'où le mot est né et qu'il faut retourner, déplacer aussi. Pour les militaires, elle a tendance à être confinée sur les champs de bataille et les affrontements de guerre civile⁴³). La stratégie d'action choisie est une *stratégie d'interruption* de la haine, des manipulations par la liberté du *déplacement* pour un but politique, civique et non militaire⁴⁴ de recherche d'alternative à l'hypercapitalisme. La *puissance* d'agir plutôt que la *force* de dominer (distinction opérée par Simone Weil et Hannah Arendt). La création politique est articulée à la résistance dans une telle « stratégie ».

La question de la « mésentente » politique des « sans-part » (Rancière) est prioritaire quand elle rappelle que « celui qui est sans nom ne peut pas parler⁴⁵. Elle est contrainte par la montée des « nationalismes », la violence « extrême » (Balibar) du pouvoir globalisé qui incite à la colère, à la rage, à l'enfermement désespéré, qui écrase la parole, la conversation libre. Le souci est de participer au *déplacement* pour travailler sur la *convertibilité/inconvertibilité* de la violence et de la souveraineté des États vers les sanspart, par la « méthode de l'égalité »⁴⁶ attentive à l'émergence d'opportunités, de lignes de fuites, de scènes, de moments propices dans les pratiques de desexil.

Choisir une telle méthode implique une rupture dans la manière d'envisager le pouvoir, la pratique philosophique et la pratique politique. Elle est la recherche d'une pratique radicalement démocratique inscrite dans le désir de vie. Le mode d'action « stratégique » ne vise donc pas à « prendre le pouvoir », à envisager des « avant-gardes », des élites, des experts ou des « intellectuels » (création historique datée), des philosophes éclairés pour mener le troupeau ou remplir le rôle de tisserand⁴⁷, mais surtout, chacun selon des talents, désirs, goûts, s'approprier le pouvoir d'agir, la souveraineté, l'autonomie, en l'exerçant, à s'en protéger quand il devient violence imprévisible, tout en restant actifs, en ne déniant pas les difficultés, les apories.

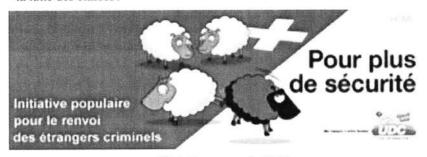
En clair, le but est de participer, partout, avec tous, sous toutes les formes possibles, à l'élaboration d'un projet alternatif à l'hypercapitalisme pendant le temps qu'il nous est donné de vivre dans la finitude de chacune, de chacun entre la vie et la mort et les limites de la planète. Avec une attention particulière aux invisibles, aux sans-parole, y compris en prenant conscience qu'on en fait partie. Et pour ce faire, en considérant l'histoire de la modernité capitaliste et l'espace globalisé, un des points⁴⁸ de rupture est la critique de l'encastrement des rapports d'apartheid hégémonique de classe, de sexe, de race instaurés avec le colonialisme et l'impérialisme, le défi est d'en repérer les articulations, les transversalités, les chaînes d'équivalence générale dans les luttes, tout en déplaçant la politique du territoire national à l'histoire et l'espace européen et global, avec des actions transpolitiques.

Ensuite, dans une conjoncture polarisée par l'imposition de mesures ultra-libérales et d'un discours anti-étrangers, la stratégie de conjoncture choisie au départ du Programme du Collège en 2010 s'inspirant des recherches déjà effectuées a impliqué de se déplacer, de refuser de se laisser enfermer sur le terrain des étrangers évoqué en Suisse par l'UDC de Blocher rythmé par les périodes électorales et cachant un programme ultra-libéral, largement répercuté par les médias. Dévier les pièges, les haines froides, les blocages, libérer l'imaginaire, la pensée, inventer des pratiques et pouvoir. Poser par des exemples concrets les enjeux actuels en terme de rapports de classe, de sexe, de race et de rapport à la violence destructrice à contenir.

En étant pragmatiques, on peut postuler que face à d'autres expressions, urgences, la « question » des étrangers (réfugiés, travailleurs migrants) ne sera pas toujours la question no. 1 des sondages, bien que l'UDC utilise les outils de la démocratie directe (référendum et initiative) en Suisse et que la question est dans son programme pour les six années à venir⁴⁹. La liste hétérogène des revendications des gilets jaunes en France (être écouté, respecté, problèmes de transport, de logement, se chauffer, de manger, transformation des institutions, etc.), de nouvelles luttes d'étudiants, où la question des étrangers est marginale, en est un autre indice. À ces faits ajoutons que depuis quelques mois la « migration est éclipsée » dans les débats publics, sauf dans l'extrême droite, alors que les statistiques d'arrivée légale ou repérée baissent avec la fermeture de l'Europe et le développement des mécanismes d'externalisation des migrants (dans l'enfer libyen par exemple, dans les camps surchargés) par les pays de l'UE et la Suisse.

On peut postuler que ce que l'on observe sur le terrain de la migration a une portée générale pour refonder la politique, pour autant qu'on puisse se déplacer, travailler de manière transversale en ouvrant l'horizon.

Ne plus aller sur le terrain de Blocher, Le Pen, Salvini, Urban, Bolsonaro et consorts. Ne plus se laisser entraîner sur le terrain miné de la haine froide des migrants manipulée par des publicistes s'inspirant des travaux nazis (pour ce qui est des campagnes en Suisse)⁵⁰, mais dégager l'objet central de la politique: *la liberté politique de se mouvoir*⁵¹ avec son corps, ses pieds avec sa tête. Se l'approprier, comment et pourquoi? Je m'en explique ci-dessous. Ne plus tenir de discours préconisant la haine au nom de la lutte des classes!



Affiche de campagne de l'UDC pour une initiative populaire pour le renvoi des étrangers criminels.

Deux hypothèses exploratoires et un mot: desexil

Point de départ: l'exil contient son contraire: le desexil. Pour lancer la démarche de recherche, deux hypothèses d'exploration expérimentale, ont été formulées au départ de la démarche: (1) « Dans le capitalisme contemporain, serions-nous tous des exilés? »; et celle sur le desexil: (2) « Dans un contexte de globalisation complexe, d'incertitude, de violence « extrême », qui est en exil aujourd'hui, pourquoi et comment? S'arracher de l'exil par le desexil (résistance, luttes) du plus intime au plus collectif, comment ça se passe? »⁵².

En bref, ces hypothèses d'exploration expérimentale sur l'exil et le desexil et sur un outil de travail en commun – au sens où, en elles s'ouvre la place à l'embarras et un travail d'étonnement actif peut s'engager. La première hypothèse part du fait que l'observation du capitalisme depuis le moment de son émergence historique, de son développement, de ses crises successives s'étendant à l'espace planétaire invite à élargir l'approche et à approfondir le rôle, le sens de l'exil.

L'argumentaire du colloque de synthèse du Programme de Genève proposait de se déplacer, de ne plus cibler les préoccupations sur les étrangers pris pour cible, mais de réfléchir au fait que l'exil d'aujourd'hui concerne le genre humain dans son ensemble, puisque chaque humain est potentiellement amené à devoir vivre une situation d'exil et de desexil:

« Le genre humain est aujourd'hui menacé d'exil. En ce sens, tout en ne négligeant pas la diversité des situations, l'exil est la figure désignant la désappropriation de soi et du rapport aux autres, l'expulsion des droits, de la politique, d'une place dans le monde pour chacun aujourd'hui »53.

Déterritorialiser, désouverainiser, désimpérialiser les actions, les mots

En terme de terrain, déterritorialiser, désouverainiser, désimpérialiser les terrains d'action pour élargir l'espace public des débats, l'enjeu « stratégique » est, dans les débats et les actions politiques, de ne pas se laisser enfermer dans les logiques de l'État et de l'État-nation, sur les terrains minés de la manipulation de la migration, du racisme, du sexisme, de l'antisémitisme, etc. qui sont autant d'exutoires des peurs. Ces terrains sont

quadrillés par des mouvements « identitaires ». Ils sont renforcés par les nouveaux médias, les réseaux sociaux. Le thème-choc qui est un mensonge politique cynique, de l'envahissement des migrants (sur ce terrain, l'histoire du conflit entre nationalisme et lutte des classes est toujours présent, le droit a été affaibli par le marché de l'humanitaire) derrière lequel avancent masqués d'autres thèmes polémiques, une fois la place quadrillée: le sexisme, les nouvelles formes de racisme, la suppression du droit à l'avortement, l'attaque de l'homosexualité, des LGBT, le droit du travail, l'éducation et la santé, l'information privatisée, les services publics privatisés, la destruction des médias publics, la création de nouvelles élites, le retour de valeurs conservatrices, la banalisation de la violence gratuite, la suppression des libertés publiques, etc...

Rappelons-nous un exemple de l'histoire récente (20 ans) en Suisse. Un « livre blanc » produit par des responsables du grand capital avait annoncé les mesures de démantèlement de l'État et des droits dès 1995⁵⁴ en demandant aux Suisses « d'être courageux », et fait débat en Suisse. Depuis lors, plusieurs autres livres blancs sont parus. Le dernier en date de 2018, provient du *Think tank Avenir suisse*; il présente aussi six scénarios disponibles en video sur internet: *Ou va la Suisse*? Imaginer la sécurité sociale, le statut de travailleur indépendant... Avenir suisse a produit d'autres études pour défendre l'hyper-libéralisme (concept avancé par André Tosel dans plusieurs parties de son œuvre).

Le choix « stratégique » pour agir libres et autonomes entre égaux a résulté de l'observation de l'évolution du libéralisme économique, des partis politiques de la montée en Suisse de l'UDC (28 % des votants), puis dans d'autres pays d'Europe et des États-Unis⁵⁵ de la manipulation de la crainte en la cristallisant sur les étrangers. Fallait-il aller sur le terrain de l'UDC en lui laissant l'initiative de manipuler les débats politiques, en utilisant les outils de la démocratie semi-directe (initiative, referendum), les moyens de propagande pour détruire la démocratie? Répondre sur le terrain des passions choisi par l'UDC, amplifié par les médias, c'est se contenter de renvoyer la violence négative comme un boomerang sur des cibles désignées en faisant oublier les transformations radicales en arrière-fond, les intérêts des classes populaires et moyennes et la complexité de l'imbrication des

rapports de classe, de sexe, de race, la violence banalisée, le saccage de la planète.

Dès les années 1848-1920 puis en 1970-1980, la « Suisse moderne » a été construite autour d'un modèle libéral-conservateur et d'apartheid, en cristallisant les antagonismes de classe sur les « étrangers » (les travailleurs migrants, les chômeurs, les abus, etc.), alors que la Suisse s'est modernisée grâce à leur travail, que la violence s'exerce sur les femmes⁵⁶, dans le travail, etc.. L'UDC est l'arbre qui cache la forêt. Ses attaques ont lieu, en désarmant l'adversaire en manipulant les passions et en le rendant aveugle à ses propres intérêts et à ses propres affects.

Le choix « stratégique » de déplacement et de recentration critique tente aussi d'interroger les attaques de la pensée active (mise en cause de la recherche publique, du journalisme d'investigation, libéralisation des systèmes de formation⁵⁷, des médias, etc.), les transformations de la violence exterminatrice et sa banalisation dans le quotidien, les institutions, les quartiers (rixes), sur la route, le travail, les collèges, le nouveau système des médias, des réseaux sociaux mettant en scène les actes violents hors de tout contrôle (clasheurs, boxe rhétorique, polémiques basées sur l'outrance verbale, la castagne verbale, les idées simplistes, les approximations, les fausses informations, les phrases-choc, les micro-séquences qui accrochent, etc.).

Le droit de fuite, la ruse, sont donc des modes de déplacement actif, créatif impliquant le refus du passage à l'acte aveugle, réactif: échapper à la force, à la violence banalisée sous toutes ses formes, ne pas se laisser enfermer sur des scènes par ce qui est appelé le « populisme nationaliste » développé par des partis, forces politiques qui utilisent la question des étrangers ajoutés à d'autres groupes comme outil électoral pour instaurer, légitimer l'ultra-libéralisme, voire l'illibéralisme, détruire les cadres institutionnels (État, institutions internationales et nationales, droits, associations) en manipulant les craintes de la pauvreté, la colère des masses populaires en orientant la violence sur les étrangers et d'autres catégories ciblées, alors que les intérêts matériels, politiques de l'ensemble des précarisés ne sont pratiquement pas pris en charge par les politiques et l'État.

Il y a trop de citoyens manquants! Il y a les sans-papiers, sans-passeports de fait. Pour dépasser les « nationalismes » hérités de l'histoire⁵⁸, l'imagi-

nation, le courage, l'intelligence politique sont appelés à se déplacer vers les problèmes des populations précarisées dans un exil « expulsif » où les réfugiés, les travailleurs migrants sont nombreux mais minoritaires. Il y a la « cause des migrants », il y a surtout la cause de *tous* les desexilés prolétaires expulsés de la globalisation. Les migrants sont la balise émergeante. L'expulsion est commune. Elle exige de repenser dans toute sa complexité la lutte des classes, le sexisme, le racisme, les limites de la planète à cette étape de la globalisation. Elles exigent du courage et de la lucidité.

Cela implique de dépasser l'ambiguïté dans la manipulation de la crainte des étrangers dans les débats électoraux, de ne pas se laisser dicter le calendrier, de contrôler l'usage des nouveaux outils de communication (portables, internet, réseaux sociaux), de lutter pour des politiques *publiques* d'information. On ne peut qu'être frappé par l'ampleur des mensonges politiques, d'un conformisme rampant, de postures ambiguës, du suivisme en politique et par la décomplexion de la violence quotidienne où les nouveaux médias ont une part active, en masquant les causes complexes, les enjeux des transformations du capitalisme et en déviant les frustrations et les colères.

À notre niveau la « stratégie » d'action est une tentative de participer aux luttes politiques sous toutes sortes de formes, qui tentent de corriger une grave erreur politique d'orientation augmentant la colère et la violence. Le danger peut-être le plus sérieux dans un climat de démantèlement et de destruction des institutions, des droits, de la politique est le consentement à l'ambiguïté, le manque de courage, de lucidité. Un autre danger est de répondre au mépris par le déni, l'avilissement de l'adversaire, à la violence par la violence, à la peur par la crainte, ou alors de se laisser aller à répondre sur le même registre et sur le même terrain piégé, en étant englouti par les passions, en acceptant de se laisser distraire de l'avancée du capitalisme, par la banalisation de l'apartheid de classe, de sexe, de race⁵⁹.

À notre époque d'apartheid expulsif en recherche d'hégémonie post-impériale, sur le terrain de la migration notamment, aux côtés de l'ambiguïté, on constate la dépolitisation par une sorte d'état d'exception avec des dispositifs, des outils de la violence d'État (policière, armée, administration, camps, prisons) qui occultent la violence économique, politique, culturelle et détruisent les cadres, la politique et le droit derrière une civilisation de l'expulsion et de la brutalité. Le dispositif absurde de Dublin, la planète des camps, la destruction du droit d'asile, l'absence de politique migratoire dans l'UE (refus du Pacte migratoire), le démantèlement du droit du travail et des services publics, la criminalisation des secteurs de populations, la destruction de la nature, en sont autant d'exemples.

Le choix de l'exil: pouvoir imaginer la condition humaine dans la globalisation capitaliste

En bref, le choix de l'exil est un ancrage possible pour sortir de l'exceptionnalité de l'apartheid. « L'ordre international s'est structuré autour de l'idée d'universalisation de l'État selon laquelle notre ordre westphalien, et son principe de territorialité, était le seul mode de fonctionnement de l'espace mondial »⁶⁰, écrit un politologue. Il reste à imaginer, à expliquer la situation des humains – les « desexilés prolétaires », dans un autre aspect de l'universalité, qui est le processus allant de l'expulsion aux politiques de disparition. Nous désirons invaliser l'hypothèse du fourre-tout de l'exil pour qualifier les rapports sociaux de violence. Cela exige un déplacement de l'imaginaire, des méthodes, des démarches, des buts.

Dans les discours, les mots se bousculent impuissants à nommer ce qui se passe. Parler de réfugiés, de migrants, de requérants d'asile, de précarisés, de jetables, etc.? Les mots flottent, le droit laisse place à l'humanitaire de « masse » dans les camps et les prisons. Les statuts, sous-statuts étatiques sont impuissants à nommer les invisibilisés de tous ordres.

Dans le flottement des mots on peut distinguer la dialectique entre une place politique reconnue à quelqu'un, quelque part dans le monde, l'accueil, la protection et la chasse, l'expulsion dans des camps, prisons isolées, infâmes dans les bords du monde à l'intérieur, à l'extérieur de l'Europe. Dans ce conflit, l'accueil est la pratique aléatoire d'invisibles des « sociétés civiles ». Comment choisir qui protéger dans un Refuge alors que la statistique nous dit que des milliers vont être expulsés? Comment défendre les droits des travailleurs dans des licenciements massifs? Comment choisir qui « a le droit » d'être soigné? Quel lieu d'accueil pour les enfants et les vieux pauvres qui souffrent de la pollution dans les métropoles? Ceux qui n'ont plus accès à l'eau? etc. Les expulsions sont le fait

d'États, de multinationales. Après avoir été éloignées de nos regards, elles côtoient de plus en plus notre quotidien, tout en devenant inaccessibles⁶¹. La figure des disparus hante la globalisation. Que nous dit-elle?

J'ai donc choisi un mot l'exil, pris comme une *forme* (eidos)⁶² pour pouvoir imaginer, penser le lien entre chaos et cosmos à la base de l'autonomie et de la démocratie, de la création humaine, la création qui traverse la multitude des situations. Qu'est-ce que l'exil aujourd'hui? Exil de qui, de quoi, d'où, pourquoi? En quoi l'exil serait-il, non pas humanitaire, victimaire invitant à la nostalgie, mais *politique* en sachant que la signification du mot « politique » est en profonde transformation? Qu'est-ce que la politique aujourd'hui, où sont les frontières du pouvoir intriqué qui s'étendent du plus intime au plus global et entre des formes de dominatons guerrières aux nouveaux visages⁶³? Le choix de parler du *peuple multiple, hétérogène, en conflit* des *exilés prolétaires*, qu'ils soient individus, groupes, peuples, minorités, masses, réfugiés, sans-papiers, requérants d'asile, clandestins, multitude etc., dans un cadre de transpolitiques, est un pas critique qui ouvre l'imagination et l'horizon.

Il fallait donc s'interroger sur ce que devient l'exil pris dans ce nouveau contexte historico-politique, depuis là, considérer l'exil comme une forme (eidos) où se jouent le rapport entre chaos et cosmos, qualifiant la situation matérielle des humains dans la globalisation, les rapports de pouvoir de domination (de classe, de sexe, de race hantés par les disparitions), les créations dans la fuite, la ruse. Leur mode de présence qualifié avec le terme de « prolétariat » indique un déplacement radical dans la manière d'envisager le pouvoir, les invisibles, d'intégrer l'histoire (de Rome, du mouvement ouvrier, anti-colonial, anti-impérialiste) et de poser des bases pour des transpolitiques démocratiques.

Nous sommes mis au défi de dépasser la fragmentation des faits, des concepts, des démarches, des positions, des luttes, pour retrouver une sorte de nœud gordien en mouvement dynamique de ce qui est *commun*, sans qu'il ne devienne une unité non conflictuelle et simplificatrice.

Au départ de la recherche, il a fallu trouver un mot, désignant une forme (eidos) assez vaste et souple, désignant le mouvement de création dans les rapports politiques transversaux de force et de puissance, tout en échappant aux catégories dominantes. Le choix de l'usage du mot exil avait un but

théorique, stratégique et méthodologique: tout en intégrant que, dans la violence destructrice de la globalisation et déjà depuis l'esclavage, *la fuite faisant suite* à *la chasse*⁶⁴, sous toutes sortes de formes (dans les conditions de vie et de violence, d'absence de futur, le travail, d'éducation, de refus de consommation, d'abstention politique, etc.) devient un mode d'action politique de *desexil*, de lutte de plus en plus large. La fuite implique *la ruse* face à la violence sous toutes ses formes pour éviter la destruction.

Le défi du déplacement, de l'élargissement, du renversement d'un mot — l'exil — devient, entre domination et insurrection ouverte — desexil -, l'autre face active de l'exil. Le but dans l'élargissement de l'usage du mot exil, est d'inviter à un déplacement, à la construction d'actions et de savoirs d'insurrection. La création du mot desexil en renversant l'exil en lutte a été ensuite de construire une politique, un cadre, des droits, la citoyenneté, la civilité dans la dynamique des luttes.

On comprend alors en quoi le droit à la liberté politique de se mouvoir, le « droit de fuite »⁶⁵ et le « droit d'être là »⁶⁶ des exilés ne se réduit pas au simple fait d'envahissement, à la libre-circulation de la main-d'œuvre, à la « mobilité » des humains, mais à des droits instituants et constituants (liberté politique de se mouvoir, égalité, asile, droit de visite, hospitalité, résidence, santé, travail, éducation, solidarité, libertés publiques, droits sociaux, etc.) par l'action insurrectionnelle.

Les exilés classiques de la tradition philosophique, politique, anti-esclavagiste, etc. (d'Aristote, Platon à Louise Michel, Frederick Douglass, etc.), – sont des « spectres », dans l'ombre qui indiquent, non pas le passé, mais le présent et l'avenir de tous – l'idée du spectre ainsi interprété vient de Derrida. L'opposition catégorielle, administrative, policière, humanitaire de l'État(nation) fondant des divisions binaires, des hiérarchisations, entre étrangers, migrants, réfugiés, requérants d'asile, etc., son critère « national » expulsif des sans-passeport « national » ne tient plus. « Aidez d'abord les Suisses dans le besoin » est une phrase commune à tous les pays européens et à tous les pays riches. Elle concrétise l'apartheid hégémonique d'auto-défense supposée, « la mise en concurrence des défavorisés ». En ce sens, « l'asile est un laboratoire du démantèlement social et il peut devenir un laboratoire de la reconstruction sociale », écrit Sophie Malka⁶⁷. Mais

qu'est-ce qu'un « défavorisé » – de quelle faveur est-il privé – dans la globalisation capitaliste et à quelles conditions peut-il en jouir?

Un défavorisé aujourd'hui c'est le « sans-part », privé de la « faveur » de la politique dont parle Rancière dans La Mésentente, pris dans un processus de dépossession de la politique, d'invisibilité, de non respect, d'absence d'écoute, d'exil radical, de lui-même, des autres, du monde. Qu'estce qui tord le regard et les tripes des millions de personnes en voie de précarisation, d'instabilité économico-politico-culturelle de tous ordres, d'exil aveuglé et les effraie, les fait entrer dans des logiques de concurrence, d'opposition, de différence, d'indifférence, de meurtre, plutôt que de considérer l'imbrication transnationale des rapports de classe, de sexe, de race aujourd'hui? Comment aller d'hétérogénéités irréductibles vers des transversalités positives, créatives, construire non pas des contre-discours « humanitaires », mais en développer une stratégie créatrice pour construire ce qui est commun, la généralité de la politique et des droits, en n'annulant pas les hétérogénéités spécifiques?

2. Pratiques philosophiques contre, avec et dans la politique

« La poésie⁶⁸ – seulement qu'est-ce que ça peut bien être. Plus d'une réponse vacillante furent données à cette question. Et moi-même je ne sais pas, et je ne sais pas et je m'y accroche comme à une rampe salutaire »

W. Szymborska, Certains aiment la poésie (extrait).

La question de la dynamique des *positions* se (dé)construisant dans les situations, concerne l'identification des lieux d'où l'on parle en se situant dans les rapports transglobalisés, le rapport de tension entre pouvoir d'État, multinationales et pouvoir d'agir, penser et l'ensemble des pratiques, dont la pratique philosophique en postulant qu'elle n'est pas forcément un métier de fonctionnaire concernant une corporation dédiée à la formation et à la recherche philosophique. Dans un contexte d'hypercapitalisme, de négation ouverte de l'injustice, de pratique industrielle, bureaucratique et banalisée de la violence, quoi d'étonnant à ce que le conflit entre *politique*

et philosophie, traverse l'histoire et les pratiques où l'on peut observer des positions qui dessinent en quoi les pratiques philosophiques sont séparées, ou alors *avec* et *dans* la politique d'émancipation insurrectionnelle.

Les ambivalences, les ambiguïtés dans les pratiques, y compris les pratiques philosophiques induit toute une gamme de positions: depuis le consentement au pouvoir et à la violence, voire même, une collaboration active, à envisager la philosophie dans un rôle de surplomb, comme un gardiennage d'un troupeau, ou encore un rôle de tissage par l'expert-philosophe (Platon), à une illusion de neutralité ressemblant à une forme d'autoprotection corporative, à un embarras à se déclarer philosophe (Arendt), à une position de « médiateur évanouissant » (Frédéric Jameson), à une critique radicale et un rapport contre *avec* et *dans* la politique, etc.. Je choisis la position du philosophe artisan, et même artiste (lien philosophie-poésie-art).

La pratique philosophique : une pratique de création artisanale

La pratique philosophique pourrait être envisagée comme une création artisanale interrogeant les désordres du monde et l'exigence politique. En étant travailleur « philosophe » impossible de ne pas vivre et sublimer des passions comme la colère devant l'injustice et la violence. Dans l'histoire, aujourd'hui, qui est philosophe? L'hésitation à se dire « philosophe » (comme à se dire poète) tient à plusieurs raisons qu'un essai ne suffirait pas à cerner. Il n'est pas facile de dire « je ne sais pas » alors que l'utilitarisme ambiant renforcé par les techniques ne parle que de solutions. Il est encore moins facile d'expliquer que « s'étonner » (mot de Socrate) pour pouvoir refuser, s'insurger, c'est comme respirer. C'est vital. Et que parfois, on perd le souffle en cherchant l'horizon. Avec qui parler, réfléchir et comment? Je n'oublie pas que sur tout projet de réflexion et de recherche pèse le contexte historique et actuel de l'hypercapitalisme qui a pénétré toutes les zones de la vie, et des sociétés y compris l'évolution des politiques de formation et de recherche, des disparités entre Big science et Small science⁶⁹, par les politiques publiques. Ce qui pèse encore plus est le travail concret sur les résistances imaginer, à savoir en interrogeant les pratiques et les savoirs (production, circulation, sens)⁷⁰ sur de multiples terrains.

Mon projet ici, pour interroger des positions de la pratique philosophique n'est pas de parler d'un domaine académique clôs⁷¹, d'appliquer les schémas en cours dans les politiques de la recherche (par exemple, état de la recherche, hypothèses, vérification, résultats). J'ai toujours considéré que la pratique philosophique était une sorte d'artisanat où l'apprentissage se faisait par une expérience d'autodidacte et d'échanges aussi divers que la vie, aussi vastes que le monde, soutenue avec d'autres autodidactes dans l'action (et toi, tu fais comment pour penser?).

La cohabitation, les tensions, les contradictions entre la tradition de l'histoire de la philosophie, les problèmes philosophiques (inventaire et lacunes, qu'est-ce qui ne parvient pas à être pensé dans l'institution philosophique?) et la pratique philosophique sont indépassables. Les époques de révolutions, de dictatures, de tyrannie, (Vichy, tournants sécuritaires, nazisme, stalinisme, fascisme), d'oligarchie et dans des périodes d'état d'exception avec les atteintes aux libertés publiques permettent une observation aiguë des tensions entre politique et philosophie.

En ce qui me concerne, l'histoire de la philosophie, ses possibilités et ses limites dans l'Université en Suisse, dans une trajectoire à un moment donné de l'histoire, (par *possibilité* il faut entendre la possibilité de lire, d'apprendre de la tradition, mon mémoire de philosophique sur Castoria-dis)⁷² avec l'axe important de la logique, de l'épistémologie et de la sémiologie comme assistante de recherche durant six années à l'université de Lausanne, puis un déplacement depuis le tournant de Schengen dans les politiques migratoires (années 1980), quand la pratique philosophique a été interpellée par l'actualité européenne, avec un doctorat en philosophie et théorie politique sur Hannah Arendt défendu à Paris (où j'ai déclaré lors de la soutenance que je demandais l'asile intellectuel depuis la Suisse)⁷³, grâce à Colette Guillaumin et à Abdelmalek Sayad (sociologues) et à d'autres rencontres, aides et échanges.

La réflexion philosophique a permis une prise de distance du contexte d'apartheid et de violence d'État sécuritaire dans les politiques du droit d'asile, d'immigration, du service public, visible par la défense des réfugiés, d'organisation de Refuges et autres actions de désobéissance civile, de permanences juridiques, et de rencontres, d'amis⁷⁴, de compagnonnages, à la fois dans la recherche et la militance tout au long des années. La co-direction

de recherches interdisciplinaires entreprises sur la migration, puis sur le service public a été marquée par le tournant des années 1980⁷⁵.

Dans ce compagnonnage, qui a débuté – fait marquant – avec la lecture du *Capital* de Marx en Colombie (1968-1973) puis avec des juristes⁷⁶ (analysant les transformations de l'État, des droits en Europe)⁷⁷, des psychanalystes confrontés à la violence d'État, à la torture en Amérique latine⁷⁸, des historiens, politologues, des citoyennes et citoyens engagés dans la résistance pour l'asile et le droit d'asile, ont occupé une place spéciale pour mettre à l'épreuve, mes positions, mes propres auteurs, outils, méthodes de philosophie, de sémiologie, et de philosophie de la politique. L'histoire, la politique sont entrées *dans* ma pratique philosophique, ce qui a soulevé des contradictions, des ambiguïtés, des conflits, des difficultés.

Le présent essai de réflexion libre, sorte d'étape de synthèse provisoire, s'est construit dans l'action et après coup sous forme d'un puzzle d'une pratique de plus de 40 années, par une sorte de travail de « libre-association » (au sens de Freud) créative-constructive située, avec des faits, des matériaux, des outils des parties qui s'emboîtent provisoirement de diverses manières, l'emboitement étant toujours ouvert, ce qui explique mon intérêt dans l'aventure de l'essai du compagnonnage du romancier Javier Cercas (embarras, aporie, énigme).

Il est possible de lire l'essai en suivant le sommaire et/ou dans n'importe quel sens, avec ou sans les notes, en reconstruisant le puzzle. Travail ouvert. La matrice, l'axe central est la *liberté politique de se mouvoir*. Le mot, le concept central en mouvement est *le desexil*, ou plutôt le *desexil de l'exil* le schème construit (le mot renvoie à la fois à la connaissance et à l'imagination). Tourner inlassablement en tenant un fils rouge, autour d'embarras, d'apories et d'énigmes à repérer, tout en se nourrissant à la fois d'une multitude de rencontres, de rêves, de faits, d'affects, de romans, de musique, de recherches sur la musique⁷⁹, de poèmes, de discours, de positions philosophiques et des sciences sociales et humaines. J'ai souvent pensé aux dialogues de Socrate, (sorte d'inventeur du rationalisme disait Nietzsche)... qui n'avait rien écrit lui-même et qui s'est trouvé devant un tribunal « démocratique » qui l'a condamné à mort.

Dans la recherche tout au long des années, j'ai demandé aux participants des recherches programmes, démarches, colloques, comment ils faisaient

pour résister, agir, « penser ce qu'ils faisaient » (formule d'Arendt). Je ne recherchais pas à construire une théorie de l'action, mais à trouver des voies de pensée, d'inventions à partager.

Il fallait bien qu'à un certain moment, je me soumette au même exercice. Et cela d'autant plus que la question transgénérationnelle de transmission se pose.

Il y a mille manières de faire de la philosophie. Il y a des philosophes qui vous parlent, qui vous entraînent sur la route de la pensée, qui vous bousculent comme des tornades, qui vous font vivre. D'autres qui éveillent peu d'intérêt (ce qui change avec les années aussi). D'autres qui sont à la mode mais empruntent des chemins minés. D'autres encore, avec des questions fondamentales qui posent d'énormes problèmes. Comment m'appliquer à moi-même, la fameuse liberté politique de me mouvoir dans ma propre pratique philosophique? Précisons, qu'au niveau de ma méthode et de mes outils, à partir de mon triple statut de femme, de citoyenne et chercheur en philosophie et de possibilités d'échanges avec d'autres pays et continents, j'ai accordé beaucoup d'importance aux amitiés, aux compagnonnages, aux *rencontres* où l'on peut faire l'expérience des « affinités électives » (Goethe) ou encore des convergences de « kalp kalbe karsi olmak », de « cœur à cœur »⁸⁰ (formule traduite du turc) où peut s'échanger ce que André Tosel appelle à partir de Spinoza, « une finitude positive »⁸¹.

À partir de là, j'ai choisi de m'interroger, de chercher, de parler, d'écrire dans toutes sortes de situations, langues, avec des moyens limités, avec toutes sortes de gens, des exilés, des auteurs de toutes sortes de domaines, des artistes⁸² notamment, d'écouter, de relire leurs textes comme des « discours » situés dans des rapports de pouvoir en m'inspirant de recherches en sémiologie auxquelles j'ai participé, dans un contexte historique, actuel, des rapports sociaux de violence, en cherchant à transformer des questions en embarras. J'ai choisi de ne pas ajouter des lectures aux lectures de lectures de textes, de fuir des débats jésuitiques, sur les finesses techniques d'interprétations internes des textes, trop souvent prisonniers de leur circulation académique obéissant aux critères de la recherche dite « scientifique » où domine la concurrence et peut-être aussi à la « liberté de circulation des idées » soumise au marché globalisé. Il n'y a pas que les capitaux, les biens, la force de travail qui circulent!

Notons que ce qui rend la lecture attentive, vivante et passionnante d'un texte philosophique, c'est quand on lui pose des questions depuis la pratique et l'histoire, et qu'on parvient à faire un aller-retour pratique-théorie. Le résultat a été, par exemple, la découverte de notions comme « le droit d'avoir des droits » et les « humains superflus » ou encore « l'imagination radicale », ou encore les « desexilés prolétaires » ou à partir des lectures théoriques sur les « rapports sociaux de sexe », pouvoir repérer la place prioritaire des femmes migrantes clandestines. La lecture de textes m'a permis de repérer des dispositifs et des outils des politiques d'immigration, du droit d'asile et du chômage et aussi, en travaillant avec une exilée sur la répression, de pouvoir dégager l'importance que j'estime prioritaire des politiques de disparition pour comprendre ce que Balibar appelle la « violence extrême ».

Comment s'en sortir quand on est pris dans le jeu des affects dans les rencontres multiples, des rapports de pouvoir, des contraintes multiples? Ce qui a été fondamental dans la démarche a été d'une part de me situer aux frontières des institutions, d'écouter le « dehors » et le « dedans » des institutions, de tenter de vivre avec tout le monde sur un pied d'égalité en analysant les contradictions, des formes de « haine des intellectuels » expérimentées qui ont une histoire, autour de questionnements, d'apories, d'embarras, en dégageant des *fils rouges à tenir avec fermeté*. On dit que tout individu, tout auteur, est habité par une ou quelques questions qui le poursuivent et qu'il tente parfois de transformer en embarras pour interroger des apories et des énigmes. Je me suis alors demandé quand je parlais à quelqu'un, face à des textes d'auteurs vivants ou morts: *qu'est-ce que l'interlocuteur avec qui je parle, l'auteur qui écrit, que je lis, cherche à comprendre dans une vie courte et profondément marquée par l'histoire? Qu'est-ce qui le poursuit?*

J'ai accordé une attention spéciale à des silences, des évitements, des colères, des souffrances, des joies, à des textes parfois apparemment mineurs, des ébauches, des brouillons, des fragments, où apparaissent des idées dans des courtes phrases incidentes, des fulgurances (comme dans une conversation de bistrot) qui indiquent des intuitions rapides que l'on ne retrouve pas forcément dans les œuvres. Arendt est un exemple marquant à ce propos⁸³. J'ai accordé une attention particulière au vent de création qui

traverse certaines œuvres. Par ailleurs, j'ai tenté d'être attentive à des résistances, des inhibitions, des interdits à penser, à réfléchir par moi-même. C. Guillaumin me disait que le mécanisme de *résistance à penser* indiquait précisément une difficulté à ne pas contourner. « Accroche-toi, là où ça résiste », « Penser c'est déjà changer un fait », disait-elle aussi.

Les questions à transformer en embarras, ne sont certes pas les mêmes pour Aristote, Platon, Spinoza, Marx, Fanon ou encore Tabet, Guillaumin, Morrison, Duglasse, Cercas, etc.. Les arguments s'inscrivent dans des débats, des flux de pensée complexes, tortueux passionnants qui peuvent expliquer le contexte. Les reprendre ici n'est pas ma priorité, car je m'adresse à tout *artisan philosophique* interessé et curieux. À tout le monde. Le faire impliquerait une critique de l'histoire de la philosophie institutionnelle et aussi souterraine en Suisse, en Amérique latine et en France, en exil, là où elle a croisé mon parcours. Et aussi de « déprovincialisation » de « désimpérialislation » de la philosophie post-coloniale et post-impériale (question posée dans le colloque de Genève).

Le public ou plutôt mes amis, mes compagnes, compagnons sont les participants⁸⁴ des expériences d'Universités libres avec toute une configuration d'artisans philosophiques. Peut-être cherchons-nous, comme nous pouvons, à partager embarras, fils rouge, apories, énigmes et surtout la puissance de résister, de créer?

Je parle de rencontres, d'entretiens concrets ou imaginaires (avec les absents décédés), plus que de débats mondains, empathiques ou houleux en accumulant les joutes et les publications. Le fait d'être libérée de ce carcan institutionnel universitaire (depuis 2010) pèse certes dans mon choix. Peu finalement. Par ailleurs, pour m'arrêter sur des paroles, des textes, des discours, j'ai adopté la méthode du « tout est bon » d'un physicien et metteur en scène⁸⁵, et j'ai aussi parié sur le hasard, l'aléatoire⁸⁶, l'inattendu, le fulgurant. Par ailleurs, j'ai accordé une place à la parole même des auteurs (pour cette raison je les cite longuement parfois), sans vouloir résumer, réinterpréter, expliquer, au risque que la richesse s'étiole. Je confronte mes thèses de lecture dans le cadre que j'appelle une rencontre.

Ainsi, j'ai fait des rencontres importantes d'auteurs en philosophie et sciences sociales (Borel, Marx, Castoriadis, Sayad, Ruiz, Monnier, Guillaumin, Ivekovic, Arendt, Rigaux, Batou, Fiala, Tafelmacher, Possenti,

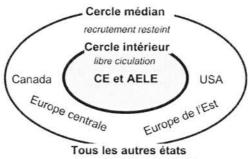
Pedraza, Balibar, etc.), tout en dévorant des romans, des poèmes depuis toujours. La musique est vitale. Je lis donc aussi des textes de l'histoire et de la tradition philosophique qui circulent dans les lieux académiques, tout en accordant une attention spéciale à des locuteurs, des écrivains invisibles, de l'autre côté de la scène, aux frontières de l'Europe, des romans et des poèmes.

Je m'intéresse depuis longtemps aux dispositifs et aux outils⁸⁷, dont la « philosophie des cercles a été une illustration d'une politique d'État en matière d'immigration en Suisse dans les années 1990 ». Je dépouille les lois, des arrêtés, des circulaires administratives, des articles de presse, qui dévoilent des intrigues pour autant qu'on les lise comme des romans policiers⁸⁸, des rapports, des statistiques. Influencée par Foucault, j'ai pris l'habitude dans mes recherches successives d'accorder une attention spéciale aux dispositifs et aux outils. Par ailleurs, mon passage en épistémologie, logique, sémiologie m'a rendue sensible à des questions épistémologiques, méthodologiques, à des catégories descriptives, des codes interprétatifs, et prioritairement, à ce qui fait bouger les questionnements, les concepts en philosophie, quand cette activité est le fait de « tout le monde ».

Le modèle suisse des « trois cercles » pour la politique à l'égard des étrangers (1991)

Cercle extérieur

pas de recrutement possible



exeption spécialistes très qualifiés (séjour limité)

« Principes de la nouvelle politique suisse à l'égard des étrangers » (1991).

Mon déplacement de l'épistémologie et de la logique vers la philosophie de la politique a été en fait un changement de domaine et d'objet imposé par le terrain: du savoir à construire (influencée par Jean Piaget⁸⁹ et la sémiologie), je suis passée à l'analyse du pouvoir d'État, puis à la violence capitaliste et ses transformations, de la « description » pour connaître (participation à une recherche interdisciplinaire du FNSRS) comme objet de connaissance et de langage, à une interrogation sur la dialectique entre pouvoir d'expulsion-d'anihilation-destruction-d'extermination-de disparition et pouvoir de résister, d'agir, de penser, de créer (comment tu fais pour comprendre et agir?)... pour aboutir au titre de cet essai: la liberté politique de se mouvoir! Étrange parcours et étrange découverte amenée à la lumière à cette étape de transmission à d'autres générations du travail accumulé qui n'a pas fini de m'étonner!

Politique et Philosophie: l'énigme d'un rapport

Philosophie et Politique, dans un autre langage: pratique et théorie, théorie et pratique. Un rapport qui traverse l'histoire de la philosophie et s'aiguise à des moments de discontinuité de l'histoire occidentale (Ve siècle avant J.-C. en occident et en Chine, émergence du capitalisme industriel et des révolutions bourgeoises) et de la planète. Embarras. Aporie. Conflits. Frontières. Apartheid. Clivages. Dialectique où les deux domaines s'entrelacent, lorsque la politique s'immisce dans la philosophie. Comment dès lors, les tenir ensembles, interroger les clivages, les conflits dans les pratiques? Qu'est-ce donc que fuient les philosophes quand ils rencontrent la politique?

D'où parlent donc les philosophes et où situent-ils l'aporie du rapport politique? Au-delà des habiletés rhétoriques et les jeux de la pensée, les joutes avec les collègues, l'immense capital de la tradition, comment s'en sortent-ils? Qu'est-ce que la fuite pour eux et quelles sont leurs ruses? Impossible de sortir de l'histoire et de la politique, alors que faire? Quelle est l'énigme à résoudre dans cette position inconfortable, désirée, choisie au risque de se brûler les doigts et l'âme dans la politique? Le point d'ancrage pour explorer ces questions et engager une lecture critique consiste à

explorer de manière limitée des positions et ce qui préoccupe (fil rouge) certains auteurs.

Abordons ces questions à partir de la méthode de lecture des textes adoptée dans l'essai. Je ne procède pas ici à un travail d'interprétation et d'analyse de textes approfondi dans le cadre d'une histoire de la philosophie, mais plutôt sur la base d'un choix limité de lectures-clés, je me propose de dégager le fil rouge présent dans le rapport entre politique et philosophie, du rapport théorie-pratique dans le travail de philosophes dont le métier, les parcours, les positions sont aussi divers que variés.

Le profil du métier de philosophe n'est pas réductible au statut de fonctionnaire d'État, d'enseignant avec un statut de plus en plus précaire sur le marché du travail, ni au travail d'avant-garde militant. La philosophie n'est pas un domaine réservé avec des frontières⁹⁰. À qui appartient la philosophie? À qui s'adresse la réflexion à partir d'un point d'ancrage: *positions*, mot intentionnellement écrit au pluriel? Comment les philosophes se positionnent dans un tel rapport? D'où parlent-ils depuis leur pratique? Comment repérer chez eux le travail entre embarras, aporie, énigme dans les positions adoptées?

La question ici n'est pas celle de décentrer, déprovincialiser, désimpérialiser la philosophie comme l'ensemble des savoirs imbibés de la domination coloniale, impériale de l'occident, comme le dénoncent des chercheurs des post-colonial studies. Si l'on suit le travail de Castoriadis qui n'est pas un habitué de la critique post-coloniale, elle pourrait consister dans la reprise de l'histoire de la philosophie grecque, le lien entre démocratie et philosophie, avec l'analyse et la critique d'une figure philosophique dominante foncièrement antidémocratique, partisan d'un régime théocratique qui est la négation de l'autocréation politique et explicite⁹¹.

Castoriadis écrit en analysant le dialogue *Le Politique* (p. 25): « ... du fait de sa haine de la démocratie », son désir de « fixer les choses de la cité, d'arrêter l'auto-institution, de supprimer l'auto-institution... il (Platon) devient d'une certaine manière l'inspirateur et l'arsenal de tout ce qui dans l'histoire représentera cette attitude ». Il écrit encore sur la lancée⁹²: « Platon a joué un rôle tout à fait considérable dans ce qu'on peut appeler la destruction du monde grec » (p. 21).

Platon est le plus grand adversaire de la démocratie, le « philosophe-roi » qu'il met lui-même en scène dans deux définitions du philosophe (le berger du troupeau des humains et le tisserand du social, de la culture, de l'épis-témè) dans un dialogue *Le Politique* qui est un recul de Platon, par rapport à ce qu'il dit dans un autre dialogue *La République*, (où il propose des magistrats élus) ce que montre Castoriadis dans une analyse approfondie, une méthode de « découpage »⁹³, à partir de son questionnement sur la création humaine, sur le fait que tout n'est pas institué, que l'imagination et la dialectique émergent dans l'histoire entre institué et instituant, en d'autres termes.

La position de Platon a traversé la tradition gréco-occidentale de la philosophie. Elle s'est diffusée avec la circulation des idées. Le conflit entre politique et philosophie est le plus souvent enfoui au nom d'un ordre immuable et par des opérations de clivage (neutralité, séparation, surplomb, etc.). Castoriadis insiste sur une démarche critique sur l'histoire de la philosophie, sur l'importance de garder le conflit ouvert, irrésolu pour que la « création humaine » soit possible en politique et en philosophie⁹⁴.

Dès lors que l'existence du conflit est reconnue acceptée, celui-ci se présente dans certains cas comme l'élaboration d'un embarras, par exemple chez Socrate, Kant, Marx. Le conflit se termine devant un tribunal et la mise à mort de Socrate, pour Kant le républicain, par un refus de l'autocratie des Princes féodaux allemands et un inconfort face à la révolution française (tension entre peur et intérêt manifeste pour la révolution) et pour Marx par un engagement à vie dans la révolution.

L'aporie peut encore s'énoncer ainsi: comment en construisant des « positions » dans la pratique philosophique, garder vivante l'énigme d'un conflit et comment l'élaborer entre fuites, ruses, création ou alors affrontement embarrassé? On pourrait traduire la question de différentes manières. Une démarche possible consiste à poser le fait que partout, pour chaque humain, il est possible de « penser ce que nous faisons » (Arendt). En d'autres termes, les deux activités appartiennent à tout le monde, il faut interroger les clivages, dépasser le divorce entre l'action et la pensée, entre la politique et la philosophie⁹⁵. L'action guide la pensée réflexive, de compréhension, de jugement et la pensée est ainsi intégrée dans l'action. L'aporie de la position des philosophes dans leur pratique face à la poli-

tique a été parcourue en mettant l'accent sur le fait que la philosophie est dans la politique. Comment se débattre alors dans un inconfort, un conflit? Arrêtons-nous ici sur deux exemples: Rancière et Marx.

Rancière: La philosophie dans la mésentente de la politique

Écoutons tout d'abord Jacques Rancière, quand il met en scène le conflit de Marx avec Hegel (mais pas avec Proudhon), dans la question qu'Arendt a abordé par d'autres voies avant lui avec Jaspers (lettre 109)%, à savoir le conflit embarrassant et risqué entre politique et philosophie, qui traverse toute l'histoire de la philosophie, sans parvenir à résoudre l'aporie, ni, le plus souvent, à la transformer en énigme. Pour situer l'embarras, pensons à Socrate et aussi à tous les travailleurs intellectuels poursuivis dans le monde, pour avoir exercé leur liberté de penser, butoir de la politique. On peut poser la thèse, écrit Arendt, que les philosophes de métier, comme les experts ont une déformation professionnelle dès lors qu'ils se constituent en spécialistes, en experts en s'appropriant la démarche philosophique: *ils n'aiment ni la liberté, ni l'égalité*. Ils n'aiment pas partager la liberté politique de se mouvoir.

Jacques Rancière, aborde la question du rapport entre politique et philosophie dans un essai qui fait date, *La Mésentente*⁹⁷ en situant dans le soustitre le lieu de l'embarras: *politique et philosophie*. On peut résumer l'enjeu en ces termes: à qui appartient la politique et quel rôle joue la philosophie dans le conflit de l'(in)égalité des sans-part de la politique? D'entrée de jeu, il situe la philosophie politique en ces termes: « elle semble assurer la communication entre les grandes doctrines classiques et les formes de légitimation ordinaires des États dits de démocratie libérale » (p. 10), et elle est absente, des lieux de la « restauration politique » (mouvement social, rue, usine, université). Les liens entre politique et philosophie sont loin d'être évidents. « La rencontre première de la politique et de la philosophie est celle d'une *alternative*: ou la politique des politiques ou les philosophes » (disjonction de Platon). L'ordre entre le substantif « philosophie » et l'adjectif « politique » chez Aristote indique le paradoxe, le conflit, l'aporie spécifique. « De quoi il y a égalité et de quoi il y a inégalité, la chose porte

à aporie et à philosophie politique » (Aristote, Politique, IV, 1282 b p. 21). Rancière formule d'entrée de jeu l'embarras :

« La politique est l'activité qui a pour principe l'égalité, et le principe de l'égalité se transforme en parts de communauté sur le mode d'un embarras : de quelles choses y a-t-il et n'y a-t-il pas égalité entre quels et quels ? Que sont ces « quelles », qui sont ces « quels » ? Comment l'égalité consiste-t-elle en égalité et inégalité ? Tel est l'embarras propre de la politique par lequel la politique devient un embarras pour la philosophie : un objet de la philosophie » (p. 12).

Le philosophe n'est pas « spécialiste de la réflexion en général », si on l'invite, il faut une *rencontre* polémique, en clair il faut un *point de mésentente*.

« Par *mésentente* on entendra un type déterminé de situation de parole: celle où l'un des interlocuteurs à la fois entend et n'entend pas ce que dit l'autre. La mésentente n'est pas le conflit entre celui qui dit blanc et celui qui dit noir. Elle est le conflit entre celui qui dit blanc et celui qui dit blanc mais n'entend point la même chose ou n'entend point que l'autre dit la même chose sous le nom de blancheur.».

Ce n'est ni une méconnaissance, ni un malentendu, ni l'équivocité réductible par la sagesse. La mésentente ne porte pas sur les seuls mots, mais sur *la situation* qui est politique. Rancière formule alors une hypothèse:

« ce qu'on appelle « philosophie politique » pourrait bien être l'ensemble des opérations de pensée par lesquelles la philosophie essaie d'en finir avec la politique, de supprimer un scandale de pensée propre à l'exercice de la politique » (p. 14-15).

La philosophie expulse d'elle-même la mésentente. Or, c'est à partir de la *politique* qu'est défini « le propre de la philosophie » et non l'inverse. Ce propre de la philosophie a un rapport à l'égalité. Réfléchir à l'égalité, à l'inégalité exige de partir de la politique et non de la philosophie.

Marx: le déplacement radical l'invention d'une pratique philosophique, une « science » insurrectionnelle

Marx a développé une critique radicale de la philosophie dans d'âpres et longs débats menés en Allemagne puis en exil sur la philosophie, la révolution communiste, la méthode de connaissance et de description du capitalisme⁹⁸. L'histoire du marxisme est travaillée par le pôle « dialectique et révolution » (chez Marx, Lénine, Luxemburg en Russie et en Amérique latine) ce que décrit bien Michaël Löwy⁹⁹. Jean Batou¹⁰⁰, aborde un autre aspect de la démarche de Marx: il a ouvert des « questions sans réponse ». Elles sont la trace de sa pratique philosophique et politique, son héritage pour dégager l'horizon et penser le futur.

Concernant la philosophie de philosophes, Marx préoccupé par le fait de penser et d'agir sur les transformations effectives des sociétés, s'est affronté avec notamment deux philosophes, l'un français, l'autre allemand: Proudhon¹⁰¹ et Hegel, et aussi avec d'autres philosophes de son époque (Cieskowsky, Hess, Feuerbach, jeunes hégéliens). On sait que la question du rapport entre politique et philosophie transparaît dans toute son œuvre. y compris dans Le Capital102, œuvre qui va l'éloigner des débats philosophiques, (ou plutôt prendre la philosophie tout à fait par un autre bout) en la faisant entrer dans la politique, lui faire étudier la réalité matérielle concrète du capitalisme et la révolution communiste. La lecture de n'importe quel paragraphe du Capital suffit à montrer ce qu'est une praxis de la philosophie concrète dégageant « l'essence » des mécanismes de base du capitalisme (valeur d'usage, valeur d'échange, essence de l'homme, etc.)! Si le spectre du communisme hante l'Europe de la Sainte Alliance, le spectre de la philosophie non seulement critique mais insurrectionnelle continue à hanter la lutte des classes élargie (sexe, race) après les révolutions bourgeoises, dans l'Europe du capitalisme industrielle et dans l'histoire qui lui a succédé.

Avec Proudhon en arrière-fond, on voit Marx débattre sur la « science économique » en construction et sur la stratégie révolutionnaire, en critiquant la vision de Proudhon des « grèves et les conditions ouvrières dans la lutte des classes ». On trouve en condensé la critique de Marx à Proudhon dans le *Manifeste*: « Les socialistes bourgeois veulent les conditions

de vie de la société moderne sans les dangers et les luttes qui en dérivent fatalement. Ils veulent la société actuelle, mais avec élimination des éléments qui la révolutionnent et la dissolvent. Ils veulent la bourgeoisie sans le prolétariat »¹⁰³.

Avec Hegel, Marx mène une attaque virulente de la philosophie allemande (idéalisme et matérialisme) et de la dialectique de Hegel qui marche sur la tête et que lui, Marx, va renverser en inventant le matérialisme historique (la métaphore simplificatrice du renversement est trop simple pour ne pas attirer la curiosité). Marx a-t-il délégitimé Hegel sur lequel il s'appuie pourtant? Si c'est le cas, il faudrait abandonner Hegel. L'affaire est plus compliquée. En termes simples, il s'agit pour Marx d'engager sa vie, son travail pratique et théorique (économie, philosophie, anthropologie, etc.) dans le projet politique révolutionnaire communiste en transformant le rôle de la philosophie, en lui donnant une « réalisation concrète ». Il a ainsi « réalisé », à sa manière, la philosophie.

Dans un article remarquable, Pierre Macherey¹⁰⁴, ne se contentant pas du fameux renversement de la dialectique de Hegel par Marx, situe le contexte des débats philosophiques, la démarche et la position de Marx, en situant le contexte de la question de la « réalisation » de la philosophie à son époque qui n'est pas l'invention de Marx, mais de Cieskowsky¹⁰⁵ en 1838, écrit-il. Il montre que « Hegel est l'initiateur (mais) ne représente pas un aboutissement, donc un point d'arrêt, mais plutôt le point de départ d'une nouvelle entreprise de pensée dont il revient à ses successeurs (dont Marx) de développer le contenu. En quoi Hegel peut-il être considéré comme un initiateur? En ce qu'il a mis au jour la dimension pratique de la pensée » se souciant du réel et pas seulement d'une théorie, écrit Macherey, en interprétant Cieskowsky, Hess, Feuerbach, mouvance philosophique allemande dans laquelle évolue Marx. Marx sort d'une philosophie encore prisonnière de la religion (son texte de la Contribution à la critique de la philosophie du droit de Hegel de 1843106 est influencé par Feuerbach). Dans le mouvement de philosophes de son époque, il entre dans une « philosophie de la praxis » dont l'objet est la vie, les rapports sociaux, la lutte des classes, qui rejette la séparation entre la théorie et la pratique et qui opte pour le matérialisme dialectique. En 1845, dans L'idéologie allemande, il parle de « faire redescendre la philosophie du ciel sur la terre ». Dans cette

période de tournant, cette « période charnière », montre Macherey, Marx se démène d'une manière complexe avec Feuerbach contre Hegel, en prenant ensuite ses distances avec Feuerbach.

Dans un texte de 1845 en écrivant *L'idéologie allemande*, il s'interroge: la philosophie a une tendance à la déréalisation, est-il alors possible de la « réaliser » ou faut-il en sortir? Elle sert de critique à « l'idéologie », à « interpréter » le monde (jeunes hégéliens). Non, dit Marx, la philosophie doit travailler à mettre sur pied un « savoir réel » pour transformer le monde et non se cantonner à « l'homme » abstrait, elle doit prendre en compte *les rapports sociaux* et *l'histoire*. « Alors l'histoire humaine se présente sous son vrai jour, comme un acte purement matériel, empiriquement démontrable, un acte dont n'importe quel individu, tel qu'il mange, boit et s'habille, est une illustration vivante »¹⁰⁷. *Ni spéculation pure*. *Ni agitation pure*. Déplacement. Transformation. Attention particulière aux faits matériels, immanents, à l'économie, à la politique. Marx appliquera cette manière de pratiquer la philosophie qui sera à la base des vingt années de travail, d'écriture du *Capital*, en Angleterre, avec au centre le rapport entre *Travail et Capital* et la lutte des classes.

Pour le formuler, le traduire dans le rapport entre politique et philosophie qui nous intéresse ici, Marx effectue le passage de la religion à la philosophie, de la philosophie à l'anthropologie politique, de l'idéalisme au matérialisme dialectique, en changeant de positions, de place, de sphère des débats philosophiques (surtout allemands) pour les sphères des rapports capitalistes de production et d'échange, de la politique et de la théorie révolutionnaire (plus européens, internationaux), tout en en gardant en mémoire des énigmes des soubassements des travers et des énigmes philosophiques sur le rapport théorie-pratique.

Ni sortie définitive de la philosophie. Ni séparation. Ni renversement mécanique. Rapport dialectique entre politique et philosophie qui transforme radicalement la praxis philosophique. Dans une longue élaboration en débat avec des philosophes et des révolutionnaires (Engels), très inséré dans l'histoire de son temps, de ses lieux de vie, d'exil, il transforme radicalement la praxis philosophique tout en inventant un paradigme d'analyse du capitalisme qui reste un acte de génie dans l'histoire de l'humanité. Le Capital sera une œuvre de « science » articulée à la révolution. On sait que

Marx n'a pas échappé au positivisme de son temps face à un capitalisme dont la puissance de destruction et aussi de création bourgeoise avait de quoi fasciner quand il a émergé après plusieurs siècles de gestation. En installant la philosophie *dans* la politique, Marx, lecteur des Grecs mais pas de Kafka, a déplacé une aporie mais n'a cependant pas repris à son compte la tragédie de la mortalité du héros guerrier Achille qui, avec l'hypercapitalisme transforme la question en mortalité de masse. La politique *et* la philosophie, depuis et avec Marx, sont mises au défi d'intégrer la double tragédie. C'est l'aporie de la métamorphose imprévisibles et des nouveaux abîmes qu'il laisse ouvertes.

3. OUTILS: REMARQUES LIMITÉES SUR LE LANGAGE ET LA PENSÉE

« Ma fascination précoce pour la complexité et l'imprévisibilité – en particulier, et ceci pour longtemps, pour les complexités et les ambiguïtés multiples de l'écriture et du discours »¹⁰⁸.

Les glissements du langage, le démantèlement des médias publics, les fausses informations polarisent, détournent de l'observation nécessaire et lucide des mots, des faits. Les scoops, images, mots circulent en accéléré en banalisant le mensonge politique. Ils attisent les craintes, la haine, les passions tristes (Spinoza). Les attaques des affects, de la pensée, du jugement, deviennent donc un des axes de travail indispensable.

Pensée et langage, logique et sémiologie, philosophie et histoire sont intimement liés. La remarque est particulièrement importante en considérant que des « discontinuités », des « ruptures » interviennent dans l'histoire. Bien qu'une partie de mon travail philosophique consiste à prendre connaissance de commentaires passionnants, d'inventions interprétatives dans les analyses de textes, commenter des textes, ce n'est pas l'essentiel de mon travail. J'ai mis l'accent sur un fil rouge à trouver dans des rencontres, sur la recherche de textes de la pratique d'État qui sont des dispositifs, des outils et sur l'analyse de discours et sur la transmission.

En philosophie, en théorie politique comme ailleurs, se centrer sur les rapports de pouvoir mis en contexte, ne pas se contenter de lecture poin-

tue de concepts isolés, d'une lecture des opérations logiques des textes, mais se confronter aux « discours », c'est-à-dire situer les textes dans les rapports sociaux, l'histoire, est la base de la réflexion critique. Elle est nécessaire pour repérer des perles et aussi des trous, des lacunes. J'ai appris à distinguer la structure logique, la structure sémiologique des discours à la base de toute réflexion critique en participant aux travaux interdisciplinaires, en intégrant les apports du Centre de Sémiologie de Neuchâtel¹⁰⁹ et je tente depuis lors d'aborder n'importe quel texte, matériaux comme un « discours » (textes théoriques, politiques, de pratiques quotidiennes, circulaires administratives, textes de lois, dossiers¹¹⁰, tracts, etc.). Cela a changé mon regard à la fois philosophique, épistémologique, ma façon de travailler et mes outils de travail.

Toute approche sur le langage contient de multiples interrogations et pistes de recherche. Les travaux dans ce domaine sont innombrables. Je me limite ici à deux questions, l'une historique, l'autre méthodologique. Comment aborder le langage après le XX^e siècle dont de nombreux auteurs ont développé la nouveauté des langages et des narrations totalitaires¹¹¹, les ambiguïtés et les transformations incidentes et incisives du langage, outil de propagande des nazis pour ce qui est du XX^e siècle, pour altérer et endormir la pensée¹¹² ayant induit un avant et un après de l'approche du langage en général qui a été transformé et qui a imprégné la langue des domaines des savoirs¹¹³ et donc les pratiques qu'elles soient théoriques ou d'intervention. Je n'aborde pas ici les questionnements concernant les nouveaux outils technologiques et leur impact non seulement sur le langage, mais sur la pensée et l'action, les décisions des utilisateurs des logiciels et des algorithmes qui prennent des décisions¹¹⁴.

Signalons un des aspects de la pratique du langage dans le travail. J'ai opté pour une observation critique de ma propre gêne, voire autocensure dans l'emploi de certains termes (ex. capitalisme, prolétaire, rapports sociaux de sexe, impérialisme¹¹⁵) dans la mesure où ils sont des indicateurs de conflits en cours, souvent inconscients.

Pour ce qui est de la méthodologie, dans la perspective d'une transformation du langage en discours en intégrant les travaux en sémiologie et en logique naturelle, c'est-à-dire en considérant que tout acte de langage est un « discours » situé dans l'histoire et les rapports sociaux, prenons acte de

remarques qu'une sociologue spécialiste du racisme et du sexisme sur les mots situés dans les rapports sociaux et l'histoire:

« ... les mots et la façon de les employer, leur histoire, leurs variations, leurs associés et leurs sous-entendus comme leur signification explicite, sont partie prenante des relations sociales et des phénomènes de société. Ils ne sont pas seulement « des mots », mais ils sont aussi – et sans doute d'abord – des éléments de la socialité spécifique de l'espèce humaine. Comme *outils de transmission*, non pas seulement de connaissance, mais aussi de cette conception diffuse du monde qui caractérise une société ou les groupes de la société, ils façonnent la perception de l'action. Comme *unités de sens*, ils sont modules concrets des idéologies : ce qu'entend un humain du seizième siècle occidental parlant une langue latine lorsqu'il entend, lit ou emploie le mot *race*, est très différent de ce que ce dernier signifie pour un humain occidental du milieu du XXe siècle, quelle que soit la langue qu'il parle. Ces variations ne sont pas indépendantes des relations sociales et de leur histoire, et ne relèvent pas d'un processus autonome qui concernerait la seule dynamique du verbal »¹¹⁶.

De l'usage complexe des mots

Il est vrai que l'action et le langage sont soumis à la complexité et aux transformations des rapports sociaux. L'imprévisibilité aussi, quand on cherche à saisir le mouvement de la pensée la plus intime, la plus collective et à la traduire dans des mots vivants.

Une des questions épistémologique et méthodologique, dans le rapport langage-action est de savoir si une description s'appuyant sur des concepts stables exigée dans toute démarche scientifique peut, à elle seule, tout décrire, dégager le sens des faits et des actions? « Quand dire c'est faire », disait John Austin¹¹⁷. Dans une perspective matérialiste les faits historiques et actuels de l'agir philosophique et politique, les luttes ne se limitent pas à la rhétorique, ni à des concepts miraculeusement stables, ou à la reprise non critique de concepts comme totalitarisme, dictature, fascisme, populisme, démocratie, etc.. Les faits ont des causes multiples et complexes que les tourbillons rhétoriques n'expliquent en rien. Le terrain du « populisme » où la rhétorique de l'injure amplifiée par les médias a une bonne place incite à la prudence. La disqualification présente autour du « populisme »

est certes une forme anti-démocratique¹¹⁸, mais elle indique peut-être aussi l'emprise déniée des affects, des passions sur le terrain philosophique et politique.

Pourquoi, en Europe, ne pas s'intéresser, par exemple, avec la même vigueur, à l'histoire et au cas du Portugal avec un taux de chômage égal au chiffre de l'arrivée de réfugiés sur son sol, qui ne connaît pas (encore?) de poussée « populiste »? Allons-nous nous contenter de dire, de dénoncer, de faire circuler des mots, les passions sans recul, au lieu de penser. d'agir? Quand le faire est en contradiction avec les discours, les exercices rhétoriques trouvent leurs limites. Langage et action. Discours¹¹⁹ et action. Dire et faire. Parole et Action. Mais où et comment? Dans un contexte de rapports sociaux. L'agir pris dans des usages, des rapports de pouvoir matériels de violence ne se fait pas sans langage mais ne se limite pas aux actes de langage performatifs hors sol. L'expérience nous montre le fossé entre des déclarations et des actes, que l'on pourrait interpréter en terme de mensonge politique. Wittgenstein nous apprend à ne pas nous contenter de concepts simples, à observer les rhétoriques, les jeux, les usages du langage pour saisir un sens en construction, en mouvement dans des contextes liés aux pratiques, aux « formes de vie »120.

Les savoirs et la compréhension du sens des mots

Par ailleurs, vu l'objet, les terrains, la pensée ne se limite pas à la connaissance dite « scientifique » dans les sciences humaines et sociales. La démarche de « compréhension » dont parle Arendt est un processus dynamique dans les pratiques et l'activité de penser qu'il s'agit d'articuler à des interrogations sur la violence, la guerre et la citoyenneté/civilité.

Elle prend toute son ampleur *politique* quand la *liberté politique de se mouvoir* se traduit en actions multiples et variées à toutes sortes de niveaux des rapports de pouvoir, en déplaçant la matrice, y compris dans le langage, des refuges aux frontières, les actions contre le démantèlement du droit du travail, en occupant des places, en défendant des prisonniers, par exemple, dans toutes sortes de temporalités, de lieux, et aussi dans l'usage quotidien ou littéraire des mots¹²¹ qui font entrer le lecteur dans l'aléatoire en l'éloignant du déterminisme, qui empêchent la distance froide pour trouver des

formes de concernement créatives, en d'autres termes, la pensée, le langage, les mots bougent dans les rapports sociaux.

Distinguer entre connaissance et activité de penser (Arendt)

La démarche de recherche dans notre programme sur l'exil étant interdisciplinaire, elle avance sur deux pieds, tous deux nécessaires: la recherche de la vérité et la signification¹²². L'apport philosophique en terme de sagesse (Socrate), si on suit Arendt expliquant l'activité de pensée chez Socrate très brièvement ici, est de situer l'activité de penser, aux côtés de l'action, en tant que recherche du « sens », de la « sagesse », qui ne produit pas de résultats tangibles et n'est pas directement politique (sauf quand tout espace public de jugement a disparu), mais pourrait avoir un lien avec notre faculté de penser¹²³. Il faudrait aussi parler de *L'Ethique* de Spinoza que Deleuze explique en terme de « philosophie pratique »¹²⁴.

Limitons-nous à Arendt ici. Un travail sur les outils de la connaissance et de l'activité de penser suppose de distinguer entre la connaissance et l'activité de penser. C'est ce que fait Arendt en se basant sur Kant, à partir de la figure de Socrate. Il peut être intéressant d'éclairer notre démarche de réflexion sur l'exil et le desexil, notamment, ce qui distingue une approche stratégique, avec un contenu, une position philosophique d'une approche analytique, descriptive détachée, pour éviter certaines confusions.

Dans un petit texte¹²⁵, qui reprend ses réflexions sur la pensée, Arendt commence par rappeler qu'elle avait été surprise par l'inaptitude à penser (et à juger) d'un grand criminel contre l'humanité, A. Eichmann. En écrivant *La vie de l'esprit. La pensée*¹²⁶, une dizaine d'années après le procès d'A. Eichmann, elle s'est demandée si la pensée pouvait aider à éviter le mal extrême, à un moment historique où Dieu est mort, les valeurs ont été radicalement changées, donc il n'y a plus de fondement solide pour s'orienter face à l'invention totalitaire et ses suites, ce qui pose une redoutable énigme à la démocratie comme on va le voir. Nous devons à Kant, écrit-elle, d'avoir établi la distinction entre connaissance et pensée: « Kant n'a pas aboli le savoir mais séparé la connaissance de la pensée et il a fait place non à la croyance mais à la pensée » (37), ce qui est crucial pour Arendt. L'anaptitude à penser n'est pas de la « stupidité » (*Dumlichkeit*).

La pensée n'est pas une « croyance » « c'est une quête de sens – plutôt que la soif de connaissance » (40). Elle est une sorte de « sixième sens ». Elle est une activité toujours en mouvement.

Arendt formule alors trois propositions: (1) la pensée est attribuée à « tout le monde »; elle ne peut être le privilège de certains (spécialistes, experts, philosophes professionnels); (2) en tant qu'activité, la pensée ne peut formuler aucune règle morale (3) elle s'intéresse à l'invisible, alors a-t-elle un rôle concret? Arendt souligne que la pensée fait « remonter aux expériences plutôt qu'aux doctrines ». Elle cite Kant et Platon (sa fameuse lettre VII) disant que leur travail philosophique ne produisait pas de « doctrine ». « Il s'agit d'un savoir qui ne peut absolument pas être formulé de la même façon que les autres savoirs que l'on peut apprendre » (45). Elle souligne deux faits notoires: ° de grands intellectuels n'ont pas été capables de « penser » certains de leurs actes (Platon et Heidegger ont collaboré avec des régimes dictatoriaux et totalitaires); ° les penseurs ne nous disent pas ce qu'ils font en pensant. Que font-ils? Il n'y a pas de modèle qu'on puisse reproduire, c'est une démarche dont la figure de l'embarras de Socrate est l'exemple, dont les dialogues se terminent par une aporie en est l'illustration.

Sur cette base, on pourrait interpréter le fait d'expérience dans la recherche qu'il a été si difficile de transmettre aux autres par la parole et l'écrit « comment on fait » dans sa propre pratique, si difficile à dire, écrire (si ce n'est pas des récits, des récits de « sagesse » pratique dans les pratiques qu'elles qu'elles soient...)¹²⁷. Dans les dialogues socratiques retranscrits par Platon, « l'argumentation tourne en rond », tous les dialogues se terminent en aporie. Et il faut sans cesse recommencer à dialoguer sur la justice, l'amour, etc. qui se dérobent toujours et donc créent l'embarras de Socrate (sage-femme, taon, raie torpille) qui en fait une vraie méthode négative, *un non-savoir*. Socrate défait, « dégèle » les mots (concepts, phrases, définitions, doctrines), il démonte les coutumes et les règles.

Alcibiade et Critias voient de grands dangers à la démarche subversive de Socrate qui apporte le désordre surtout chez les jeunes: elle conduit au cynisme qui met en danger la Cité. En ce sens, la pensée est dangereuse. Socrate affirme: « une vie sans examen ne vaut pas la peine d'être vécue » (67), mais il ne répond pas à la critique. Pour lui, la pensée est une quête de

sagesse sans fin. Socrate en arrive à une définition négative du mal par la fameuse phrase: « nul n'est méchant volontairement ». Deux dialogues de Platon, soulignent Arendt, ne finissent pas sur une aporie mais formulent des propositions politiques positives (Gorgias, la rhétorique; la République et son mythe de l'au-delà avec récompenses et châtiments).

Arendt souligne encore un problème sur l'origine de la politique (ce qui comme on l'a vu provient du fait que les philosophes ne se sont intéressés qu'à l'homme et pas aux hommes): il y a des hommes et pas un homme, en d'autres termes, la pluralité est ce qui définit d'emblée la politique (avec la liberté). Elle présente le fameux deux-en-un qui est la découverte de la pluralité en chaque humain par Socrate, qui, dans le travail de pensée, permet le dialogue avec soi-même. Ce n'est qu'en cas de crise historique, que l'activité de penser par soi-même, avec soi-même devient politique et accompagne le jugement où Arendt situe la philosophie politique. Arendt accordera un rôle politique prépondérant à la compréhension et au jugement dans l'espace public, qui pour elle, pourrait être interprété comme une condition, en quelque sorte, « transpolitique ». Mais quelle énigme nous transmet-elle qu'il nous faudra reprendre?

4. Créer des concepts en mouvement

« Les concepts sont des chemins mobiles tracés sur des cartes de relations mouvantes » (Rancière).

«... les situations historiques réelles ne nous donnent jamais à voir les concepts sous leur forme pure – les concepts ne se donnent à voir que sous l'altération de leurs réalisations historiques concrètes »¹²⁸.

Au niveau méthodologique, il ne s'agit donc pas de pratiquer une philosophie de nomenclatures de concepts de philosophie politique (individu, classe, peuple, multitude, citoyen-sujet, État, souveraineté, territoire, frontières, autonomie, force, guerre, etc.) avec le but de stabiliser des définitions. Je n'ai ni compétence ni de motivation pour un tel travail.

Il ne s'agit pas non plus de développer des concepts analytiques; je mets l'accent sur la création d'un outil stratégique qui encourage la réflexion et

la transformation du pouvoir en pouvoir d'agir. L'outil choisi ne sert pas à disqualifier des analyses antérieures de grande qualité sur l'exil, mais cherche à déplacer, élargir des notions, voire à les caractériser en intégrant les transformations en cours. Dans l'étape de globalisation actuelle, quand la violence « extrême » augmente, se transforme, se complexifie, nous sommes donc soumis au défi tragique, à la dialectique de la convertibilité/inconvertibilité de la violence pour pouvoir réfléchir à des conditions d'une transpolitique démocratique.

Une stratégie de déplacement, d'enrichissement, de création de concepts en mouvement est un choix, une stratégie d'exploration expérimentale comme on l'a vu. La situation actuelle appelle des pensées en mouvement, vastes, ouvertes, liées au désir de déplacement. Elle produit de nombreux doutes et demande à être mise à l'épreuve de l'expérience pour ne pas être un exercice abstrait ou alors d'ouvrir un horizon infini dont on ne voit pas les frontières. Comment penser la dynamique du mouvement limitée par une politique tragique, non seulement dans les faits mais dans la pensée, les concepts? À trop élargir, on ne comprend plus rien.

Au niveau méthodologique, pratique, la notion d'exil peut-elle être généralisée se sont demandé les chercheurs en science sociale et politique Verdongen et Brücker¹²⁹? Ils sont sensibles à ne pas perdre la puissance descriptive de la définition classique de l'exil (expulsion d'un territoire, d'une communauté), sous peine de perdre la spécificité de l'exil au sens traditionnel des migrants et des réfugiés exprimée.

Vu les perspectives choisies, ce doute ne semble pas remettre en cause une acception plus large et déplacée de l'exil, tout en exigeant une articulation des faits, des analyses, des catégories et de la conceptualisation, des théories et des stratégies politiques. C'est une étape historique qui exige un processus d'évaluation des outils, des (dé)marches, des luttes, des travaux nombreux et transcontinentaux sur l'exil. Il est nécessaire, que le mouvement interrogatif de départ autour des hypothèses d'exploration expérimentale, continue, que des articulations et des approfondissements des rapports entre des diverses formes d'exil « étroites » et « larges » aient lieu entre les exilés, les terrains, les chercheurs, les gens travaillant dans la citoyenneté. Un gros travail de synthèse de travaux divers est nécessaire autour de ce qui est appelé, spontanéité, déchets, expulsion, exil, desexil, exilé prolé-

taire, etc.. Qui sont aujourd'hui les exilés, les exilés prolétaires, comment les inventorier, les nommer, trouver des spécificités et des convergences? « Est-ce que *avec* les chômeurs, *avec* les sans-terres, *avec* mal-logés, *avec* les occupants des *ZAD's*, serions-nous tous des « expulsés », sans être pour autant être des *exilés*, condition que vivent les migrants exilés de force de leur terre, de leur pays? », écrivent les deux chercheurs.

La question de repérer qui est expulsé, quand on est expulsé l'exilé exprime le désir de saisir un *mouvement transversal* et aussi le souci d'éviter des généralisations abstraites non opérationnelles. La question est sérieuse, « en même temps théorique et empirique, (elle) relève de la possibilité de tisser, à partir de la mise en partage des violences vécues mais aussi des modalités de résistance inventées, des liens de résistance plus solides, en même temps que plus larges, à même de faire basculer un rapport de force (qui est aussi global) »¹³⁰.

L'approche critique depuis divers points de vue, expériences pose le défi d'articuler des points de vue, des gens, les pratiques, les terrains, le travail descriptif et le travail d'élaboration politique et philosophique. Dans un contexte difficile, prendre le risque de se demander en commençant, en quel sens et concrètement, « serions-nous tous des exilés, et en quel sens serions-nous tous des exilés prolétaires? » aujourd'hui est une option possible d'exploration, mais elle n'est pas exclusive. Elle suppose la pluralité. La liberté a-t-elle encore un sens, se demandait Arendt. On a vu qu'elle exige d'affronter le vertige face à la liberté politique dont elle a parlé. Par ailleurs, le déplacement des gens dans les imaginaires, les expériences, les outils pour retrouver la politique et nous échapper, fuir par la ruse des terrains de chasse de ceux qui la détruisent tout en nous interrogeant sur la convertibilité/inconvertibilité de la violence¹³¹, est-ce un chemin stratégique, philosophique praticable ou un rêve? Comme nous avons pu le voir, « Jamais l'âme ne pense sans phantasmes » écrit Castoriadis. Toute démarche philosophique, toute démarche de pensée à besoin d'imaginer, comme nos corps ont besoin d'eau. On pourrait dire plus, le travail philosophique, tout travail de pensée se passe en partie dans le rêve.

Ces questions, à des niveaux qui peuvent être complémentaires, convergentes et demandent à être articulées, sont ouvertes à la suite de l'expérimentation de mots, notions, catégories, concepts en soumettant aussi la pensée à la liberté politique de se mouvoir. La liberté politique de se mouvoir donne le vertige, mais... stimule des expérimentations multiples.

Créer des concepts: libération, provocation de la pensée (Deleuze)

En quoi notre pratique de déplacement, d'enrichissement, de création de mots, de concepts peut s'enrichir de l'apport de Deleuze sur la création de concepts et de remarques sur la pratique philosophique de Deleuze & Guattari?

Est-il possible, dans nos travaux, de retrouver cette incroyable puissance de libération et de provocation de la pensée, dont parle Gilles Deleuze qui, sur ce point a été largement suivi dans le travail philosophique, artistique, esthétique dans des lieux divers (cinéma, photos, musique, etc.) et aussi dans des pratiques politiques minoritaires, sans développer cependant une philosophique politique¹³². On peut se poser la même question à partir des pratiques insurrectionnelles de la philosophie, de la politique en tentant de décrire la performance de l'activité de penser, comment on pense, comment on rêve, dans une pensée en travail.

Deleuze est un philosophe de la création *dans* et *de la* pensée. Pour lui « penser c'est créer », depuis un choc (on pense à l'étonnement socratique), devant sa capacité ou incapacité à saisir ce qui est nouveau dans des rencontres. « Le propre du nouveau (...) est de solliciter dans la pensée des forces qui ne sont pas celles de la recognition, ni aujourd'hui ni demain, des puissances d'un tout autre modèle dans une *terra incognita* jamais reconnue ni reconnaissable »¹³³. On retrouve ce registre sur le commencement, la nouveauté, de l'événement, de commencer quelque chose de neuf chez Arendt notamment.

Il procède depuis « les percepts et les affects », de manière horizontale, en soutenant un enseignement « pragmatique et expérimental » où les « auditeurs sont amenés à intervenir en fonction de besoins ou d'apports qui sont les leurs ». Deleuze travaille ainsi, explique un de ses assidus lecteurs, A. Boaniche¹³⁴; Deleuze a promu des croisements, des rencontres inséparables d'une pratique ou d'une expérimentation dans des horizons très divers, qui pour lui sont les foyers de la création. Il était opposé à des

travaux d'interdisciplinarité ou de pluridisciplinarité. Deleuze défendait une conception pragmatique du rapport à la pratique philosophique.

Il ne s'agit pas ici de faire un discours mimétique, incantatoire en puisant chez Deleuze des formules fortes, je me limiterai à présenter ici ce qu'il dit du travail philosophique sur les concepts. Deleuze n'est pas facile à lire et pourtant il nous embarque dans le travail de la pensée. Deleuze a une œuvre très importante, riche, complexe, et il est risqué de s'aventurer, à tenter de repérer comment il faut de la philosophie et quel usage il fait des concepts. Ces questions de Deleuze sont d'autant plus importantes, que dans ma propre pratique, elles ont accompagné ma trajectoire, mes doutes, mes révoltes devant les appareillages institutionnels hiérarchiques et parfois territorialisés, « nationalisés », républicaines de la philosophie qui la rend inabordable.

J'ai choisi de rester aux frontières, en marge, de tenir le fil rouge d'une activité philosophique violemment interpellée par l'histoire, le réel et sa violence, et qu'il fallait poursuivre coûte que coûte, en collant aux expériences concrètes, en butant sur le réel. Sans savoir où j'allais, prendre la mer, naviguer à vue, en tentant souvent après coup de regarder derrière moi pour tenter de savoir pourquoi j'en étais là, pourquoi une démarche s'était imposée dans le travail de penser. Pourquoi des mots, des notions des concepts me sont apparus dans les œuvres de certains philosophes, comme des points d'accrochage, des fils rouges invitant à de multiples détours et approfondissements. Pourquoi certains auteurs sont des *rencontres*, sans qui il serait difficile d'avancer, de dégager des apories. Que je soumets encore et toujours à des lectures successives, suspendues, reprises. Que je n'ai jamais fini de lire, de comprendre dans des fulgurances, des couches de pensée qui se superposent.

Accorder une attention particulière aux mouvements de refus du corps intervenant avant la parole, aux rêves, aux indignations, aux points d'accrochages à certains mots, concepts, certaines fulgurances qui, à peine entrevues disparaissent. En avançant à tâtons. En restant aux marges, sur les crêtes, en face des vagues, en fouillant les zones d'ombres, les auteurs minoritaires, les gestes incroyables d'engagement d'anonymes dans la durée, tout en poursuivant un travail d'autodidacte difficile à transmettre.

Le projet qui en arrive à une étape de synthèse est encore et toujours, de trouver des fissures dans les murs, des ouvertures de l'horizon, d'être attentifs aux interstices des possibles (il y a toujours un espace de possible. tout n'est jamais déjà joué), à l'avènement imprévu des ruptures, d'événements inattendus. En accordant la priorité aux rencontres, au terrain, à l'expérimental, à l'exploratoire sur la cohérence ouverte de la théorie, des systèmes, les explications séduisantes, les raisonnements logiques implacables, à l'ennui que produisent certains textes. Toujours se demander face à un texte, comme devant une voiture, comment le moteur a été construit et pour quels motifs un chemin a été parcouru dans le labyrinthe infini de la vie. La démarche n'est pas pour autant une philosophie « pratique ». mot que je refuse, car il suppose une hiérarchie entre la « pratique » et la « théorie » (dont on connaît le mépris et les dégâts) et de plus les deux activités sont alors enfermées dans un même cercle. Fuir aussi les polices de la pensée, des arguments d'autorité, les références soi-disant incontournables. les rituels mondains, les modes. La tradition de la philosophie a ses zones d'ambiguïté face au pouvoir, aux intérêts.

Fuir le placage de concepts sur le réel. Interroger les clivages, les résistances. Les mouvements.

S'attacher à l'imbrication souvent hasardeuse de l'action et de l'activité de penser vivante dans le travail en cours quel qu'il soit. Le plaisir c'est la rencontre avec le réel fugitif, lumineux, c'est la marche interminable dans les zones d'ombre des apories, c'est l'invention de points d'accrochage, les fils rouges, les liens dans le travail de pensée, la recherche inlassable de mots, de notions, de concepts en mouvement permettant d'entrevoir ce qui est en train d'arriver et qu'on essaie vainement d'imaginer, de comprendre, de nommer.

Quand un mot parle comme une musique, s'y attacher, approfondir, me suis-je souvent dite, par exemple, en écoutant Cornelius Castoriadis évoquer « l'âme ne pense jamais sans phantasmes », Laurent Monnier parlant d'apartheid pour décrire les politiques d'immigration post-coloniales, Rosa Luxemburg décrivant l'effet boomerang de l'impérialisme et l'obéissance de cadavre en s'opposant courageusement à la guerre. En lisant Arendt décrivant le vertige de la liberté politique, la Human superfluity et le droit d'avoir des droits. En écoutant Colette Guillaumin, parlant d'ap-

propriation, de sexage, de l'importance primordiale de s'attacher à ce qui résiste à la pensée, Paola Tabet parlant de la continuité de la violence, Nicole-Claude Mathieu énonçant quand céder n'est pas consentir, contre des tenants du pouvoir académique pour expliquer ne consentent pas, comment les femmes luttent quand elles doivent céder. Qu'est-ce que tous ces mots voulaient dire au juste? Ces mots, ces questions sont les habitants d'un projet. L'enjeu est de ne pas les figer mais qu'ils restent vivants.

Le travail de Deleuze, immense philosophe, comme Spinoza, Marx, nous induit comment il faut savoir comment aborder, lire, rencontrer. Depuis des années, ses livres se sont accumulés dans ma bibliothèque en attendant un long voyage d'exploration. Rêvons que ce soit la prochaine étape.

Qu'est-ce que ça veut dire, créer des concepts pour Deleuze?

Qu'est-ce qu'un concept? Comment comprendre un travail de création philosophique consistant à créer des concepts? La question traverse toute la tradition philosophique, qu'elle soit occidentale ou non. Arrêtons-nous à Deleuze. Dans son ouvrage sur la philosophie, Deleuze articule trois niveaux de création de la philosophie (créer des concepts, formuler un plan d'immanence, inventer des personnages conceptuels).

Arrêtons-nous à son premier chapitre (p. 21-38), Qu'est-ce qu'un concept? Son explication s'appuie sur des exemples de l'histoire de la philosophique où il développe de manière serrée une série d'exemples de l'histoire de la philosophie (Socrate, Platon, Kant, Descartes). Sa description s'adresse à l'imagination, se situe dans le temps du devenir et dans l'espace avec des relations multiples qui s'agglutinent dans un concept et un réseau de concepts.

« Il n'y a pas de concept simple. Tout concept à des composantes et se définit par elles, par une multiplicité » (21) « Il est un tout parce qu'il totalise ses composantes, mais un tout fragmentaire ». Tout concept renvoie à des problèmes que l'on cherche à résoudre. Tout concept a une histoire, bien que celle-ci soit en zigzag. Tout concept est une création, une construction. « Tout nouveau concept opère un nouveau découpage, prend de nouveaux contours, doit être réactivé ou retaillé » (23). Il a une certaine consistance par les composantes hétérogènes, mais inséparables en

lui » (25). Tout concept est un « point de coïncidence, de condensation ou d'accumulation de ses propres composantes qui définissent la « consistance intérieure d'un concept » (25). « Un concept est une hétérogenèse, c'està-dire une ordination de ses composantes par zones de voisinage » (26). Tout concept est un devenir en construction. Au travers de problèmes, « il s'allie à d'autres concepts coexistants » (24). Le concept se définit par sa « consistance, endo-exo-consistance, il est auto-référentiel ... il se pose lui-même et pose son objet, en même temps qu'il se crée » (27). « jamais un concept ne vaut par ce qu'il empêche: il ne vaut que par sa position incomparable et sa création propre » (34).

La création de concept est une opération réelle de construction, qu'il nomme en terme de « constructionnisme ». Le concept est la réalité qui donne à la philosophie toute sa matérialité. Il n'y a pas d'intuition a priori comme dans les mathématiques. Ce n'est pas non plus une opération de synthèse de l'entendement (Kant). Le concept est engendré par l'activité et il consiste en une multiplicité de singularités, de composantes irréductibles qui sont ramenées dans une forme générale. Par une image il s'en explique : « Le concept d'un oiseau n'est pas son genre ou son espèce, mais dans la composition de ses couleurs et de ses chants » (12). Le concept est modelé par et sur le vivant.

En résumé, « Partout nous retrouvons le même statut pédagogique du concept: une multiplicité, une surface ou un volume absolus, auto-référents, composés d'un certain nombre de variations intensives inséparables suivant un ordre de voisinage, et parcouru par un point en état de survol. Le concept est un contour, la configuration, la constellation d'événements à venir » (36). Le processus de création est constant. « Dégager toujours un événement des choses et des êtres, c'est la tâche de la philosophie quand elle crée des concepts des entités. Dresser le nouvel événement des choses et des êtres, leur donner toujours un nouvel événement : l'espace, le temps, la matière, la pensée, le possible comme événement » (36). La philosophie n'a pas besoin d'évoquer un vécu, « par sa propre création, à dresser un événement qui survole tout vécu, non moins que tout état de choses ». La grandeur d'une philosophie s'évalue « à la nature des événements auxquels ses concepts nous appellent, ou qu'elle rend capables de dégager dans des concepts » (37). En créant des concepts, la philosophie est créatrice.

Dans les chapitres suivants Deleuze développe les autres niveaux du travail, puis dans une deuxième partie il met en rapport la création en philosophie, en science et en art (111-154). Sa conclusion finale porte le titre: « Du chaos du cerveau ». Rien n'est plus angoissant qu'une pensée qui s'échappe à elle-même, des idées qui fuient à peine ébauchées, déjà rongées par l'oubli ou précipitées dans d'autres que nous ne maîtrisons pas d'avantage » (189). Ces « variabilités infinies dans la disparition et l'apparition coïncident... Nous recevons des coups de fouet qui claquent comme des artères ». Où sont les cohérences des enchaînements? La conclusion magnifique (189-206) se déroule au long de sept pages fulgurantes entre poésie, science, art, philosophie et la « jonction c'est le cerveau » qui nous plonge dans le chaos en mouvement:

« Dans cette plongée, on dirait que s'extrait du chaos l'ombre du « peuple à venir », tel que l'art l'appelle, mais aussi la philosophie et la science : peuplemasse, peuple-monde, peuple-cerveau, peuple-chaos. Pensée non pensante qui gît dans les trois, comme le concept non-conceptuel de Klee et le silence intérieur de Kandinsky. C'est là que les concepts, les sensations, les fonctions deviennent indécidables, en même temps que la philosophie, l'art, la science indécidables, comme s'ils partageaient la même ombre qui s'étend à travers leur nature différente et ne cesse de les accompagner » (206).

Au-delà de tout modèle, de toute recette théorique, épistémologique, méthodologique, Deleuze, en expliquant sa pratique, nous accompagne dans le travail avec nos hypothèses d'exploration expérimentales et avec nos mots. Les lieux d'exploration de l'exil, du desexil, des exilés prolétaires se sont encore élargies, enrichies dans l'histoire et l'espace par une recherche philosophique sur la création de concepts.

Qu'est-ce que je fais quand je fais de la philosophie?

Nous pouvons voir en lisant Deleuze ici ce que peut être la création de concepts. Arrêtons-nous ici trop brièvement à des remarques sur la pratique philosophique du *Qu'est-ce que la philosophie?* Éditions de Minuit, écrit quatre ans avant le décès en 1991 de Deleuze: *Qu'est-ce que la philosophie?* « Qu'est-ce que je fais au juste quand je fais ou j'espère faire de

la philosophie? »¹³⁵. Le travail de pensée pour Deleuze est le risque de l'affrontement contre le chaos, la lutte contre les préjugés, les clichés, la promotion d'« un peuple à venir ». Renversement. La philosophie n'a ni origine, ni histoire, ni tradition grecque et romaine pour Deleuze, elle est un « devenir » qui s'actualise dans divers « plans » où elle se crée et se recrée. Le clivage entre histoire et devenir est discutable, la question qu'il pose n'a pas de réponse si ce n'est que la philosophie, écrit-il c'est « l'art de former, d'inventer, de fabriquer des concepts » ou, « la discipline qui consiste à créer des concepts »¹³⁶.

C'est le critère central de l'activité philosophique pour Deleuze. Comme Castoriadis¹³⁷, Arendt, Luxemburg, Marx, par d'autres chemins, la possibilité d'imaginer, de penser, la création est le centre de leur questionnement sur l'activité philosophique. Deleuze choisit de décrire trois obstacles à la création philosophique (contemplation¹³⁸, réflexion sur des objets, opinions dans la communication) qui sont le centre de son interrogation. C'est au niveau de la création que la philosophie rejoint l'art et la science. Et qu'il nous invite à le rejoindre.

5. Cinq questionnements philosophiques transversaux

Dans la démarche philosophique, ce qui m'intéresse, qui a une incidence sur les pratiques de terrain, bien qu'il ne soit pas toujours évident de le voir, est d'ancrer la réflexion dans un double mouvement: un ancrage dans les terrains d'expérience à ma portée mise en lien avec le châssis du « droit d'avoir des droits », la liberté politique de se mouvoir, « principe des principes » articulé, en réseaux à d'autres principes pratiques (égale liberté, hospitalité, solidarité, fraternité/sororité...) en m'interrogeant sur son effacement par des discours sur la libre-circulation et des débats cantonnés à la mobilité (migration, mobilité de travail, de déplacement, etc.).

Le chaos et le monde (cosmos)

En quel sens, le chaos (vide, néant) le mot *monde (cosmos)* serait-ils des universels immanents, matériels avec une longue histoire, des oublis dans la longue tradition hétérogène et prennent un poids spécial au XX^e siècle?

Que signifient les mots « chaos », « monde » qui renvoient à immanence, à cosmopolite, à *cosmos*? Castoriadis souligne en se référant à Hésiode « qu'au commencement était le chaos » et que « c'est du vide le plus total qu'émerge le monde ». Au début « l'univers était chaos au sens où il n'était pas parfaitement ordonné, c'est-à-dire où il n'est pas soumis à des lois pleines de sens. Au début régnait le désordre le plus total, puis l'ordre le cosmos a été créé »¹³⁹.

Balibar souligne que le « discours universaliste a toujours une dimension cosmologique » dont la fonction est de « situer des places déterminées »¹⁴⁰ les choses et les hommes dans les rapports de pouvoir d'identité et de différences (exclusion, expulsions, déportations). On retrouve le mot monde dans « mondialisation » en langue française, renversé en « démondialisation », déplacé en « globalisation » (en anglais) pour interroger les mutations de la modernité, avec l'émergence d'un nouveau concept de l'humain¹⁴¹.

Autre exemple, la pratique théorique d'Arendt s'appuie sur un schème qui articule systématiquement dans son travail, le pouvoir de la liberté politique, la pluralité, l'appartenance politique et l'appartenance au monde. Elle formule le concept « d'acosmie » pour décrire la radicale expulsion des humains par le système totalitaire, qui est sous-jacent à la Human superfluity, les humains superflus, (le terme français ne contient pas le danger d'une interprétation en terme d'essence). En fait, Arendt ancre le pouvoir politique sur la planète Terre dans un cosmos politique ordonné par l'action et la parole des humains. Chaos, cosmos ont un lien avec le vertige démocratique, comme on le verra.

Une philosophie de la relation inscrite dans les rencontres

L'enjeu général d'une philosophie matérialiste et immanente est de passer d'une pensée de *l'essence*, de la *naturalisation* qui fige l'Autre quel qu'il soit dans les rapports de classe, de sexe, de race, etc. et dans la passivité, la soumission, à une pensée de la *relation*, *inscrite dans les rencontres* inscrite dans des rapports complexes à cette étape de la globalisation où domine la violence « extrême » et où l'agir est la citoyenneté insurrectionnelle, instituante et instituée du XXI^e siècle.

Les questions philosophiques se posent dans divers domaines de la philosophie: la métaphysique, l'ontologie politique, l'anthropologie politique et la philosophie de la politique.

Au niveau de la métaphysique (chaos et déterminisme), de *l'ontologie* politique (l'Être politique), cette étape de globalisation (anglicisme), interroge l'Être politique quand il est puissance (Spinoza), quand il est à la fois subjectivation (Rancière) processus social-historique (Castoriadis) amenant à donner tout son poids à la découverte de la puissance de l'imagination radicale pour saisir la création humaine. On verra dans la partie sur la transpolitique comment la relation peut se traduire en nouvelles explorations de la puissance d'agir.

La violence guerrière extrême, destructrice

Je pars des transformations, de l'imprévisibilité de la violence « extrême » impliquant de repenser le pouvoir à partir du binôme « violence et civilité »¹⁴², et de se poser la question, – impliquant l'invention d'une nouvelle tragédie – de la convertibilité/inconvertibilité de la violence dans les termes où Balibar a formulé la question¹⁴³.

Ensuite, en ce qui concerne la guerre, parler de « guerre juste », ou de « guerres humanitaires » est d'une part, un usage de concepts hérités de la tradition dans des contextes de guerres actuelles (Afghanistan, Irak, Syrie), qui invite à une lecture critique (guerre juste, c'est-à-dire, pour le bien, ces guerres étaient-elles « justes »?) et d'autre part de la formule idéologique (guerres humanitaires)¹⁴⁴, qui recouvre en fait des pratiques guerrières du « droit d'ingérence » dont la formule paradoxale indique une tension entre vérité et mensonge politique, propagande (ex. arsenal de destruction massive en Irak, génocide au Kosovo, chiffres manipulés de la famine en Somalie, etc.).

Le pouvoir, un concept à déplacer, à reformuler

J'ai compris, en lisant une remarque incidente de Balibar qui a eu un écho immense sur ma réflexion et ma prise de conscience et que j'ai peur d'oublier après en avoir saisi l'importance, que prendre au sérieux la liberté politique de se mouvoir appelle un autre déplacement théorique: oser imaginer, penser que l'objet de la politique n'est plus *le pouvoir*, conçu comme pouvoir de domination et d'État-nation souverain territorial, pris dans les catégories individu-État, concept dominant dans la tradition de la philosophie politique et dans beaucoup de textes révolutionnaires. Prendre acte que la *violence « extrême » illimitée, complexe, imprévisible,* transforme radicalement l'approche du pouvoir, il s'agit alors d'envisager un radical déplacement pour le penser sur d'autres bases. À cela il faut ajouter l'aporie du cadre, de la forme *(eidos)* dominante État et État-nation. Le pouvoir destructeur n'est plus à prendre.

Prolongeons la remarque. Le déplacement pratique et théorique vers des actions transpolitiques démocratiques est peut-être la rupture majeure avec les philosophies politiques de la modernité très influencées, marquées par la guerre en Europe (de 30, de 100 ans, des guerres coloniales, des deux grandes guerres...) qui ont situé le pouvoir dans l'État souverain sur le territoire et le monopole de la force, censé assurer la sécurité. Les philosophes de la politique, de la souveraineté de l'État n'ont-ils pas quasiment toujours été poursuivis (séduits?) par la question de la guerre, de la force, soit en développant des philosophies du contrat individualistes pour certains plus ou moins autoritaires et pour d'autres, en aboutissant à l'État souverain et des systèmes sécuritaires qui ont ébranlé la sûreté de tous en s'appropriant la liberté politique de se mouvoir, ou d'agir?

En clair, la philosophie politique a été à la fois effrayée et attirée par les passions, la force, la guerre, fascinée par Napoléon (Hegel par exemple) tout en ne parvenant pas à repenser la politique, le pouvoir, en réfléchissant à la violence « extrême » sur d'autres bases que celle du déni de la force (non-violence) ou de l'anti-force (prendre le pouvoir pour se rendre propriétaire de la force). Faut-il alors penser que les passions, la guerre sont des apories indépassables ou alors comment les penser pour dégager des énigmes qui nous accompagnent dans l'action, pour ne pas être aspirés par la spirale de la violence quand celle-ci devient « extrême », imprévisible? Spinoza et Freud ont ouvert le chemin, Clausewitz aussi; les débats entre Russell, Frege et Wittgenstein en histoire de la logique, avec en arrière-fond la guerre de 1914-1918 sont édifiants à ce propos. Le discours de

Rosa Luxemburg sur « l'obéissance de cadavre » « Kadavergehorsam », exigée des soldats dans les tranchées, donne le vertige.

Universel, universels, universalisation

Peut-être faut-il entendre d'entrée de jeu E. W. Saïd, quand il parle de la « vérité universelle de l'exil »¹⁴⁵ dans son essai *Culture et Impérialisme*, pour saisir en quoi l'élargissement de l'exil s'impose à la réflexion quand celle-ci se situe dans l'histoire et l'espace planétaire en mouvement, en conflit, en devenir. Ce qui permet peut-être dans les passions humaines d'en saisir l'importance est le poids du désir de revanche chez les peuples, États dominés, renversé en désir de devenir « le centre »¹⁴⁶.

L'écrivain et militant palestinien ne parle pas de l'universalisme impérial des Lumières, d'universalisme « européen »¹⁴⁷, mais de la situation d'exil des assujettis, des exilés et leurs luttes nombreuses, multiples sur la planète. Il suffit de quitter l'Europe pour mesurer l'ampleur et la diversité des débats. En ce sens, Saïd décrit des *multiples universels*¹⁴⁸ situés, non pas depuis l'Europe, les pays riches, depuis les situations de domination dans la majeure partie de la planète. Une des exigences qui en découle est d'intégrer le fait que l'Europe n'est plus un empire colonial dominant le monde. Après avoir conquis le monde, nous européens, en arrivons à devoir imaginer d'où nous parlons et penser *l'im-puissance de la force* (passée-présente) de l'Europe¹⁴⁹.

L'ancien empire colonial français (et anglais confronté au Brexit) relayé par l'empire américain à la fin de la deuxième guerre mondiale, sa puissance atomique et en concurrence avec d'autres empires émergeants. Étaler les tapis rouges pour simuler la force de domination d'un République ne fait pas renaître l'empire. Les rituels dévoilent le tragique et l'abîme tout près ¹⁵⁰. En tant qu'Européens nous avons à redéfinir notre place ici et dans le monde. Si nous désirons rompre avec l'héritage de force destructrice, en tant que citoyens quel imaginaire, quelles pratiques transpolitiques démocratiques pouvons-nous imaginer, inventer, proposer? Que faire pour transformer l'aporie post-impériale en énigme positive? Voilà, en bref ce que notre position en Europe indique quant à l'enjeu général aujourd'hui.

La violence banalisée, légitimée¹⁵¹ sur les terrains des politiques migratoires, du droit d'asile, des services publics, des droits sociaux, des libertés publiques suscitent à la fois un désir de « comprendre » au sens d'Arendt¹⁵² et la stupeur, la colère, l'indignation, le désir insurrectionnel. Le travail de pensée, les émotions contradictoires s'affrontent à un paradoxe: sur ces terrains, l'expérience d'initiation politique citoyenne dans toute sa fraîcheur, son enthousiasme de la découverte de la souveraineté démocratique¹⁵³ et l'absence tangible de résultats en termes d'espace, de cadre, de droits, de politique, de dépassement de fragmentation des mouvements sociaux.

L'invention démocratique rude, fragile et la distinction posée par Arendt (qu'elle reprend de Kant) entre la connaissance et la pensée, nous apprend que l'activité philosophique et politique ne se mesure pas aux résultats. Dès que l'on s'approche de ces terrains où règne le manque d'imagination, le mensonge politique, le cynisme, l'irresponsabilité, on en arrive à se demander comment faire pour ne pas retourner la violence d'État et de société en une révolte aveugle. Une telle violence est vécue par des gens concrets: les exilés. Ils sont déjà laminés par la violence du pays d'origine, des pays de passage où les trajets évoquent l'Hadès. Elle est aussi vécue par les solidaires qui défendent les droits. Elle est vécue par toutes les expulsions de la globalisation capitaliste. Elle réveille chez eux les craintes de précarisation, le besoin de sécurité.

Dans la durée et l'incertitude, après les larmes de tristesse, la désespérance, la désobéissance civile¹⁵⁴ traduite en insurrection qui s'invente en pratiquant une dialectique ouverte de convertibilité/inconvertibilité de la violence et sa conversion incertaine en « anti-violence », dans un travail qui articule citoyenneté et civilité (Balibar).

La démarche vise à découvrir en quoi, l'exil et le desexil ont un lien à la fois avec les tranformations du capitalisme et avec le « droit d'avoir des droits », la liberté politique de se mouvoir et en quoi elles sont articulées à d'autres principes pratiques (égalité, solidarité, fraternité, hospitalité). Nous postulons qu'ensemble elles sont une sorte de matrice de principes en réseaux dans le labyrinthe du monde.

Elles permettent de dégager une démarche d'identification des transformations de la domination et d'exploration, de renforcement du capital des luttes fragmentées, tout en repérant des difficultés, des apories de la pratique politique et philosophique. Elles sont la poursuite d'un but « stratégique » concret de choix du terrain politique, des mots, des axes de travail pour éviter des pièges, dont celui de cibler les étrangers ou tout individu et groupe en position de moindre pouvoir.

Évoquons, aussi avec Balibar, une autre question philosophique liée aux universels, sur les différences anthropologiques et la subjectivité humaine 155 retenons sa thèse sur *l'universalisme de la société bourgeoise* en arrière-fond des rapports de classe, de sexe, de race et de la question empirique des politiques démocratiques, avec les aspects considérés ci-dessous:

La société bourgeoise tout à la fois naturalise ces différences (ou comme dit Foucault les « objectivise » au moyen de savoirs exposés dans une forme scientifique et corrélative du pouvoir de certaines institutions: les prisons, les écoles, les hôpitaux, à quoi il faudrait ajouter les frontières, le mariage...) et les utilise comme moyen de « vérifier » les inégalités entre les citoyens ou tout simplement d'exclure certains humains de la citoyenneté, comme si cette exclusion fondamentalement arbitraire était fondée dans la « nature des choses » (156).

Balibar précise encore:

« Elle exploite pour cela le fait que les grandes différences anthropologiques sont indéniables et ineffaçables, la révolte ne peut se retourner contre les mécanismes de classification, de hiérarchisation et d'exclusion: c'est l'un des ressorts, non le moindre, des révoltes qui traversent toute l'histoire de la société bourgeoise, où les minorités revendiquent l'égalité des droits » (150).

En clair, le processus de *double bind* affecte la mise en ordre de la société et la résistance, l'émancipation, l'insurrection vu que la violence réside dans la dénégation des différences. C'est le dilemme, ce sont les contradictions auxquelles s'affrontent les mouvements féministes, d'immigrés postcoloniaux, et aussi les constructions de savoirs des universalisations alternatives dans l'universalité bourgeoise.

Finalement, il faut savoir que « l'humain est l'être pour qui les différentes manières ou possibilités d'être humain sont un problème » (156). La question philosophique écrit encore Balibar dans ce qu'on perçoit chez

l'autre, les autres, l'autre en soi-même: « en quoi sont-ils différents, ne le sont-ils pas?, soit qu'on les cherche (et les redoute, ou les désire) en soi-même. Suis-je masculin, féminin, sain, malade, fou, criminel ou monstrueux, étranger, etc. La multiplicité constitutive de l'humain est la question du désir de savoir. Elle est inhérente à tout rapport social. Elle est de l'ordre de l'expulsion, de l'élimination de l'Autre. Guillaumin souligne que le meurtre est contenu dans l'idéologie raciste »¹⁵⁶.

L'aporie se perdait dans l'amoncellement des arbres cachant la forêt. La démarche a permis de se déplacer.

Pourquoi est-il inimaginable, impossible de penser la liberté politique de se mouvoir comme étant le principe des principes, la matrice pratique, matériel, immanent de la politique et de la philosophie? Au premier abord, trop d'arbres cachent la forêt. L'aporie remplit l'horizon. La léthargie, l'indifférence seraient-elles des marques de l'impuissance devant l'ampleur de la tâche? La démarche choisie postule qu'il est possible de déplacer l'aporie quand agir c'est fuir, ruser, penser, agir librement, depuis la politique et la philosophie en ouvrant l'horizon à la compréhension. L'énigme alors posée est la reprise de la compréhension, de l'interrogation sans fin dans les conditions d'aujourd'hui du chaos et du cosmos immanents, d'où découlent l'autonomie et la démocratie, qui ne peut exister même en « germe » (Castoriadis) sans que soit mise en travail l'(in)égalité, comme l'a montré Rancière. On s'achemine alors vers les lieux du vertige démocratique.

NOTES

- 1 Je remercie Valeria Wagner qui a lui attentivement la première version de ce texte tout en y apportant ses touches créatrices, ses questions et Pauline Milani, Manuela Salvi, pour leurs conseils précieux sur l'agencement des parties.
 - 2 Castoriadis C., L'institution imaginaire de la société, Seuil, 1975, p. 377.
- 3 Le cavalier est résolu, fatigué, mais pas forcément usé, malgré le poids de l'histoire et face à la complexité du présent. Voir aussi, Modzelewski Karol, Nous avons fait galoper l'histoire. Confession d'un cavalier usé, Paris, éd. Maison des Sciences de l'homme, 2018. Autobiographie d'un historien marxiste polonais critique.
- 4 On peut cependant lire, Zorn Fritz (nom de plume de Fritz Angst, écrivain qui a vécu à Zurich), *Mars*, Zurich, poche, (plusieurs rééditions et traductions de l'allemand), (préface de Adolf Muschg), 1976.
- 5 Nous avons travaillé la notion d'ambiguïté en rapport avec les pratiques. Voir Caloz-Tschopp M. Cl., (dir.), *Ambiguïté, Violence et Civilité. (Re)lire aujourd'hui José Bleger (1923-1972) à Genève*, Paris, L'Harmattan, 2014.
- 6 Par d'autres chemins, à la suite de demandes et par d'autres moyens, je me suis expliquée sur ma démarche à un large public : Caloz-Tschopp M. Cl. « Exil, desexil, desexil de l'exil. Remarques sur une démarche d'exploration » (demande de l'U. de Lausanne), CLE au début de la recherche, reprise dans : Caloz-Tschopp M. Cl, Wagner V., Vers le desexil. Démarches, questions, savoirs. Le desexil en jeu. Une expérience d'Université libre, Paris, L'Harmattan, 2019 ; Caloz-Tschopp M.C., Desexil et philosophie du mouvement. DVD, Plan Fixe (1 heure), Lausanne (tournée en 2015) ; Brücker Pauline, (CERI/CEDEJ) Paris, Vertongen Youri Lou (FNRS/CRESPO), Bruxelles, Veron Daniel, Université de Paris-Nanterre, (demande de chercheurs), Entretien avec Marie-Claire Caloz-Tschopp, Critique Internationale, (A paraître en 2019).
- 7 Garo Isabelle, Foucault, Deleuze, Althusser et Marx. La politique dans la philosophie, Paris, éd. Demopolis, 2011.
- 8 Voir à ce propos, Guillaumin Colette, « Femmes et théories de la société. Remarques sur les effets théoriques de la colère des opprimées », Sociologie et Société, vol. XIII, no. 2, 1981 (repris dans, Sexe, Race et Pratique du pouvoir. L'idée de nature), Paris, Côté-femmes, 1992, pp. 219-239.
- 9 Delmas-Marty Mireille, Libertés et sûreté dans un monde dangereux, Paris, Seuil, 2010; Rigouste Mathieu (entretien avec), État d'urgence et business de la sécurité, Paris, Nict-édition, 2016;
- 10 Gowland-Debbas Vera, «The Link between Security and International Protection of Refugees and Migrants », Chetail Vincent, *Mondialisation, migration et droits de l'homme : le droit international en question, Bruxelles*, Bruylant 2007, pp. 282-317.
- 11 La notion est explicitée dans une autre partie de l'essai. Signalons aussi, Ca-loz-Tschopp M.C., « Qu'est-ce que l'action dans une société d'apartheid et d'esclaves? », Perez Soledad (dir.), Education et travail. Divorce ou entente cordiale? Paris, L'Harmattan, 2001, pp. 27-45. Dans cet article, j'ai analysé le discours d'une chômeuse en fin de droits expliquant qu'elle était un cafard dans une centrale nucléaire, mais un cafard qui ne mourait pas.

- 12 Parmi l'abondance des articles, lire notamment, Hayat Samuel, « Les gilets jaunes et la question démocratique ». Accessible dans lundimatin@171
- 13 Voir notamment, l'analyse de Bonelli Vincent, « Pourquoi maintenant? » Le Monde diplomatique, janvier 2019.
- 14 Selon une enquête d'un journaliste d'investigation qui s'est introduit dans l'entreprise, Amazon détruirait plus de 300 millions de produits invendus, pourtant consommables. Les objets ne sont pas donnés, recyclés, triés mais détruits. Source: L'événement, 23 janvier 2019, p. 5. Autre fait: un colloque international se tient à l'Université de Genève, Mas alla del reciclaje. Perspectivas cruzadas sobre la gestion de basura, restos y excedentes (5-9 février 2019).
 - 15 http://brasil. elpais.com, 9 décembre 2018, Youtube.com/watch?vY3w-zjH3CuA
- Dans le cadre du Programme du CIPh, nous avons travaillé sur l'œuvre d'un psychiatre et psychanalyste marxiste argentin, Jose Bleger. Voir Caloz-Tschopp M.Cl. (dir.), Ambiguité, Violence et Civilité, Paris, L'Harmattan, 2014. Pour les enregistrements du colloque et les matériaux, voir le site: exil-ciph.com
- 17 Le philosophe Günther Anders a insisté sur cet aspect de la violence instrumentale qui désaffectivise le rapport au fait de tuer, à distance, par l'intermédiaire d'une machine. Il a pris en exemple le pilote de Hiroshima. Aujourd'hui on pense aux robots, aux drones.
- Je n'approfondis pas ma réflexion sur les passions, les affects dont la haine dans l'essai. On pourrait y rattacher la cruauté. On a vu que je m'en tiens à la compréhension chez Arendt. À partir d'une lecture de Günther Anders, je préfère parler de haine froide plutôt que de haine chaude, passionnelle au sens où elle est le plus souvent utilisée. Je pars de la question de Kertész, formulée par Laurence Kahn (2018): « comment la lancinante liquidation des humains par eux-mêmes a-t-elle anéanti la haine? ». Le philosophe Günther Anders ouvre des voies de recherche à l'indifférence en apportant une interprétation possible, du refroidissement des passions, en parlant comme Arendt des « humains superflus » dans la société technique de l'ère industrielle composée d'exécutants dont les affects sont dissociés de l'exécution de leurs actes (camps d'extermination, Hiroshima, Vietnam) basé sur l'utilité. Tuer, assassiner sans émotion, sans passion devient une tâche utile, ancrée dans « l'obsolescence de l'homme » où les passions ont été disqualifiées dans l'accomplissement de missions et son remplacées par l'indifférence. Anders a recueilli le témoignage du pilote qui a lancé la bombe sur Hiroshima (édité en anglais et espagnol mais pas en français). Les actes, leurs sens, échappent à l'imagination, la perception, à la mémorisation, à ce que la philosophie traditionnelle nomme « conscience ». Voir, Anders Günther, L'obsolescence de l'homme, vol. 1 et II, Paris, Encyclopédie des nuisances, 2002 et 2011. Voir aussi, Et si je suis désespéré, que voulez-vous que j'y fasse?: Entretien avec Mathias Greffrath, trad. Christophe David, Allia, Paris, 2001. (Extraits, trad. Catherine Weinzorn, dans Austriaca, nº 35); Anders G., La Haine à l'état d'antiquité, Paris, Payot & Rivages, 2007. Ce thème réapparaît avec l'introduction ce qui est appelé « l'intelligence artificielle ».
- 19 Kohler Pierre, économiste CNUCED-ONU et membre du Collectif R, Lausanne, « Le parcours kafkaïen du requérant d'asile A. au cœur d'une Europe forteresse néolibérale », Caloz-Tschopp M.C., Wagner V., (dir.), Vivre l'exil, explorer les pratiques du desexil. Le desexil en jeu. Une expérience d'université libre, Paris, L'Harmattan, 2019.

- 20 À ce propos, notons que l'ONU n'a pas à ce jour produit de charte, convention contre le « terrorisme », car ce terme pose un débat rempli à la fois d'embarras et d'apories.
- 21 Voir une recherche sur 18 000 personnes dans 15 pays d'Europe. Hanggartner et al. D., Europeans Support a Proportional Allocation of Asylum Seekers. Nature Human Behavior, ETH ZH & London Schools of Economics, 2017, (compte rendu Horizons no. 119, 2018).
- 22 C'est un dispositif de l'UE qui permet d'expulser des requérants arrivés dans d'autres pays vers les pays de premier accueil (Italie, Espagne, Grèce, etc.)
- 23 Ce principe a été défini par un chercheur suisse en droit public international et interne, Walter Kälin, militant d'Amnesty International, puis enseignant et expert en droit international public. Le Fort Olivia, La preuve et le principe de non refoulement: entre droit international des réfugiés, protection des droits humains et droit suisse des migrations, thèse, Université de Genève, 2018.
- 24 Une romancière qui est aussi poète ne fait pas l'éloge de la fuite *en soi*. Elle articule la fuite et la « distance de fuite » dans le refuge, un espace protecteur (les cabanes de l'enfance, un jardin, le bord d'un lac, un regard ami, une chambre à soi, la lecture) pour elle. Voir Sofonoff Catherine, *La distance de la fuite*, Genève, éd. Zoé, 2017. Ce qui est intéressant dans son approche poétique est la dialectique qu'elle installe entre deux formes de vie (fuite et refuge) en mettant l'accent sur la distance à prendre.
- 25 Voir notamment, Mezzadra Sandro, « Capitalisme, migrations et luttes sociales. Notes préliminaires pour une théorie de l'autonomie des migrations et des luttes sociales », Multitudes no. 19, hiver 2004; Diritto de fuga. Migrazioni, cittadinanza, globalizzazione, Verona, Ombre corte; Mezzadra Sandro, « La perspective de l'autonomie. Capitalisme, migrations et luttes sociales », Caloz-Tschopp M.C., Colère, courage et création politique, Paris, L'Harmattan, 2011. Ce qui est intéressant chez ces chercheurs c'est qu'ils réfléchissent aux migrants comme des « nouveaux prolétaires » en mettant l'accent sur le fait que dans les conditions de migrants, d'exilés, l'autonomie politique et culturelle sont étroitement liées.
- 26 Blixen Samuel, Fugas. Historias de hombres libres en cautiverio, Montevideo, Trilce, 2004.
- 27 Guattari Félix, *Lignes de fuite. Pour un autre monde des possibles*, Paris, L'aube, 2011.
- 28 Chamayoux G., Les chasses à l'homme, Paris, La Fabrique, 2010; Les corps vils. Expérimenter sur les êtres humains aux XVIIIe et XIXe siècle, Paris, La Découverte, 2014.
- 29 Milani Pauline, de Coulon Graziella, membres du Collectif R et du Refuge, Lausanne ville (du) refuge. « L'expérience du refuge du Collectif R à Lausanne (2015-2018) »; Ehrwein Céline, « Les 523 Sans Papiers ou l'histoire d'une désobéissance parlementaire légitime » Ces deux articles se trouvent dans, Caloz-Tschopp M.C., Wagner V. (dir.), Exil/Desexil. Histoire et globalisation. Le desexil en jeu. Une expérience d'université libre, Paris, L'Harmattan, 2019; Bosia Lisa, « Entretien avec Aliou Ndiaye, étudiant Master en journalisme », Caloz-Tschopp M. Cl., Wagner V. (dir.), Vivre l'exil. Explorer les pratiques d'exil. Le desexil en jeu. Une expérience d'Université libre, Paris, L'Harmattan, 2019.

- 30 Bozarslan Hamit, CETOBAC-EHESS Paris, « Anti-démocraties et démocraties à l'horizon de 2020 », Caloz-Tschopp M. Cl., Wagner V. (dir.), Exil/Desexil, Histoire et Globalisation. Le desexil en jeu. Une expérience d'Université libre, Paris, l'Harmattan, 2019
- 31 « Les spécialistes de la pensée stratégique chinoise se plaisent à relever la carence d'une théorie de la ruse en occident, bien que la pratique de la tromperie y soit monnaic courante. De même ils soulignent la parenté tant sur le plan philologique que conceptuel entre la sagesse et la ruse. Elles sont désignées en Chine par un même mot, tché ». 36 stratagèmes. Manuel secret de l'art de la guerre, préface de Jean Levi, Rivages Poche, pp. 17-18. On peut rétorquer à l'auteur de la préface, qu'il oublie la Mêtis d'Ulysse et le Cyclope, la distinction entre les ruses du temps et de l'homme, les liens entre intrigues et ruses...On peut remarquer l'aspect ludique de cette approche de la ruse qui préfère l'astuce à la force.
- 32 Homère, « Ulysse et Polyphème », *Odyssée* IX, 355-409; Detienne Marcel, Vernant Jean-Pierre, *Les ruses de l'intelligence. La mètis des Grecs*, Paris, Champs-essais (1965), 2007.
- 33 Caloz-Tschopp M. Cl., « Hannah Arendt, le fil rompu entre violence et révolution au XX° siècle » (dans cet essai).
- 34 C'est un des thèmes qui a fait partie du processus collectif de recherche du Programme du Collège International de Philosophie (CIPh) en 2010-2011. Voir le site: exil-ciph.com
- 35 Dorlin Elsa, Se défendre. Une philosophie de la violence, Paris, La Découverte, 2017.
- 36 Tabet Paola, « Les mains, les outils et les armes », *L'Homme*, no. 19-3-4, 1979, pp. 5-61.
- 37 L'ordre pourrait changer.... Ce débat a connu plusieurs étapes. Citons notamment à ce propos, Balibar E., Wallerstein I., *Race, nation et classe. Les identités ambiguës,* Paris, La Découverte, 1998; le racisme après les races, *Actuel Marx* no. 38, 2005; Guillaumin Colette, *Sexe, Race et Pratique du pouvoir. L'idée de nature,* Paris, Côté femmes, 1992.
- 38 Je mets l'accent ici sur la démarche d'exploration expérimentale et dans d'autres parties de l'essai je m'intéresse plus spécialement à l'exil et au desexil en tant que tels.
- 39 Voir à ce propos l'article de llaria Possenti, spécialiste de l'œuvre de H. Arendt, qui a développé par d'autres voies de lecture de l'œuvre d'Arendt, ce qu'elle a appelé: « L'exil comme perte du monde. Résistance, impuissance et responsabilité politique au bord européen du canal de Sicile », Caloz-Tschopp M.C., Wagner V., Exil/Desexil, Histoire et Globalisation. Le desexil en jeu une expérience d'Université libre, Paris, éd. L'Harmattan. 2019.
- 40 Une des expériences marquantes de ma vie a été la lecture en autodidacte du Capital de Marx en Colombie, d'y trouver entre autres le fantôme d'Aristote; en Amérique latine on ne lit pas Marx comme en Suisse!
- 41 Deleuze Gilles, Guattari Felix, « Année zéro Visagéité » (chap. 7), *Mille plateaux*, Paris, Minuit, Paris, 1980, pp. 205-234.
- 42 Deleuze Félix, Lignes de fuite. Pour un autre monde des possibles, Paris, L'Aube, 2011.

- 43 Grangé N., Oublier la guerre civile? Stasis, chronique d'une disparition, Paris, Vrin/EHESS, 2015.
- 44 On ne peut donc la réduire à un éventuel « bricolage », mot dont s'est servi Claude Levi-Strauss pour distinguer la pensée académique de la pensée « sauvage ».
- 45 Rancière Jacques, *La Mésentente. Politique et philosophie,* Paris, Galilée, 1995, p. 45.
 - 46 Rancière Jacques, La méthode de l'égalité, Paris, Bayard, 2012.
- 47 Dans ce rôle, une des deux définitions du philosophe par Platon (voir ce qu'en dit Castoriadis dans son analyse du dialogue *Le Politique*), je préfère penser que dans l'art du tissage, Pénélope a une plus grande expérience qu'un philosophe. Caloz-Tschopp, « Exil, desexil, desexil de l'exil. Remarques sur une démarche d'exploration », Caloz-Tschopp M.C., Wagner V., *Vers le desexil. Démarches, questions, savoirs. Le desexil en jeu, Une expérience d'Université libre*, Paris, L'Harmattan, 2019 (à paraître).
 - 48 On pourrait parler aussi des rapports de sexe, des rapports humains-nature.
- 49 Dans l'abondante littérature sur les liens entre démocratic représentative et/ou directe, et les outils (référendum, initiative), voir notamment, Chollet Antoine, « Une défense du référendum à partir de l'exemple suisse », Revue Mauss, vol. 2, no. 50, 2017, pp 2901-305; Godin Romaric, « Comment fonctionne la démocratic directe suisse », Le Temps, 28-12.2018; Auffret Simon, « En Suisse le référendum d'initiative populaire » (article de l'auteur).
- 50 Un des exercices de pensée critique proposé à mes étudiant e.s a été de leur demander une proposition pour sortir de l'imaginaire des moutons. Impossible de sortir d'une tel imaginaire par une critique interne du dessin.
- 51 Dans un entretien pour une revue de jeunes chercheurs, j'ai développé certaines des idées illustrées par des faits à partir de questions qui m'ont été posées et que je développe ici.
- BRÜCKER Pauline, (CERI/CEDEJ) Paris, & VERTONGEN Youri Lou (FNRS/CRESPO), Bruxelles, VERON Daniel, Université de Paris-Nanterre, Entretien avec Marie-Claire Caloz-Tschopp, Critique Internationale, (A paraître en 2019). Voir aussi site: exil-ciph.com
- 52 Cf. la "Communication-Invitation" du 15 avril 2017 concernant le Colloque "Desexil, l'émancipation en acte" (Genève, 31 mai-3 juin 2017), http://exil-ciph.com/wp-content/uploads/2015/09/COM_INVITge_F15417.pdf.
 - 53 Documents introductifs au colloque, « Desexil. Argumentaire », p. 5.
- 54 De Pury David et al., Ayons le courage d'un nouveau départ: un programme pour la relance de la politique économique de la Suisse, Zurich, Orell Füssli, 1996(ISBN 3280024145). Son auteur participa aux négociations de la Suisse pour l'adhésion à l'EEE en 1992 et à l'OMC en 1994. Il fut également coprésident du groupe Asea Brown Boveri (ABB) et fondateur du journal quotidien Le Temps et membre de plusieurs conseils d'administration dont celui de Nestlé. Il a fait partie du comité directeur du Groupe Bilderberg (voir Internet).
- 55 La récente campagne électorale au États-Unis a été édifiante à ce propos.
- 56 En Suisse une personne meurt chaque 15 jours à la suite de violences domestiques.

- 57 Zuppiroli Libero, La bulle universitaire. Faut-il poursuivre le rêve américain? Lausanne, Ed. d'En bas, 2014 (réédition en poche); Les utopies du XXI^e siècle, Lausanne, éd. d'En Bas, 2018.
 - 58 Voir la partie de l'essai, « État-nation, État, Imperium ».
- 59 Une des images des pratiques de l'apartheid de classe, de sexe et de race, est décrite dans les pratiques d'expulsion. Voir Restellini Jean-Pierre, (CPT, Genève), « Ficeler les personnes à déporter comme des saucissons n'est pas acceptable », Revue en ligne (Re)penser l'exil no. 1, 2011. Site exil-ciph.com
- 60 Minassian G., Zones grises. Quand les États perdent le contrôle..., Paris, Biblis, 2018, p. 21.
- 61 En ayant vécu la mise en place des camps « d'accueil » de masse (5000 personnes) depuis les années 1980-2000 qui ont commencé en Allemagne et ont été dénoncés par le HCR de l'ONU, ces camps, en isolant les requérants des solidaires, sont devenus des dispositifs d'enfermement liés aux expulsions ayant occasionné des morts en Suisse et dans l'UE, on en arrive aujourd'hui à lutter contre la mise en place d'un centre fédéral suisse dédié aux expulsions à Genève, ville internationale du Conseil des droits de l'homme et de nombreuses organisations internationales interétatiques et d'ONG. Voir notamment, Caloz-Tschopp M.C., Les étrangers aux frontières de l'Europe et le spectre des camps, Paris, La Dispute, 2004; Brina Aldo, « Un centre fédéral dédié aux expulsions à Genève? », Le Courrier; 30.1.2019.
- d2 J'emprunte ce mot dans le sens où il est utilisé par Castoriadis en rapport à la création humaine: « Je dis que le chaos, c'est à la fois l'origine et le pouvoir de surgissement, ce que j'ai appelé la vis formandi: et c'est en même temps, l'insondable comme tel. Or je ne peux pas parler « d'autre » dans le chaos parce que l'autre n'existe que comme forme, et que la forme, c'est le cosmos. Le chaos est l'autre du cosmos ou le cosmos est l'autre du chaos -, mais cela à un niveau si l'on veut total ou global. Le cosmos est l'autre du chaos et n'est pas l'autre du chaos puisque le chaos est précisément une vis formandi, c'est la puissance de donner forme, de faire surgir des formes, et que ces formes toutes ensemble, à tout instant, forment une superforme, qui est cosmos », Castoriadis Cornelius, « Fenêtre sur le chaos », Le chaos, écrit-il surgit ex-nihilo comme création, c'est le vide, la béance, le rien, l'abîme (158). Fenêtre sur le Chaos, Paris, Seuil, 2007, p. 157. Je reprends cette question dans la partie « Vertige démocratique ».
- 63 On pense notamment aux fameuses « prisons secrètes » et à Guantanamo, dénoncées par un procureur et parlementaire suisse, Dick Marti, devant le Parlement européen.
- 64 Chamayoux G., Les chasses à l'homme, Paris, La Fabrique, 2010; Les corps vils. Expérimenter sur les êtres humains aux XVIII^e et XIX^e siècle, Paris, La Découverte, 2014.
- 65 Mezzadra S., « Citizen and subject. À postcolonial constitution for the European Union », in Caloz-Tschopp Marie-Claire, Dasen Pierre, *Mondialisation, migration et droits de l'homme : un nouveau paradigme pour la recherche et la citoyenneté*, Bruxelles, Bruyant, vol. 1, 2007, 533-551.
- 66 Dolivo J.-M., Tafelmacher Ch., « Sans-papiers et demandeurs d'asile : faire reconnaître le droit d'être là », in Caloz-Tschopp M.-C., Dasen P., *Mondialisation, migration et droits de l'homme : un nouveau paradigme pour la recherche et la citoyenneté*, Bruxelles, Bruyant, vol. 1, 2007, 459-519.

- 67 Malka Sophie, Vivre ensemble, Genève, « Affirmer ses valeurs contre la société du rejet », Le Courrier, 11.10.2018.
 - 68 Je pourrais écrire la philosophie...
- 69 Pousaz Lionel, Atelier CANA, « Du Temps et de l'argent », tableau, *Horizons* no. 119, 2018. En Suisse, 800 millions proviennent de fonds publics et privés, dont le 95 % est consacré à la *Small science* (40 projets dépassent 100 millions de dollars pour la Big Science dans le monde).
- Dans le cadre du Programme avec le CIPh, la collaboration avec Omar Odermatt, un de mes anciens étudiants, fondateur de l'association « Savoirs libres » a été déterminante et très précieuse. Il a assuré l'enregistrement de l'ensemble des Séminaires et Colloques (voir site: exil-ciph.com). Tout au long du travail, il a interrogé ma manière de « faire de la philosophie ». En ce sens, il est un des artisans de la mise sur pied du projet d'Université libre. Je dois aussi beaucoup à la graphiste du Programme, Stéphanie Tschopp, qui a un talent extraordinaire pour « traduire » des idées sous forme graphique. Par ailleurs, bien que cela ne soit pas prévu dans les statuts et la pratique du Collège International de Philosophie, j'ai décidé de nommer deux personnes des mouvements sociaux, Teresa Veloso, Graziella de Coulon, pour qu'elles soient officiellement garantes du lien entre la politique et la philosophie dans le travail collectif du Programme du CIPh. Leur apport en terme de « stratégie », critiques, conseils et d'apports théoriques est une des formes de création pratique de l'articulation entre politique et philosophie. Je précise que personne n'était salarié dans le Programme CIPh.
- 71 Sans pouvoir évoquer ici mes expériences d'enseignement et de recherche universitaires (des entretiens approfondis de recherche avec des professionnels du service public, dont des policiers chargés des expulsions, ont été de véritables expériences philosophiques; les échanges avec des chercheurs d'autres domaines), ni une longue pratique politique, j'ai eu la chance d'avoir un public d'étudiants très varié dans mes enseignements de philosophie (dans certains cas couplés avec un cours sur le droit d'asile) à l'Université ouvrière de Genève (UOG), grâce à la collaboration avec Dominique Blanc responsable du secteur *Citoyenneté* à l'époque, dans des Instituts de formation des travailleurs sociaux, dans des moments de réflexion du mouvement social d'asile et aussi par l'expérience de « traduction » de ma pratique dans une émission de production d'un *Plan Fixe*, grâce à la collaboration avec la journaliste Manuela Salvi, responsable de programme à la Radio Suisse Romande publique et le responsable de Plan Fixe, Alexandre Mejenski, ingénieur russe exilé, né dans une des villes où se sont déroulés des Conseils d'ouvriers au moment de la révolution russe. Expériences et rencontres extraordinaires l
- 72 Caloz-Tschopp M.C., Dans le labyrinthe, l'imaginaire radical. Castoriadis penseur de l'Autre de la raison et de l'autonomie, Université de Lausanne, 1983. (Mémoire de licence non publié, mais primé, qui a été l'occasion, à partir de mon intérêt pour l'expérience de Socialisme ou Barbarie, d'une lecture libre de la totalité d'une œuvre disponible à cette date d'un auteur encore relativement peu connu dans l'institution académique philosophique là où j'étudiais, en toute liberté, ce qui m'a permis de continuer un travail d'assistanat en épistémologie et en logique).
- 73 Caloz-Tschopp Marie-Claire, Les sans-État dans la philosophie d'Hannah Arendt. Les humains superflus, le droit d'avoir des droits et la citoyenneté, Lausanne, Payot, 2000.

- Ami.e.s et adversaires. Certains adversaires m'ont aidé aussi en m'interrogeant sur une distance installée, une réserve, une inhibition à lire certains auteurs du domaine philosophique. Je pense à des auteurs du XX° siècle. Il faudrait aussi parler de ce que je n'ai pas supporté... l'atteinte à la liberté de penser dans des horizons ouverts, les atteintes à la liberté politique, le consentement, la servitude, dans l'usage de la violence sur des humains parfois très indirect, invisible (causalité complexe). Dans le monde contemporain (on le sait en tout cas depuis les camps d'extermination et le pilote Claude Etherly, qui a lancé la bombe sur Hiroshima, la société technique permet de pratiquer la violence, de faire la guerre à distance sans la voir, la sentir...). Voir à ce propos par exemple, Anders Günther, Hiroshima ist überall. Tagebuch aus Hiroshima und Nagasaki. Briefwechsel mit dem Hiroshima-Piloten Claude Eatherly. Rede über die drei Weltkriege. München: Beck, 1995. Traduit en français en 2008 sous le titre Hiroshima est partout. Voir aussi un autre point de vue, Trinquier Roger, La guerre monderne, Paris, Economica, 2008. Ce militaire a participé à plusieurs guerres coloniales françaises. Il a participé en tant qu'adjoint aux côtés du général Massu dans la bataille d'Alger.
- 75 Voir par exemple, un texte d'évaluation de la recherche sur la migration Fiala Pierre, « faire pièce à l'escalade des discours sécuritaires et discriminateurs: quelques perspectives socio-langagières », Caloz-Tschopp, Dasen Pierre, Mondialisation, migration et droits de l'homme: un nouveau paradigme pour la recherche et la citoyenneté, Bruxelles, Bruylant, 2007, pp. 765-773.
- 76 La longue relation amicale avec le professeur de droit François Rigaux, président du Tribunal International du droit des peuples pendant une période, a été déterminante et a été renforcée par un enseignement commun avec J.Y. Carlier élargie par un compagnonage avec bien d'autres juristes en Europe et en Suisse, dont des avocats qui ont lié de manière autodidacte recherche et prise en charge de dossiers. J'aimerais citer ici tout particulièrement, Christophe Tafelmacher et Jean-Michel Dolivo et Nicolas Busch. Ils ont joué le rôle très important dans le repérage de questions de réflexion fondamentale.
- 77 En 1994, j'ai participé à l'organisation d'une session du Tribunal permanent des Peuples sur le droit d'asile à Berlin. Caloz-Tschopp, M. C., Rapport. Réflexions sur des difficultés de la naissance d'une éthique politique dans le domaine du droit d'asile. Rapport sur les infractions imputées à la Suisse en matière d'asile pour la période 1979-1994. Le texte a été déposé dans le cadre de l'accusation à la séance du droit d'asile du Tribunal permanent des Peuples, Berlin, Tribunal permanent des Peuples. Session sur le droit d'asile en Europe, Berlin, décembre 1994, pp. 103-108. Voir la publication des Actes en allemand: Festung Europa auf der Anklagebank, Dokumentation des Basso-Tribunals zum Asylrecht in Europa, Basso-Sekretariat Berlin Herausgeber, Verlag Westfällisches Dampfboot, Münster, 1995. Un travail de mémoire par la traduction et une nouvelle publication est à l'étude. Je remercie l'avocat Christophe Tafelmacher pour le rappel des faits à ce propos.
- J'ai travaillé avec des psychanalystes latino-américains qui sont devenus des amis, des compagnons dans le travail toutes ces années qui ont écrit à l'époque, Puget J., Violence d'État et psachanalyse, Paris, Dunod, 1989. J'ai découvert que la psychanalyse que dans la psychanalyse qu'ils pratiquaient ils tentaient (comme nous en philosophie), d'articuler l'individuel à l'institutionnel, tout en interrogeant leur propre pratique bousculée par les dictatures. Ils rejoignaient ainsi la critique que fait Arendt à l'approche

purement individuelle de la liberté et de la politique (ce que j'ai repris dans le chapitre sur la liberté politique de se mouvoir). Janine Puget racontait comment la violence était arrivée dans son bureau et dans son métier de psychanalyste en Argentine en 1986. Il est vrai qu'en Suisse, à part un psychanalyste de Zurich (Paul Parin, influencé par une expérience africaine, qui a succédé à des exilés républicains espagnols, dont le prof. Julian de Ajuriaguerra qui ont travaillé à Genève, tout en étant solidaires de la décolonisation en Algérie), les psychanalystes ne semblaient, au premier abord, pas concernés par les changements sécuritaires, ni par l'apartheid en Suisse. Ce qui est en train de changer. En ce sens, on pourrait dire que la politique est arrivée dans la psychanalyse sans avoir été invitée, comme elle arrive aussi dans la philosophie!

- 79 Voir par exemple, Buch Esteban, « Sirènes du 13 novembre », *Critique, numéro sur Musique, violence, politique*, no. 829-830, juin-juillet 2016, pp. 485-501. Ou sous un autre angle, Jederzejewki Franck, *Le sens dans les écritures expérimentales,* Paris, Honoré Champion, 3013.
 - 80 Je remercie Gagla Ayeac pour m'avoir partagé l'expression.
- 81 Jaquet Chantal, *La finitude positive chez André Tosel*. Actes du colloque d'hommage à A. Tosel de Nice (à paraître).
- 82 Des artistes ont été associés à chaque acte public. Voir aussi, Sustam Engin, Art et subalternité kurde. L'émergence d'un espace de production subjective et créative entre violence et résistance en Turquie, Paris, L'Harmattan, 2016.
- 83 Anne Amiel l'a expliqué dans un texte qui fait date. Amiel Anne, « Expérience et Conceptualisation (Hannah Arendt). Comment se pensent les révolutions? Comment les penser? », Caloz-Tschopp M.C., Colère, courage et création politique, Paris, L'Harmattan, 2011.
- 84 J'aurais dû utiliser ce mode d'écriture dans l'ensemble de l'essai, diverses contraintes ont rendu ce choix impossible.
- 85 Feyerabend Paul, Contre la méthode, Paris, Points-essais, 1988 (nombreuses rééditions).
- 86 Il y aurait beaucoup à dire sur les écoles, les modes, les conditions de circulation des savoirs très codés et contrôlés dans les rapports sociaux, dépendant aussi de « cultures » nationales, de la longue histoire de la Conquête, de la colonisation, des impérialismes. Qu'est-ce qui est accessible, absent des bibliothèques publiques? Comment sont organisés des réseaux d'éditeurs?
- 87 Trois exemples d'analyses de dispositifs et d'outils en m'appuyant sur Foucault et Deleuze lisant Foucault à ce propos dans des recherches successives. Dans des recherches menées, j'ai ainsi travaillé sur un modèle dit « des cercles », pour hiérarchiser l'accès au droit d'immigration, et exclure certaines catégories, sur les statistiques d'étrangers, sur des « bausteine », des blocs précomposés d'ordinateur servant à notifier des décisions à des requérants d'asile par des fonctionnaires qui orientait leur manière de penser; j'ai répéré une grille de classement des chômeurs interne, d'où certaines catégories chômeurs étaient expulsées de tout accès aux droits. Par manque de moyens, je n'ai pas pu continuer cette ligne de recherche. J'en ai gardé une sensibilité sur les dispositifs et les outils dans les politiques publiques. (Pensons à la grille de la FIFA pour repérer des jeunes talents utilisant des critères racistes). Parmi les publications à ce sujet, voir Caloz-Tschopp, « Mythes et pratiques d'apartheid en Europe. À propos de la création

de dispositifs d'accès à l'immigration et des refoulements », Cahiers du CEMRIC, Université Marc Bloch Strasbourg, no. 13, 1999, pp. 7-36; « À propos du modèle suisse des « trois cercles» en matière de politique d'immigration. Le racisme institutionnel et l'emprisonnement du pouvoir de penser et d'agir ». Transeuropéennes, Paris, n° 9, 1997, pp. 31-41; « Le droit d'asile modelé par l'informatique, le rôle des « Bausteine », textes précomposés d'ordinateurs ». Équinoxe, Lausanne, no. 3, 1990, pp. 150-169; « La statistique à l'épreuve de la contingence égalitaire. AISO, Statistique », Développement et Droits de l'Homme, Montreux 4-8.9.2002, AIDI.

Une précision. L'analyse d'un document sur le dispositif des « cercles » en matière de migration inventé par la police suisse et le transfert de la logique en œuvre dans le domaine du chômage en analysant une circulaire non publique sur le classement des chômeurs ont ainsi fourni, dans une recherche mandatée par le Conseil d'État de Genève, l'occasion d'en dégager une véritable philosophie de l'apartheid expulsive. Ainsi, la Suisse a créé une philosophie « des cercles » et l'a mise en œuvre par l'entremise d'un outil de gestion de sa politique migratoire, hiérarchisant le droit à l'immigration selon des critères qui ont fait l'objet de débats, d'analyses, d'évaluation de la part de juristes constitutionnalises, de chercheurs, d'ONG. Les autorités suisses ont été condamnées pour « racisme d'État par l'ONU » à ce propos. En 2002, les autorités fédérales ont remplacé l'outil des 3 cercles par un « système binaire d'admission », mais la philosophie de fond n'a pas changé. Nous avons découvert en étudiant des documents confidentiels de la Présidence de l'UE, que ce modèle a été importé dans la stratégie de l'UE en 1998 sous la forme de quatre cercles. Pour l'UE, voir UE-Conseil (présidence européenne), Document de stratégie sur la politique de l'UE en matière de migrations et d'asile, Bruxelles, Doc. CK4, 27, ASIM 170, 1998. Pour la Suisse, voir Conseil fédéral suisse, Rapport sur la politique à l'égard des étrangers et des réfugiés, Berne, 1991; Office fédéral sur les étrangers, Rapport sur les étrangers du 8 juin 1999, Berne; Auer Andréas, Constitution et politique d'asile, la quadrature des 3 cercles, Avis de droit, Université de Genève, 1997. repris: Constitution et politique d'immigration: la quadrature des trois cercles, AJP/PJA 1996, 1230-1243, https://www.umbricht.ch/de/publikationen/detail/constitution-et-politique-dimmigration/; Caloz-Tschopp M.Cl., « Ce qui fait... ceux qui font le lit du total-libéralisme à venir. Réflexions suscitées par une invention suisse reprise par l'UE », Revue québéquoise de droit internationale, vol. 13, no. 1, 2001, pp. 71-97.

89 En travaillant en épistémologie et logique avec Marie-Jeanne Borel, elle m'a transmis une passion héritée de Jean Piaget, de (dé)construction épistémologiques des connaissances scientifique et aussi dans les sciences sociales, de la pensée philosophique, des démarches, des opérations, des apories. Dans son enseignement, elle illustrait le travail de la pensée, par exemple, en parlant du menuisier faisant une chaise. Comment pensait-il la chaise pour pouvoir la faire et tout en la faisant? Je lui dois beaucoup dans la levée d'inhibitions pour penser, et aussi à ses travaux sur le rapport entre pensée et langage (sémiologie) dans ma manière d'aborder les textes et en particulier les textes philosophiques. Dans ma thèse, je me suis intéressée aux sans-État et je me suis aussi intéressée à la pensée, à la compréhension chez Arendt! Citons sa thèse, Borel Marie-Jeanne, Essai sur le problème du sujet dans le langage et la logique, Université de Neuchâtel, 1978.

- 90 À ce niveau, la philosophie devient « une non-philosophie ». Anne Amiel analyse le parcours et la position critique, les refus, les inconforts d'Arendt vis-à-vis de la philosophie. Ce n'est pas un hasard si Arendt accorde une grande importance à la compréhension et au jugement. Ses constats sur les positions de la majorité des intellectuels dont des philosophes sont amers. Voir Amiel Anne, *La non-philosophie de Hannah Arendt, Révolution et jugement*, Paris, PUF, 2001.
- 91 « Pour Castoriadis, philosophe et théoricien politique, la société doit tendre vers un mode d'autocréation explicite, une autocréation sans cesse renouvelée par ce qu'il appelle c'est le titre de son livre le plus célèbre L'institution imaginaire de la société. Pour Platon, créateur, après les Milénésiens et les Eléates, la philosophie, c'est la « gente royale » qui seule peut se définir comme « autodirectrice » (autepitaktikè, Politique, 260 e). Pour Castoriadis, l'apport immortel des Athéniens à la pensée politique est leur intégration à l'historicité. (...); tout l'effort politique vise à bloquer le processus historique », Vidal-Naquet Pierre « Préface », Castoriadis C. Sur le politique de Platon, Paris, Seuil, 1999, p. 12.
- 92 Rappelons que le texte du livre est une retranscription du Séminaire oral de Castoriadis.
- 93 Castoriadis C. *Sur le politique de Platon, Paris*, éd. Seuil, 1999. Voir le tableau, p. 48.
- 94 Voir notamment, Castoriadis Cornelius, « La « fin de la philosophie » »? Le monde morcelé, Paris, Seuil, 1990, pp. 227-247.
- 95 « La tâche cruciale d'une nouvelle philosophie politique sera d'entreprendre une enquête sur la signification de la pensée, ce que veut dire sur la signification et les conditions de l'activité de penser pour un être qui n'existe jamais au singulier, mais dont la pluralité est loin d'avoir été explorée lorsqu'on a simplement ajouté la relation Je-Tu à la compréhension traditionnelle de l'homme et de la nature humaine (...). En fin de compte, une authentique philosophie politique ne peut pas surgir d'une analyse des tendances, des compromis partiaux, de réinterprétations ou, au contraire d'une révolte contre la philosophie elle-même. Comme les autres branches de la philosophie, elle ne peut jaillir que d'un acte original du *thaumazein* (étonnement socratique), dont la puissance d'émerveillement et donc de questionnement doit cette fois-ci (c'est-à-dire contrairement aux enseignements des anciens) saisir directement le domaine des affaires et des actions humaines », Arendt H., L'intérêt pour la politique de la pensée européenne récente », Cahiers de philosophie no. 4, Confrontations, automne, 1987, pp. 25-26.
- 96 Arendt Hannah & Jaspers Karl, *Correspondance (1926-1969)*, Paris, Payot, 1995 (version allemande 1985), pp. 242-246.
 - 97 Rancière Jacques, La Mésentente. Politique et Philosophie, Paris, Galilée, 1995.
- 98 Signalons l'étude d'Étienne Balibar. La philosophie de Marx, Paris, La Découverte, 2001 (réédition La Découverte en 2014), dont je ne sers pas ici, mais que je considère comme remarquable.
- 99 Löwy Michaël, Dialectique et révolution. Essai de sociologie et d'histoire du marxisme, Paris, éd. Anthropos, 1973. Il aborde une série de thèmes (rapport Marx/ Hegel, l'humanisme révolutionnaire, l'historicisme marxiste, la catégorie de la totalité, la « Aufhebung » des oppositions métaphysiques, le point de vue de classe dans la science) pour déterminer la « spécificité de l'approche dialectique » face à la II^e Internationale

- (Kautsky, Plekhanov) et aussi pour inviter à la relecture de Lukaes, Koch, pour formuler une critique d'Althusser.
- 100 Batou Jean, « Marx au XXI^e siècle: Et si les questions comptaient plus que les réponses? », Journal Solidarités, Genève, 2018.
- 101 Marx Karl, Misère de la philosophie. Réponse à la philosophie de la Misère de M. Proudhon, Paris, éd. sociales, 1977.
- 102 Voir par exemple, Marx Karl, Le Capital, livre 1, Paris, PUF, 1993 (note 33), p. 458.
 - 103 Manifeste du parti communiste, Londres, 1847, www. bibebook. com
- 104 Macherey Pierre, « Marx et la réalisation de la philosophie », PUF-Actuel Marx vol. 1, no. 37, pp. 127-144. Article disponible sur: https://www.cairn.info/revue-actuel-marx-2005-1-page-127.htm; je remercie Marie-France Garo de m'avoir fourni cette référence et d'autres textes de Marx, son aide m'a été très précieuse.
- 105 Cieskowski, Prolégomènes à l'historiosophie, dont la traduction par M. Jacob a été publiée par l'éditeur Champs libre en 1973, précise Pierre Macherey.
- 106 Œuvres de Marx, « Philosophie », T. III, Gallimard/Pléiade, 1982, la trad. fr. par M. Rubel. Titre « Pour une critique de la philosophie du droit de Hegel ».
- 107 Œuvres de Marx, « Philosophie », T. III, Gallimard/Pléiade, 1982, la trad. fr. par M. Rubel, pp. 1070.
 - 108 Said E., A contre-voie, Paris, Le Serpent à plumes, 2002, 404.
- 109 Je rends ici hommage aux travaux de Marie-Jeanne Borel, ancienne professeur d'épistémologie et de logique à l'Université de Lausanne, de Jean-Blaise Grise, ancien directeur du Centre de Sémiologie de Neuchâtel. Signalons aussi, la revue Mots, spécialisée dans l'analyse des discours politiques.
- 110 Voir notamment, Caloz-Tschopp Marie-Claire, « Constructions et affrontements de références dans un dossier d'asile », Cahiers du Département des langues et des sciences du langue, Université de Lausanne, 1988, no. 7, pp. 157-178.
- 111 Voir notamment, Faye Jean-Pierre (un des co-fondateurs du Collège International de philosophie, co-auteur avec Félix Guattari du fameux « Livre bleu », le mot est apparemment inspiré d'un libre bleu sur la philosophie de Lénine), Langages totalitaires, Hermann, 1972; réédition augmentée, Paris, Hermann, 2004; L'expérience narrative et ses transformations, Paris, Hermann, 2010; L'expérience narrative et ses transformations, Paris, Hermann, 2010.
- 112 Klemperer Victor, LTI, La langue du IIIF Reich. Carnets d'un philologue (l'allemand permet de créer des mots composés, les nazis ne se sont pas privés de cette possibilité pour réutiliser et transformer des mots à même de servir leur propagande. Il y a donc eu une langue nazie), Paris, Albin Michel, 1996. Une telle approche est un outil précieux en sachant que des partis de droite et d'extrême droite utilisent des outils de la propagande nazie dans leur campagne (ex. affiches).
- 113 Nous en avons un exemple récent, pour le domaine de la psychanalyse, quand elle s'intéresse aux « mots anciens et aux sens nouveaux » (en travaillant sur Klemperer), à l'ébranlement du socle langagier, à « la mystification du sens, la fascination exercée par un irrationnel camouflé dans l'éloquence d'une pseudo-rationalité, une rhétorique outrancière de la dichotomie avec usage systématique d'oppositions simplifiées, ne furent agissantes que parce que par ailleurs, la langue nazie s'enracinait dans la plus grande

proximité avec la langue même de la culture » (p. 11), qui n'a pas épargné ce champ théorique et clinique. Voir, Kahn Laurence, *Ce que le nazisme a fait à la psychanalyse*, Paris, PUF, 2018.

- 114 À l'époque de mes recherches en sémiologie, j'ai notamment analysé des discours dans des dossiers de requérants d'asile et des réponses de l'État (à 80-90 % négatives; quand elles étaient négatives, l'État fédéral devait expliquer sa décision). Dans ce cadre, j'ai analysé à cette époque, le rôle des textes pré-composés d'ordinateurs (Bausteine) dans le travail des fonctionnaires (voir bibliographie). Dans quelle mesure induisaient-ils la décision des fonctionnaires? Au Parlement suisse, des juristes ont analysé leur influence sur les normes de droit et ont proposé dans leur expertise d'abandonner ce dispositif.
- 115 L'usage du mot « impérialisme » m'a été interdit dans un rapport sur les réfugiés, par exemple. Il a été à l'origine du refus d'un manuscrit et d'un changement d'éditeur pour mon premier livre édité sur la politique d'asile.
- 116 Guillaumin Colette, « Race: le mot et la notion », CAS, MODS, SOS-ASILE VD (éds.), Europe! Montrez patte blanche! Genève, CETIM, 1987, p. 301-02.
 - 117 Paris, Seuil, 1970.
 - 118 Ogien Albert, Laugier Sandra, Antidémocratie, Paris, La Découverte, 2017.
- 119 Le mot de « discours » n'est pas assimilable à celui de « texte ». Il provient de la sémiologie de l'énonciation qui insère le langage dans des rapports de pouvoir. Voir notamment les travaux du Centre de Sémiologie de l'Université de Neuchâtel.
- 120 Wittgenstein L., Recherches philosophiques, Paris, Tel-Gallimard, 2014. Je remercie Valeria Wagner pour m'avoir donné cette référence importante.
- 121 Je remercie Valeria Wagner de m'avoir sensibilisée aux liens entre la littérature et la vie quotidienne et plus largement au rôle actif, relationnel, créatif du langage au quotidien et dans la littérature. Voir, entre autres, Wagner V., Literatura y vida quotidiana, Madrid, 2005; Bound to Act: Models of Action, Dramas of Inaction, Strandford University Press, 1999.
- 122 Je me suis soumise à un exercice pratique d'interrogation de la vérité (évidence) et du sens de l'asile après m'être déjà interrogée sur la dystopie dans un autre exercice. Caloz-Tschopp M. Cl., L'évidence de l'asile. Essai de philosophie dys-topique du mouvement, Paris, L'Harmattan, 2016; « Globalisation, Development and Resistance of Utopian Dreams to the Praxis of Dystopian Utopia », Bagchi Barnita (éd.), The Politics of the (Im)Possible. Utopia and Dystopia Reconsidered, Sage éd. India, pp. 197-232.
- 123 « Le problème du bien et du mal, la faculté de distinguer ce qui est bien de ce qui est mal, seraient-ils en rapport avec notre faculté de penser? (...). La question impossible à éluder était celle-ci: l'activité de penser en elle-même, l'habitude d'examiner tout ce qui vient à se produire ou attire l'attention, sans préjuger du contenu spécifique ou des conséquences, cette activité donc fait-elle partie des conditions qui poussent l'homme à éviter le mal et même le conditionnent négativement à son égard? (Le mot même de conscience semblerait l'indiquer dans la mesure où il veut dire « connaissance par et avec soi-même », type de connaissance qu'actualise tout processus de pensée) », Arendt H., La vie de l'esprit. La pensée, (introduction), Paris, PUF, 1987, p. 20.
 - 124 Deleuze Gilles, Spinoza. Philosophie pratique, Paris, Minuit, 2003 (1981).

- 125 Arendt Hannah, Arendt Hannah, « Thinking and Moral Consideration » in *Social Research*, (1971) traduit en français par le titre (où a disparu la pensée!) de *Considérations morales* en 1996, Paris, Rivages poche, (extrait), pp. 86-87.
 - 126 Arendt Hannah, La vie de l'esprit. La pensée, Paris, PUF, 1981.
- 127 C'est une des difficultés rencontrées dans la méthodologie de recherche qui, sous des formes différentes était transversale à toutes les pratiques (des plus académiques, au plus courantes). Cela nous renverrait-il à Socrate dont nous parle Arendt?
 - 128 Lordon F., Imperium, Paris, La Fabrique, 2015, p. 334.
- 129 Pauline Brücker (CERI/CEDEJ) & Youri Lou Vertongen (FNRS/CRESPO), Retours sur la notion de desexil », Caloz-Tschopp M.C., Wagner V. (dir.), Vers le desexil: démarches, questions, savoirs. Le desexil en jeu. Une expérience d'Université libre, Paris, L'Harmattan, 2019.
- 130 Possenti Ilaria « L'exil comme perte du monde. Résistance, impuissance et responsabilité politique au bord européen du canal de Sicile », Caloz-Tschopp M.C., Wagner V., Exil/Desexil, Histoire et Globalisation. Le desexil en jeu une expérience d'Université libre, Paris, L'Harmattan, 2019.
 - 131 Voir Caloz-Tschopp, Violence et anti-violence: le pari tragique (dans ce volume).
- 132 Voir à ce propos, Sibertin-Blanc Guillaum, *Politique et État chez Deleuze et Guat*tari. Essai sur le matérialisme historico-machinique, Paris, Actuel Marx, 2013.
 - 133 Deleuze Gilles, Différence et répétition, Paris, PUF, 1968, p. 177.
- 134 Boaniche Arnaud, Gilles Deleuze, une introduction, Paris, La Découverte, 2017 (2007).
- 135 Deleuze Gilles, Conférence à la Femis, in L'abécédaire en DVD, Paris, Montparnasse, 2004.
 - 136 Deleuze Gilles, Qu'est-ce que la philosophie? Paris, Minuit, pp. 8 et 10.
- 137 Voir au début de l'essai la partie sur la découverte de l'imagination chez Castoriadis.
- 138 Voir par exemple, l'introduction d'Arendt, à la *Vie de la l'esprit. La pensée*, Paris, PUF, pp. 17-31.
 - 139 Castoriadis Cornelius, Domaines de l'homme, Paris, Seuil, 1986, p. 284.
 - 140 Balibar Étienne, Des universels, Paris, Galilée, 2016, p. 159.
- 141 Ogilvie Bertrand, « Mondialisation, dé-mondialisation. Qu'est-ce que la modernité », Revue en ligne, (Re)penser l'exil no. 9-10 (exposé en 2007, dans le cadre d'un colloque de l'Université de Lausanne; un nouveau numéro (Mémoire) de la revue en ligne est en préparation).
- 142 Balibar Étienne, *Violence et civilité*, Paris, Galilée, 2012. Le livre a été l'objet d'un colloque du Programme du CIPh à Istanbul en 2012.
- 143 Voir dans l'essai, Caloz-Tschopp M.C., « Violence et antiviolence. Le pari tragique ».
 - 144 Brauman Rony, Guerres humanitaires? Mensonges et intox, Paris, Textuel, 2018.
- 145 Said Edward W., Culture et impérialisme, Paris, Fayad, Le Monde diplomatique, 2000. Voir en particulier chap. IV.
- 146 On se rappelle les discours de revanche d'Hitler. Aujourd'hui, les discours du Xi Jemping sont édifiants. Quels sont les résultats de la violence d'État sur les exilés à terme

dans les politiques de blocage des frontières et de déportations? Évoquer la « dignité » plus que l'égalité ne suffit pas à épuiser la question.

- 147 Wallerstein Immanuel, L'universalisme européen. De la colonie au droit d'ingérence, Paris, Demopolis, 2006.
 - 148 Voir notamment, Balibar Étienne, Des Universels, Paris, Galilée, 2016.
- 149 Constatons comme l'Allemagne se reconstruit en puissance civile, alors que la France met l'accent sur une armée européenne (Initiative Européenne d'Intervention, IEI) avec ou sans les Américains. Ce qui pose de nombreuses questions.
 - 150 Rappelons-nous le couronnement du Chah d'Iran peu avant sa chute.
- 151 Parmi les sources accumulées, citons un article qui fait de bilan d'une décennie de restructuration du domaine de l'asile pour la mise en place par les Autorités fédérales (DFJP) de la nouvelle loi sur l'asile en Suisse entrant en vigueur en 2019. Ouverture de grands camps fédéraux, augmentation de la détention, rôle ambigu des représentants juridiques, diminution de la protection juridique, persistance du dispositif Dublin qui est un échec dans l'ensemble de l'UE. Résultats: « l'asile ne sera octroyé ni plus souvent, ni plus rapidement que jusqu'ici. La protection des personnes en danger n'est pas amélio-rée », Brina Aldo, « Asile: une décennie de remue-ménage », Le Courrier, 15.11.2018.
 - 152 Caloz-Tschopp M.C., « Imaginer pour comprendre », dans cet essai.
- 153 À propos des étrangers et du type d'État, de régime, de système politique, en Suisse, des conflits existent autour de la démocratie représentative et aussi de la pratique de la « démocratie directe ». Il ne se limite pas à ce qui est appelé « populisme », mot dont l'usage exige la prudence.
- 154 Voir à ce propos notamment, Arendt H., « La désobéissance civile », *Du mensonge à la violence*, Paris, Agora, 1972.
 - 155 Balibar Étienne, Des Universels, Paris, Galilée, 2016, pp. 147-158.
 - 156 Guillaumin Colette, L'idéologie raciste, Paris, Folio, 2000 (1970).

		٠	
¥			

3. UNE MÉTHODE, UNE POSITION TRANSPOLITIQUE

« On ne se baigne jamais deux fois le même fleuve » Héraclite

Résumé: dans cette partie, on peut commencer par se demander: Européens, qui sommes-nous et d'où parlons-nous? Et décider que le pouvoir d'État n'est plus à prendre, et le pouvoir d'agir, de réfléchir est à saisir. À partie de là, trois jalons sont choisis pour construire une pratique philosophique (embarras, aporie, énigme) en présentant ensuite une méthode combinant droit de fuite, ruse et création, une position transpolitique, les raisons d'un tel choix, certaines conditions de possibilité dans les pratiques, et cinq critères transpolitiques.

INTRODUCTION

Trans, Transpolitique ou traverser le fleuve, nager à contre-courant... ou en suivant les courants dans le sens du devenir. Héraclite a raison. On ne se baigne jamais deux fois dans le même fleuve. Il n'y a pas qu'un fleuve solitaire. Il y a une multitude de fleuves qui baignent dans l'infinitude des océans. Étalement, rythmes des fleuves qui creusent les montagnes, traversent les terres, redessinent l'espace, modulent les temporalités croisées.

Dans mon travail tout au long des années, la recherche d'objets, une méthode, l'exploration de positions a pris plusieurs chemins. Une position s'est peu à peu dégagée par tâtonnements et par étapes, dont l'essai porte des traces, ce qu'un ami a appelé une « volonté traversière qui rassemble les projets, les réflexions et les modes d'expression sans chercher à les uni-

fier, mais en les faisant raisonner, dans un grand contrepoint ». Le choix de l'exil est en effet, comme il souligne aussi, « une approche de l'inégalité du monde ». À ce propos, depuis Paris où il vit, il écrit: « plus le temps passe, plus je suis effaré par le fait que les nettoyeurs des rues et du métro parisien qui rendent la vie possible en ville ne gagnent pas l'équivalent du moindre startuper qui dans son openspace collecte des données numériques pour spéculer sur leur valeur financière ». Que dirait-il des nettoyeurs des rues à Bogota, des fouilleurs de détritus à New Dehli? L'inégalité abyssale devient abîme.

L'imaginaire du *centre* où tout converge qui prétend contrôler le mouvement et diffuser des impulsions – y compris les idées de nouvelle révolution¹ – est le spectre de l'État wesphalien, l'État-(nation) impérial. Les autoroutes, les trains grande vitesse, les avions qui convergent vers le centre, la capitale-métropole et sa logique arborescente, renvoie finalement à l'Un du pouvoir étatique hiérarchique, autoritaire. Une telle domination s'accompagne de logiques binaires, en vase clos, de systèmes fermés qui ne peuvent être que hiérarchiques, expulsifs. En Europe occidentale Descartes a marqué la culture philosophique, mais il y a eu Spinoza et d'autres philosophies minoritaires exilées (femmes, esclaves, colonisés, etc.)! La pensée occidentale n'est ni pas un bloc hégémonique même si des discours cherchent à stabiliser une légitimation ébranlée.

À cette tendance s'oppose la multitude de fleuves en réseaux. Fleuves en capillarités multiples, souterraines. Fleuves rhizomes. Traversées multiples. Complexité. Hétérogénéités. Singularités. Lignes de fuite, « un autre monde est possible », écrit Félix Guattari². La position est énoncée. Nous avons besoin de nouveaux imaginaires, de nouvelles philosophies, de nouvelles positions, de nouvelles dialectiques, de nouvelles logiques, de nouveaux concepts en mouvement. La nouveauté ne réside pas dans l'immédiateté et le visible. Risque. Quand on part naviguer on ne sait pas comment sera la mer.

La question vient du fond de temps et d'espaces longuement parcourus par des poètes comme le poète écossais Kenneth White. Elle s'est accentuée depuis la modernité. Elle remodèle notre imagination du temps, de l'espace, des rapports de pouvoir de domination et d'autonomisation. Il est possible d'imaginer des mouvements, des pratiques multiples, fragmen-

tées traversées par des logiques de hiérarchisation, l'essentialisation, la naturalisation (racialisation) des rapports où le *transversal* (réseaux, villes, villages, lieux, liens multiples, des peuples en diasporas) déplace des métaphysiques, des logiques monistes de l'Un, fixent la séparation et l'état d'exception (apartheid), de la bureaucratie, de la haine, de l'envie et autres affects se traduisant dans des logiques d'État et d'État-nation, de nationalismes, de patriarcat, de racismes qui trouvent leurs limites.

La pensée de la *force*, d'État, de police, militarisée nationaliste, classiste, sexiste, raciste très active sur le terrain de la migration, du travail, du chômage, des politiques publiques tente de s'étendre, alors que les logiques à la fois de domination et de lutte de la globalisation se diversifient en rhizomes, que des *puissances* d'agir continuent à émerger. La violence destructrice appelle la violence³. Dans le mouvement territorialisation/deterritorialisation, les rhizomes appellent les rhizomes⁴.

La haine froide bureaucratique, policière réveille le courroux et la rage minoritaire. Des chercheurs constatent que le pouvoir de contrôle, par exemple, dans les politiques d'expulsion, sont responsables des morts dans le désert, la mer, les camps, les prisons, les aéroports lors des expulsions forcées. Elles coûtent cher et ne sont pas efficaces⁵. Paradoxe. Les budgets explosent pour augmenter les dispositifs, les outils, les armes et ça ne marche pas. Les logiques de *force* tentent de capter notre *puissance* d'agir, de s'approprier la pensée critique, créatrice, les affects.

L'insurrection arrive, après des temps de latence souterraine, avec le constat des limites du consentement, des effets traumatiques sur des humains en situation d'urgence et d'extrême fragilité et sur le démantèlement des cadres politiques (droits, élimination des contre-pouvoirs, absence de médiations). La tentation est forte dans les luttes minoritaires de dénoncer les développements exponentiels de la société de contrôle, de police et de guerre, de haine, plutôt que de formuler des alternatives en interprétant, évaluant la puissance du droit de fuite, les ruses.

Sur ces terrains, la violence d'État ne nous a-t-elle pas confinés à des espaces quadrillées dont celui du « marché de l'asile » ordonné dans le désordre par les États, souvent privatisé et des « politiques humanitaires »⁶. La tendance est à en rester à soigner sans pouvoir protéger, à dénoncer, à ne pas bouger (pour de ne pas encourager l'extrême-droite!), à ne pas utiliser

notre liberté politique de nous mouvoir avec nos pieds, nos corps, nos têtes. En clair, à consentir à être appropriés. Un exemple actuel. On a vu que le dispositif d'expulsion de Dublin de l'UE qui est la cause de milliers de morts est en échec et sert en fait à la mise en place de nouveaux dispositifs de contrôle dans l'UE pour l'ensemble des populations (Eurodac IV).

Sortir d'une pensée arborescente, de séparation (apartheid), d'exception en effaçant les droits, des grillages, de murs, de frontières, d'îles-prisons, d'une pensée d'État (nation) souverainiste sur un territoire défendu par la force (police, militaire), des politiques de haine accompagnant l'hypercapitalisme semble être une aporie indépassable. Il est cependant possible d'imaginer une méthode, des positions, des stratégies transpolitiques, faites de multiples expérimentations, pour arpenter de mille manières des luttes, traverser les fleuves entremêlés, agir, dépasser l'usure, la faiblesse, les territorialités, les ego, les passions du pouvoir, etc.

Au XXI^e siècle, le rapport entre les transformations de la violence de l'hypercapitalisme impliquant l'absence de toutes limites dans la destruction pose un défi: passer de l'UN, de la Totalité, à des logiques, une ontologie politique, une anthropologie politique qui déplacent radicalement les rapports de classe/sexe/race et les rapports hommes-nature dans des logiques transversales. Elles peuvent déplacer, renverser les processus de destruction en insurrection visant des alternatives au capitalisme. L'enjeu en est une transpolitique démocratique en création.

Ci-dessous une approche, une méthode, des positions, des critères transpolitiques sont proposés. Cinq critères d'action sont proposés à titre expérimental. Ils sont basés à la fois sur l'histoire, sur un aller-retour, des croisements entre principes, concepts, faits, exigences, occasions critiques que nous fournissent l'histoire et la conjoncture.

Le premier pas consiste à se débarrasser de l'illusion déterminisme d'unifier les mouvements sociaux en cherchant des convergences artificielles qui cachent souvent une métaphysique de l'UN, ou de la TOTALITÉ de bergers des moutons autoritaires.

La méfiance sensible à la fois vis-à-vis des partis et des « intellectuels d'avant-garde » dans les mouvements des femmes, écologiques, des migrants, des luttes anticoloniales, des luttes ouvrières, notamment est bonne conseillère. L'unification n'existe pas et le rêve illusoire n'est pas seule-

ment attribuable aux expériences de dégénérescence des organisations politiques (organisation, bureaucratie de l'État, des partis, des syndicats, professionnalisation des ONG soumises aux logiques du marché qui écartent les militants, objectif de prise du pouvoir d'État en tant que but politique, impliquant des élites, des avant-gardes, une professionnalisation de l'agir politique et un écrasement des pratiques transpolitiques).

La méthode en rhizomes a fait un pas significatif depuis que les mouvements anti-impérialistes ont montré qu'il était possible de résister (guerre du Vietnam!), que les mouvements féministes ont mis en œuvre le dispositif de l'intersectionnalité des luttes, depuis que les luttes post-coloniales ont renouvelé l'approche de la race et du racisme. Derrière la méfiance il y a des questions fondamentales de refondation de l'activité politique aujourd'hui dans un contexte complexe de transformation politique, d'organisation, de buts et aussi de limites de survie. Il y a aussi des déplacements conceptuels et des renouvellements de méthodes pour intégrer, non seulement les conflits dans les rapports de classe/sexe/race mais les difficultés posées par « l'effet boomerang » destructeur dont parle Rosa Luxemburg, les limites à la violence capitaliste *expulsive-destructrice-anihilatrice-exterminatrice* dont les politiques de disparition sont un des spectres ultimes concernant à la fois les humains et la nature dans le présent et le futur.

Le pouvoir d'État et tout pouvoir centralisé hiérarchique n'est pas à prendre mais à fuir, en pratiquant la ruse. Les cadres pour contenir, auto-organiser la politique s'inventent dans l'expérience historique dans de multiples lieux. Il ne s'agit cependant pas de travailler chacun dans son coin, en silos, mais de créer des temporalités, des espaces flexibles et des capacités d'action multidimensionnelles, avec des multi-acteurs.

1. Européens, d'où parlons-nous?

Depuis l'Europe d'où nous parlons, partons de l'origine de la prospérité de l'Europe⁷. Prenons acte du constat de Castoriadis dans les années 2000⁸: « L'occident est ethnocentrique, ethnocidaire et suicidaire en même temps – et ce n'est pas un paradoxe ». L'auteur souligne l'expansion illimitée, le délire de puissance et l'impuissance, la non maîtrise de forces aveugles (techno-science, destruction de l'environnement, rage de l'enrichissement

et d'acquisition, etc.) Évoquer l'Europe, c'est évoquer l'histoire, la guerre construire une position en sortant des logiques impériales⁹. Dix ans plus tard, l'hypercapitalisme en continuant avec un rythme accéléré à se globaliser a franchi de nouveaux seuils. Le fait de s'isoler en rêvant de « nation » est une illusion qui arrange bien les tenants d'une globalisation sauvage en éloignant « le peuple... des exilés prolétaires » du pouvoir d'agir sur leur destin.

Devant l'héritage sans testament des révolutions qui ont produit autant de désespérance, d'interrogations, de deuils, de mélancolie10 que d'acquis, l'anachronisme des outils théoriques pour explorer les fractures épistémologiques imposées par l'occident et ce qui constitue « le cœur des ténèbres » du capitalisme colonial et impérial11, on est forcés d'en arriver à évaluer sa place en tant qu'européens dans les rapports politiques hégémoniques hypercapitalistes globalisés qui laissent les traces indélébiles. Dans le jeu des chaises tournantes des impérialismes, l'Europe des puissants (France, Angleterre, Allemagne) se trouve sans place assignée sur la nouvelle scène impériale conquérante et destructrice de la planète. Où d'une certaine manière, elle devient une des provinces comme l'écrit Achille Mbembe¹² et ses classes dirigeantes, ses élites font le dur apprentissage de l'impuissance « post-impérialiste ». Pour s'en sortir, faut-il accepter le choix de l'hypercapitalisme dont on a vu les destructions, par exemple en Grèce (destruction du pays, fuite des jeunes exilés, suicide des anciens), les dangers des guerres, le précariat qui jettent dans la survie les classes populaires, ronge les classes moyennes du monde et transforme les précaires en pauvres expulsés de la justice? Où, comment faut-il chercher une alternative, une autre voix? Là se trouve le dilemme, les ambiguïtés que l'on peut lire dans l'ensemble des mouvements sociaux européens, les partis, les États et ailleurs. Là se trouve les nouvelles énigmes de la solidarité, de l'hospitalité, de la justice.

On est forcé d'accepter l'inconfort de ne pas savoir (Foucault), de devoir se déplacer, d'inventer par des exercices de pensée exploratoires et des pratiques de tous ordres, pour simplement pouvoir imaginer, comprendre, penser ce qui arrive et ce qui peut changer, comme le souligne Arendt dans La Crise de la culture¹³. L'observation du paradoxe de la politique de la Chine dans le monde, qui mêle capitalisme et communisme en cherchant

à devenir le nouveau centre du monde après l'Europe et les États-Unis est une des cartes de la nouvelle donne. Elle ébranle même une partie de l'héritage ambigu des révolutions pour tenter d'y parvenir.

Comment dès lors, nous Européens pouvons-nous non seulement nous déprovincialiser, mais nous *désimpérialiser* dans une politique de l'impuissance de la force où l'Europe pourrait jouer un rôle, non en se réarmant, en conduisant des guerres « d'ingérence » aventureuses, en faisant des alliances entre États soumis à la logique westphalienne (la guerre n'est pas loin) mais en travaillant pour des pratiques de citoyenneté et de civilité¹⁴, avec qui et comment et avec quel projet politique de justice? Qu'est-ce que la « puissance » et « l'*im*-puissance »¹⁵ pour nous européens dès lors que nous refusons de nous inscrire dans des politiques de la force guerrière, d'état d'exception, d'interventions militaires (Afghanistan, Irak, Mali, Syrie...), de pillage, d'occupation, de saccage avec ses lourds héritages de la colonisation, de l'impérialisme, au moment où les politiques impériales, coloniales nous reviennent en « boomerang » sous toutes sortes de formes (dont les attaques aux droits politique et sociaux chèrement acquis), nous obligeant à réexaminer, à actualiser le concept de Rosa Luxemburg?

2. LE POUVOIR D'ÉTAT N'EST PLUS À PRENDRE. LE POUVOIR D'AGIR EST À SAISIR

Au premier abord, on peut postuler que la question qui nous occupe est liée à la stratégie politique d'action dans une conjoncture où la question de la révolution au sens historique n'est pas à l'ordre du jour. Ce qui est infirmé par l'actualité dans divers endroits de la planète et dans divers sens¹6. La révolution prend de nouveaux visages. L'insurrection est une pratique quotidienne invisible ou éclatant au grand jour, qui prend des formes multiples. Le pouvoir d'État, d'État-nation n'est plus à prendre. Le pouvoir d'agir est à saisir. Un autre rapport à la politique, à l'État se cherche en prenant distance, pour se sortir de la pensée d'État, dans les contradictions entre État et mouvements sociaux, ONG, partis, etc. La question de la forme (eidos) de l'organisation est toujours là. La révolution aujourd'hui, c'est échapper à une pensée d'État imposée depuis le XVIe siècle, transformée en système d'État-nation avec ses zones grises incontrôlables¹7. C'est se

déplacer. Exercer sa liberté politique de se mouvoir. Agir avec sa tête, son corps, ses pieds.

Si on reste sur le terrain du pouvoir au sens du pouvoir d'État hobbesien et aussi de la tradition révolutionnaire, en parlant de stratégie on se trouve pris dans la logique de « l'organisation » pour prendre le pouvoir d'État et faire la révolution. L'histoire, les mélancolies nous ont instruits sur les acquis, les échecs, les désillusions.

Au XIX^e-XX^e siècle, le récit dominant montre des partis, des avantgardes dessinant la stratégie révolutionnaire générale. Les mouvements sociaux (Conseils) s'y pliaient ou étaient massacrés (Conseils en Russie, en Allemagne, en Hongrie). L'enjeu de pouvoir devenait celui de la prise du pouvoir d'État par des partis s'emparant de l'État pour faire la révolution (avant qu'il ne dépérisse?). La boue du XIX^e siècle colle encore aux semelles et les nouvelles pratiques ne parviennent pas à émerger. L'interrogation stratégique ne s'arrête pas à « l'organisation » et à la « prise du pouvoir ».

Depuis les mouvements sociaux, les initiatives multiples invisibles, positives, on pourrait, en suivant la tradition révolutionnaire formuler une interrogation en ces termes: faut-il s'organiser, partir de luttes particulières, construire une insurrection globale par étapes, secteurs avec des professionnels de la révolution (surtout des hommes!), ou faut-il au contraire partir de constats de transversalités, autour de chaînes d'équivalence générale dans les conditions de vie d'existence, de statuts, de places de plus en plus entremêlées, pour s'atteler aux embarras, identifier les apories, enrichir les luttes, les (dé)marches de recherche en explorant les nouvelles énigmes en sachant que la révolution est permanente (Rosa Luxemburg)?

Aujourd'hui, tout d'abord, la complexité, l'incertitude, la nouvelle tragédie de la mortalité de masse, de la destruction de la planète engageraient plutôt à privilégier la recherche d'une alternative sous un angle particulier: postuler l'existence d'un nœud gordien que nous ne savons pas comment trancher.

Trancher le nœud gordien, dégager l'embarras sans modèle préétabli. Être là. Puissance sociale collective de héros anonymes et ordinaires tout simplement.

3. Trois jalons d'un essai philosophique : embarras, aporie, énigme

Dans un contexte de violence, de destructions sans limites, les esquisses de principes, de questions, d'embarras, d'apories, d'énigmes sont autant de chemins d'avancée dans un labyrinthe depuis des terrains, des expériences divers accumulés.

L'essai n'est pas un traité d'histoire de la philosophie, un texte de science-fiction, ou une fiction imaginaire. C'est un essai de réflexion philosophique.

Dans son mouvement central exploratoire, son but n'est ni descriptif, ni argumentatif, ni explicatif. Ce qui est en question dans le déplacement de l'indifférence à l'embarras est de chercher à retrouver, ce qu'Arendt a appelé la « compréhension », Castoriadis la puissance de l'imagination radicale, en ouvrant la démarche réflexive, créatrice. On pourrait classer l'essai dans une méthode philosophique transpolitique attentive à la complexité du réel, à la redécouverte de la compréhension, de l'imagination, à la sauvegarde de la puissance de la pensée active, à l'ouverture de la réflexion devant l'incertitude et la complexité.

Cela suppose que l'on ne cherche pas à asséner des vérités toutes faites, des solutions-miracles, mais qu'on est intéressé à articuler action et activité de penser, – plutôt que de céder à des *passages à l'acte* réactifs devant la violence allant aux extrêmes –, à passer de l'indifférence à l'embarras, de l'aporie à la formulation d'énigmes, pour pouvoir continuer à imaginer, rêver, penser en mouvement en étant le plus lucide possible tout en agissant.

Ma démarche m'a été inspirée par un roman espagnol qui, par certains côtés, ressemble beaucoup à un roman policier, mais sans solutions, ou le devenir est toujours ouvert, incertain. Je m'inspire de la méthode non fictionnelle du romancier espagnol Javier Cercas¹⁸, auteur des *Soldats de Salamine* et de biens d'autres romans et essais interrogeant la place de la guerre civile dans la mémoire espagnole, dont *Le point aveugle* où il s'explique sur son choix de structure pour ses romans basé sur la trilogie: *embarras, aporie, énigme.*

Il utilise ce mode de construction de ses romans pour susciter la pensée active du lecteur. Longtemps après avoir fermé le roman, les énigmes se déplacent mais on cherche encore l'énigme la plus cachée! L'enjeu est d'apprendre à être curieux, à vivre sans solutions, qu'elles soient simples ou complexes. Précisons d'emblée trois termes-clés d'une dynamique d'investigation adoptée dans l'essai.

Embarras. Toute question qui n'est pas réduite à un problème¹⁹, peut devenir l'objet d'une démarche philosophique. Pour pouvoir être imaginée, pensée, interrogée, la question doit pouvoir se transformer en *embarras* enclenchant ainsi le travail philosophique. Être embarrassé, c'est ne pas savoir, ne pas s'enfermer dans des logiques de l'UN, binaires, fermées, accepter qu'il n'y a pas de solutions. On peut alors repérer des points aveugles.

Aporie « veut dire qu'une *question* est posée de façon incontournable, en des termes tels, cependant, qu'aucune solution ne peut lui être apportée, sauf la réitération à l'infini de la question elle-même »²⁰.

Rappelons que tous les dialogues socratiques se terminent par une aporie, c'est-à-dire que la question est toujours ouverte, remise sur le métier et soumise au travail actif de la pensée dans le dialogue aporétique dans l'espace public. C'est « l'étonnement » socratique pris dans sa radicalité et poussé en quelque sorte dans ses ultimes retranchements. On peut penser que l'aporie se transforme en énigme.

Énigme. L'aporie a été déplacée, travaillée, mais, comme dans un bon polar, elle reste une énigme. Une chose difficile à comprendre, à expliquer, à connaître. Que l'on continue à parcourir.

4. Une méthode, une position transpolitique en contrepoint

Position. Tout d'abord, la méthode transpolitique implique de tenter de comprendre « d'où on parle » quand on parle, d'où on pense, quand on pense et avec qui... En me situant en contrepoint. J'ai ainsi compris la notion de « transclasse »²¹ développée par Chantal Jaquet et Gérard Bras, en termes de déplacement, d'engagement pour une alternative au capitalisme et non la position de céder aux illusions de la mobilité sociale et du mérite, de la reconnaissance, en consentant alors à la trahison allant parfois jusqu'à y participer (avec des niveaux de responsabilité à établir)²² à des meurtres devenant assassinats en étant consentis (les exilés morts dans des accidents du travail, les aéroports²³, les commissariats de police, les

prisons, les déserts, les mers). Il est vrai que les politiques d'expulsions deviennent en quelque sorte dans les violences « extrêmes » des cas d'école de la violence de la domination banalisée au quotidien. Elles permettent de « comprendre » les ambivalences, ambiguïtés, hontes, culpabilités et de reformuler la question des responsabilités... et de s'interroger sur les sanctions pénales d'État et quand elles n'ont pas lieu, sur les Cours internationales, les tribunaux d'opinion à réévaluer²⁴. Ce gros débat est en cours.

Pour pouvoir comprendre le contexte, il m'a fallu analyser mes mouvements d'indignation devant l'injustice, de colères invitant à retourner la violence, les inconforts et m'installer avec d'autres dans la poursuite de ce que dans cet essai je suis parvenue à appeler: la liberté politique de se mouvoir. Découverte inattendue, merveilleuse, enfouie sous la « mobilité », la « libre-circulation », etc.

En peu de mots, disons que j'ai cherché des balises dans des rencontres d'exilés qui luttaient pour se desexiler. Des « desexilés prolétaires » nombreux et divers. Pas à pas j'ai fait le choix politique, philosophique d'un ancrage dans l'imagination radicale, la compréhension de la genèse du capitalisme, de l'impérialisme et ses dérives guerrières exterminatrices, le châssis du « droit d'avoir des droits », le schème des principes d'équivalence (solidarité, sororité/fraternité, hospitalité) dans nos vies et nos pratiques. J'ai ainsi compris la notion de « transclasse » en termes de déplacement de la classe ouvrière devenue en partie classe moyenne précarisée en intégrant les luttes de sexe, de race et aussi les défis des destructions écologiques.

Précisons que je fais partie, par mon milieu d'origine de la classe ouvrière (père-mère, grands-parents), j'ai bénéficié de la démocratisation des études, découvert des ruses, des solidarités pour pouvoir continuer à penser en conjuguant l'origine de classe et la domination de sexe vécue sous la forme de la domination et de luttes, découvert aussi le « tiers-monde » ou le « sud » (Colombie, Amérique latine), les luttes féministes matérialistes combinant la domination sexiste et raciste.

Cet essai n'est pas un récit de vie personnel par une auto-analyse (démarche de Bourdieu). C'est un essai politique et philosophique pour comprendre l'évolution du monde, pas à pas, à partir de mes propres expériences, émotions, dilemmes, pensées partagées avec d'autres. J'ai appris en vivant des refus, des ambiguïtés, des malaises, des contradictions, que

la pratique philosophique est parfois *contre* l'institution et qu'elle est *dans* la politique et *avec* les dominés. Elle ne peut s'accommoder à servir les dominants, y compris par des logiques illusoires d'apartheid, de privilèges, de mérite, de reconnaissance conduisant à des basculements. Ces habitus sont aussi présents dans les pratiques philosophiques et la vie quotidienne. Où sont alors mes « lignes de faille » et les « lignes de fuite » aujourd'hui? Je n'ai qu'une boussole: ne pas me laisser approprier la richesse que l'essai a permis de (re)découvrir! Ne jamais avoir fini de « comprendre ». Ne jamais consentir. Savoir qu'il y a toujours un plan B, même dans les situations les plus difficiles. Chercher à retrouver sans cesse le pouvoir de l'imagination radicale. C'est ainsi que je comprends la liberté politique de me mouvoir.

Signalons d'emblée aussi que la perspective de l'essai est à la fois *inter*-générationnelle et *trans*générationnelle. Elle est présente dans l'élaboration des actions à situer dans l'histoire et aussi sur la mémoire où la transmission a une grande place. Dans ce que nous transmettons, qu'est-ce qui doit être rejeté ou alors soumis à un travail de mémoire?

La méthode transpolitique implique de sortir de l'opposition sujet-société pour s'intéresser au « transindividuel »²⁵ et ensuite d'aborder des questions complexes sous plusieurs angles en même temps, avec des matériaux divers, en les traversant, en combinant des relations compliquées, conflictuelles entre des éléments divers dans des espaces en convergences et divergences. L'action apprend à refuser les diktats, la violence de la bureaucratie, des partis, d'institutions, d'intellectuels (je parle aussi ici en tant que femme), pour ne pas déserter la politique et la pensée par lassitude.

La méthode *transpolitique* ne méconnaît pas l'impossible unité entremêlée, mouvante, souple, de formations sociales en devenir, ouvertes. Elle prend en charge la multiplicité des formes d'action, de penser, des conflictualités, à laquelle il faut porter une attention particulière.

Dans les rapports *transpolitiques* forcément multilatéraux – de plusieurs côtés – qui s'articulent avec *l'inter* (entre) à la base de l'espace public l'enjeu est de pouvoir dégager de ce qui est de l'ordre de lignes de fuites plus générales, de rhizomes, qui traversent, transforment la forme (État), ses bases (territoire, souveraineté, temporalité, espace), ses régimes (démocratie représentative ou/et directe, conseils), ce qui est de l'ordre du plus général dans la politique, des droits.

Tentons d'expliquer une démarche exploratoire d'autonomisation de la pensée à la fois individuelle et collective, en ne méconnaissant pas la complexité et la diversité des concepts, des actions, des approches, des outils, des individus, des groupes qui constituent ce qui est posé comme le peuple multiple des exilés prolétaires.

Plutôt que *entre*, *inter*, *infra*, *alter*, etc., j'opte ici pour une démarche exploratoire *transpolitique dans les rapports*, (en latin, dans un espace « par delà » et « à travers » (traverser)), en traversant les vitres invisibles de l'apartheid, le « séparatisme social »²⁶, les expériences aux frontières, ou l'horizon de liberté est plus ouvert, alors que nous nous affrontons à la dureté des luttes, aux fatigues, aux épuisements, à l'impuissance face à la violence subie par des enfants, des femmes, des hommes.

Quand Deleuze & Guattari²⁷, pensent « immanence », le mouvement de territorialisation/déterritorialisation²⁸, le rhizome, mille plateaux, lignes de fuite, micropolitique, ils contribuent en créant de nouveaux concepts en mouvement à libérer notre imaginaire et nos méthodes philosophiques et politiques pour repenser, se réapproprier la pensée philosophique des formes d'organisation, et la question de la politique²⁹.

Les conditions matérielles de vie du « peuple » des « desexilés prolétaires » impliquent une méthode transpolitique, créant des *rhizomes*, dégageant des *lignes de fuite* (Deleuze) dans un mouvement *traversant* de territorialisation/déterritorialisation (espace) en intégrant des temporalités (histoire), des lieux (espace), diverses facettes des métamorphoses de la violence « extrême » devenant imprévisible.

Transpolitique est pris ici au sens d'une traversée, d'un déplacement dynamique impliquant de ne plus rester prisonnier dans des temps, des espaces figés, des modes d'organisation en arbre, verticaux, une logique, des catégories d'une part essentialistes, de naturalisation et d'autre part, prisonnières du rapport de la Cité-État grecque (Arendt soulignait que les Grecs n'avaient pas de politique étrangère, car enfermés dans la Cité), marquées par l'État-nation (l'État enfermé dans la nation), et aussi finalement par l'apartheid, une philosophie de séparation, de développement séparé, hiérarchique héritée de la colonie et de l'impérialisme.

On a vu précédemment dans l'essai que le droit de fuite, la ruse, sont des stratégies de luttes, de *déplacement*, de mouvement pour reconsidérer

l'autonomie et le partage des énigmes multiples dans les luttes. Par ailleurs, une traversée n'implique pas d'en rester à des rapports individuels (de soi à soi, modèle de Socrate), *inter*individuels (Arendt parle *d'inter esse en repérant l'espace public chez Kant*), entre soi, mais d'interroger les singularités, l'hétérogénéité, la diversité, la multiplicité des rapports, des liens, des frontières imaginaires, physiques, économiques, politiques, techniques, culturelles.

Le but est de tenter d'articuler les singularités au politique, la diversité des subjectivations dans des noyaux communs de sens, tout en restant très sensibles à la diversité, la spécificité des situations et en étant attentifs aux frontières (au sens de *Borders*). Quand Balibar parle des « frontières de la démocratie », il indique qu'il ne s'agit pas de frontières physiques, géographiques, mais de lieux des rapports, des épreuves, des conflits de la citoyenneté et de la civilité.

Le terrain *transpolitique* a, par exemple, déjà été exploré aux frontières de l'Europe par des expériences, dont l'expérimentation remarquable de la revue internationale de pensée critique *Transeuropéennes*³⁰, fondée par Ghislaine Glasson Deschaumes en 1993 avec son projet innovant de « traduction » (et son effet en miroir), de l'inventaire, des débats sur des nouveaux savoirs et des nouvelles épistémologies a été une source d'inspiration précieuse. Sa démarche mérite une reconnaissance publique et une intégration, une suite dans les expérimentations en cours.

Par ailleurs, dans les expériences vécues ces 40 dernières années qui ont marqué ma manière de travailler en politique dans les mouvements sociaux et en philosophie, il faudrait citer de multiples expériences collectives, dont, entre autres, celle des luttes du Mouvement indien en Colombie, celle avec François Rigaux, président de la Fondation internationale pour le droit des peuples (Belgique/Rome) et Tribunal Permanent des Peuples, avec le CEDRI et Longo Mai, – Bâle, plus particulièrement Nicolas Busch, fondateur de Fortress Europ? Denis von der Weid fondateur et coordinateur de la Fondation Anthena à Genève (activités de développement de technologies appropriées dans les pays du « sud » dans les domaines de l'eau & hygiène, nutrition, agriculture, énergie, microcrédit, médecine), Solidarités sans Frontières, Collectifs de refuges, coordination suisse de défense du droit d'asile, et le groupe des trois féministes matérialistes en France (Co-

lette Guillaumin, Nicole-Claude Mathieu, Paola Tabet) et d'autres expériences de divers ordres. Avec ces personnes et ces Collectifs, les activités étaient marquées par une approche transpolitique en terme de continents (liens politiques d'asile dans l'UE, rapports « nord-sud », politiques de « développement », multinationales dans les pays d'origine des réfugiés, etc.); ces rencontres ont eu un poids spécial dans ma trajectoire et les collaborations transversales existent depuis mon retour de Colombie, et se sont intensifiées avec le tournant de Schengen (1980).

Des lignes de fuite : un autre monde des possibles (Guattari)

Revenons à un livre philosophique publié en 2011, d'un psychanalyste français (1930-1992) (Guattari) qui a travaillé toute sa vie à la clinique de La Borde fondée par Jean Oury en 1953 en étroite amitié et compagnonnage avec un philosophe (Deleuze). Le livre dont il est question a été découvert par ses enfants après son décès puis édité plus tard. Il a été rédigé dans le cadre des recherches du CERFI, en parallèle avec la rédaction avec Gilles Deleuze de *Mille plateaux*, comme l'explique la préface du livre. Il s'intéresse à l'assujettissement économique et social par la codification de signes par une « dictature des significations et des comportements dominants » et il présente une micropolitique émancipatrice³¹.

L'évocation de « la ligne de fuite » (titre du livre) par Guattari a évoqué immédiatement la puissance de la liberté de se mouvoir mise en œuvre dans la fuite des esclaves, des exilés prolétaires et « l'autre monde des possibles » est entré en résonance avec les luttes des migrants, d'autres mouvements sociaux en Europe et ailleurs, les recherches d'alternatives au capitalisme. Par ailleurs, une courte non-contemporanéité du livre (presque 40 ans), n'était pas pour déplaire. Je ne connaissais ni les travaux de Guattari, ni ceux de Deleuze³². Je ne me propose pas ici d'effectuer l'analyse approfondie du livre qui mérite un travail méditatif sérieux mais de dégager certains fils rouges pour la réflexion.

Que retenir du livre de Guattari, qui se présente en trois parties: « Assujettissement sémiotique et équipements collectifs », « L'analyse pragmatique de l'inconscient social », « Un exemple de composante pragmatique. Les traits de visagéïté »? 33 Le regard, les outils, le langage

du psychanalyste sont très présents et ils sont situés dans sa rencontre et son dialogue avec le philosophe Deleuze. Le livre n'est pas facile à comprendre et il s'agit de le « traduire » au sens où Ghislaine Glasson-Deschaumes l'a fait dans Transeuropéennes. Il ne s'agit pas non plus d'appliquer une recherche théorique à des pratiques. Dans un rencontre d'un auteur, il s'agit dans le cadre de l'essai ici, de repérer des fils rouges qui préoccupent Guattari autour des concepts en mouvements de « ligne de fuite » et de « rhizome » notamment. Partons du titre Ligne de fuite dont on ne trouve pas une explication dans le livre mais qui est le mouvement qui structure l'ensemble de la démarche. Partons de sa question qui nous concerne encore avec plus d'intensité aujourd'hui : « Comment agir dans le capitalisme mondial intégré afin de faire advenir des possibles? » La préface de Liane Mozer apporte des précisions. Guattari s'attache à repérer les rouages à travers l'assujettissement par l'armature du langage. On retient ensuite ce qu'il dit sur la « révolution moléculaire » (p. 86-105), le rhizome des agencements collectifs (p. 105-120) et l'autogestion et politique du désir (p. 136-153) impliquant à la fois « des méthodologies de rupture », une approche des « singularités du désir » et un « travail analytico-militant à toutes les échelles » (p. 101-105). C'est une autre manière de ne pas éluder les rapports pratique-théorie.

On peut retenir ensuite de sa « méthodologie de rupture », sa volonté de créer des effets de traversée et de prise de terre, en créant des « effets boule de neige »; les rhizomes souterrains jaillissent par contamination et servent à cartographier les nœuds « où ça coince », les singularités, les rhizomes qui s'opposent aux « structures arborescentes » pour induire « une procédure d'analyse susceptible de transférer son dynamisme propre aux personnes et aux groupes... quelques-uns de ces agencements collectifs d'énonciation qui constituent le centre véritable de nos préoccupations », écrit-il (p. 13).

En lisant Deleuze, de multiples questions fusent. On retient l'axe de la micropolitique où se déterritorialisent/reterritorialisent les désirs (en traversant les « systèmes d'aliénation personnologiques, phallocratiques, narcissiques », p. 109) et où la notion de projet se traduit en « méthodologie de rupture » et d'attention aux « singularités du désir » en établissant une « cartographie en rhizome d'agencements collectifs » dans de mul-

tiples compositions d'organisation possibles, pour ne pas ramener à des logiques binaires.

À partir de nos interrogations, où sont les lieux de rupture majeurs (de conflits) micro et macropolitiques dans les mouvements sociaux aujourd'hui qui nous sont transmis depuis une psychiatrie, une psychanalyse alternative? Alors que le concept de « subjectivation » a parfois de la peine à être pris en considération dans les approches macro-sociales, quelle place accordons-nous aux « singularités » dans les mouvements sociaux pour fuir les multiples modes de négation et d'expulsion du désir et des singularités, (nous disons d'hétérogénéités multiples)? On peut retenir une énigme concernant la « détériotalisation/reteriotalisation du désir », formulée sous la forme d'une question : « L'expression individuelle et collective du désir est-elle compatible avec une coordination sociale efficace. avec une régulation de la vie économique à grande échelle, avec un respect des personnes? » (p. 106). Comment repenser ce que j'appelle les « desexilés prolétaires » et quels sont les agencements de désir multiples qui apparaissent dans les fuites et les ruses? Comment relire la notion « d'intersection » à partir des agencements complexes, conflictuelles de la « multiplicité des désirs » et les « singularités » qui constituent la réalité du terrain social, à partir de là? La richesse, le foisonnement d'un tel livre exige un approfondissement. Deleuze a réussi à susciter le désir de la continuation d'un dialogue, d'un débat qui continuera à d'autres moments, dans d'autres lieux.

Énigmes des mouvements sociaux fragmentés, hétérogènes

Un axe des axes de la démarche à la fois philosophique et stratégique concerne les logiques d'action pour interroger, travailler, dépasser (?), en tout cas déplacer les logiques essentialistes, monistes, binaires, réactionnelles ou alors nationalistes, présentes dans la vie sociale, du travail, des mouvements sociaux, des partis, des États, des multinationales.

Elles appellent à repenser radicalement la fameuse question de l'autonomie, de « l'organisation » politique et du multilatérarisme (ONU) trop attachée aux schèmes de l'État-nation, de l'État patriarcal, des partis, qui ignorent la puissance active des mouvements sociaux qui se meuvent à des niveaux transpolitiques.

Les terrains de la migration, de l'asile sont propices aux fragmentations des luttes (marché de l'asile et lieux d'enjeux professionnels pour la classe moyenne en voie de précarisation, faiblesse des mouvements, etc.). Ces luttes en appellent à articuler les luttes des migrants, des réfugiés, des femmes, des chercheurs, du service public, de l'environnement, et d'autres secteurs, tout en respectant leurs spécificités. Mais comment?

Nous sommes en train de passer de l'interindividuel au transindividuel, transsubjectif, de l'international au transnational. Le droit international est-il appelé à devenir un droit transnational ou mieux, un droit transpolitique, entraînant du même coup les droits internes des États dans son sillage, ou dans une perspective de rhizome, un droit interne, local peut entraîner un droit transpolitique? Il y a de nombreux exemples d'un tel processus. Un droit transpolitique est une mise en cause des catégories du rapport individu-État territorialisé à la base des droits qu'analysait déjà Marx.

Ce qui est en cause, dans une approche *relationnelle, non réductrice, intégrant le conflit* est d'articuler les réflexions sur le passage au *transpolitique*. Dégager dans le mouvement, pour qualifier les rapports sociaux, ce qui est ce qui est *transpolitique, traversal, qui traverse, – je le distingue du concept de totalité*³⁴. *On* pense aux tensions entre villes, villages, diasporas, mouvements en rhizomes et État qui apparaît, par exemple, dans les actions des maires de villages en Italie et en France (Riace).

La transpolitique apparaît à la fois dans les institutions de tous ordres, les actions, les logiques, les discours en cours. Le mouvement transversal – qui traverse le temps, l'espace, les liens – recherche des chaînes d'équivalence générale dans des spécificités autour desquels se construisent les conflits sociaux dans les relations, les actions, le temps, l'espace et notamment des espaces publics transpolitiques, ouverts, sans cesse déplacés.

Les manifestations sur les places, les refuges dans les villes et les campagnes qui se déplacent, plutôt que de se figer dans un lieu, un territoire figé sont des exemples qui invitent à une critique des catégories de l'État et de l'État-nation et au dépassement de ces cadres et catégories politiques.

Les rapports de subjectivation sont appelés à articuler ce qui se passe dans l'intime en dialogue et entre les individus à des rapports *trans* individuels qui ont lieu dans les mouvements de population, les diasporas à l'œuvre, dans toutes sortes d'espaces en rhizomes?

Les refuges qui, depuis l'Antiquité ont été des espaces d'hospitalité dans un lieu fixe (temples, églises, etc.), en devenant itinérants et en rejoignant des réseaux dans les campagnes, les villes, nous font observer la *transpolitique* à l'œuvre dans des lieux en mouvement, autour de rapports transversaux qui s'installent avec d'autres gens, d'autres lieux, d'autres actions quand les refuges se déplacent, s'organisent en rhizomes dans des espaces multiples? Le concept d'espace public (Kant, Arendt, Habermas) est en train de se transformer en de multiples lieux *trans*individuels, transpolitiques en mouvement.

Les places publiques, les refuges, les universités libres en réseaux renforcés/contraints par Internet, etc., indiquent que l'action politique fixée sur un territoire, attachée à la souveraineté du système d'État(nation) se transforme en mouvement conflictuel de *déterritorialisation/territoriali*sation avec de nouvelles formes d'appropriation de la souveraineté, de la temporalité et des espaces qui renouvellent le multilatéralisme dans les échanges et aussi l'approche de la propriété.

Comme on le verra plus loin, une relecture critique de l'hospitalité implique la remise en cause de la propriété et la construction d'espaces communs. Pour Kant, l'hospitalité dans une terre entièrement « découverte » impliquait la fin de la propriété privée défendue par l'État. Des concepts comme ceux de territoire, de souveraineté, de propriété ne sont plus inscrits dans un rapport hiérarchique entre un individu, classe et État, mais sont déplacés, transformés, sur les places, dans les villes, des villages, des zones hors des grandes métropoles.

5. LE JEU DE PATIENCE DU PUZZLE: INVENTER UNE MÉTHODE EXPLORATOIRE

Comment travailler, comment s'en sortir alors pour ne pas perdre la découverte de la liberté politique de se mouvoir? Savoir déjà que *to puzzle*, signifie en anglais « embarrasser », ce qui est un bon début. Savoir ensuite que le jeu de patience (!) est composé d'éléments à rassembler. Au figuré, nous dit un dictionnaire (le Petit Robert) que le jeu comprend, « multiplicité d'éléments qu'un raisonnement logique doit assembler pour reconstituer la réalité des faits ». Assembler, ordonner pas dans un système fermé, mais ouvert. La logique croise alors l'imagination.

L'écriture est le plus souvent linéaire, tout en ne méconnaissant pas innombrables explorations philosophiques, littéraires, artistiques. Alors assembler en imaginant... On voit des traces d'un mouvement dans le sommaire et le fil des parties, où défilent des concepts, des mots, des faits qui s'entrecroisent au fil des pages.

Penser par puzzle est une forme de ruse pour tenter d'éviter l'enfermement dans des catégories, schémas hérités de la tradition philosophique. Cela d'autant plus, quand la politique, devenant destructrice, a bouleversé les catégories, les habitudes, les outils de pensée.

L'exercice de penser et de parler n'est pas linéaire. Bien qu'il obéisse à la logique et à la sémiologie, il doit les interroger tout en explorant le réel et en inventant sa propre méthode, sa propre pratique philosophique de la pensée et du langage. Par ailleurs tout artisan philosophe ne peut éviter de s'interroger sur l'histoire et les philosophies de l'histoire implicites ou explicites chez les auteurs.

L'histoire est certes constituée par la dialectique continuité/discontinuité, continuité/rupture. On peut réfléchir à des questions épistémologiques et méthodologiques en acceptant provisoirement la thèse d'Arendt qui a pris en compte de manière limitée des éléments de la genèse de l'invention du système totalitaire (l'antisémitisme, l'impérialisme) pour écrire Les origines du totalitarisme, ce qui est débat de plusieurs côtés et à plusieurs niveaux (colonialisme, Marx et aussi Braudel pour l'histoire de longue durée).

Arendt en est arrivée, à postuler ce qu'elle a appelé à propos de l'invention totalitaire, un « régime politique sans précédent », en clair une discontinuité, une rupture de domination totale, l'extermination industrielle de masse, les fours crématoires, qui avait fait disparaître toute continuité et met même en danger la possibilité du récit, écrit-elle. Il ne restait « humainement parlant ni passé ni futur, mais seulement le devenir du monde ». La discontinuité destructrice bousculait toutes les références et certitudes. Elle souligne que l'incertitude était d'autant plus grande que la destruction

de la tradition, la mort de Dieu dont Nietzsche a été un des philosophes qui l'a souligné, avait précédé le XX° siècle. Inutile alors de « réchauffer les vieilles idées qui ont perdu toute pertinence concrète » (p. 15). Nous y reviendrons à propos du vertige démocratique.

Arendt a en effet insisté sur le fait que nos idées, catégories, références ne pouvaient nous permettre de « comprendre » ce qui est arrivé, que « notre héritage n'était précédé d'aucun testament »³⁵, que ce trésor (l'héritage fait référence à la liberté³⁶), était « sans âge », que ce « trésor perdu des révolutions », apparaissait et disparaissait brusquement « comme une fée Morgane » qu'il y avait une très profonde « crise de la culture » avec le constat que « la pensée et la réalité ont divorcé ». Dans ce très beau texte qui s'appuie sur Kafka, elle développe la méthode de « la brèche » se déroulant dans une série d'essais après le constat que « que la réalité est devenue opaque... », (dont fait partie son texte sur la liberté politique) ³⁷ dans une « succession de mouvements » d'essais (p. 27). Ailleurs, elle avancera la métaphore de la boussole pour décrire la compréhension qui permet de dépasser la désespérance et le désarroi.

Comment alors articuler la rupture entre le passé-le présent-l'avenir, le devenir de l'histoire et la démarche d'imaginer, de penser? Deleuze nous ouvre le chemin avec une nouvelle logique et l'invention de *concept en mouvement* (voir ci-dessous). Castoriadis explore l'imagination radicale (voir plus loin dans l'essai).

Il devient possible, à partir de ces travaux, de repérer des choix épistémologiques et méthodologiques qui apparaissent dans le travail lui-même. Le but, comme nous l'écrivions en 2007³⁸ était de changer de paradigme. Ce besoin subsiste alors que bien d'autres thèmes, terrains, démarches ont pris le relais dans les luttes sur le terrain de la migration.

Sans prétention théorique mais avec un souci expérimental, je retiens des démarches d'Arendt, de Deleuze et de Castoriadis l'accent mis sur l'expérience et les expérimentaux critiques (Arendt) (en formulant des « hypothèses exploratoires »)³⁹, les concepts « en mouvement » (Deleuze), dans lequel j'inscris mon choix d'une matrice et de schèmes pour dégager un « principe des principes », de la politique et une philosophie et des schèmes en mouvement qui indiquent à la fois une dynamique entre des

principes et une dynamique dans des processus dans les rapports politiques se déplaçant, s'articulant, se transformant de manière continue.

Plus que de viser une combinatoire fermée entre des éléments, une définition, une description, une analyse au sens strict, le but de la démarche – que j'appelle le fil rouge – est de saisir le mouvement du devenir en se réappropriant la puissance de l'imagination radicale (Castoriadis) et de la pensée.

6. LE CHEMIN DE PLATON

L'essai est composé de 12 textes originaux et du choix d'un texte réédité avec une introduction ou un avant-propos d'actualisation de certains d'entre eux produits dans le feu des recherches, de l'action, qui permet de suivre une évolution de la réflexion tout au long de plus de plus 40 ans. La limite du nombre de signes a infligé des choix parmi une bibliographie très étendue. Dans le cours de l'essai, je renvoie la lectrice, le lecteur à d'autres textes publiés qui auraient pu avoir leur place dans l'essai. L'essai ne s'adresse pas à des spécialistes en philosophie. À dessin, j'ai omis d'entrer dans les débats d'interprétation de textes et de thèmes qui, pour l'élaboration théorique en elle-même se fait dans le travail académique. La passion de l'interprétation des auteurs de plus souvent largement institutionnalisés (Platon, Aristote, Spinoza, Marx, Arendt...) et des problèmes philosophiques (thèmes, méthodes) de la tradition philosophique qui sont autant de tentatives internes à la philosophie d'articuler passé, présent, avenir.

Mon parcours de recherche, de réflexion peut se regrouper en moments de recherche au cours de toutes ces années de travail: la découverte de la « crise » de la notion de « réfugié », de l'asile et du droit d'asile, les réflexions accompagnant le tournant sécuritaire de Schengen et Dublin, penser la colère, les dilemmes de professionnels s'occupant de réfugiés et de chômeurs, un nouveau paradigme pour aborder les migrations. Impossible de faire état des nombreuses lectures de tous ordres. Signalons que Marx⁴⁰, Arendt, Castoriadis, Rigaux, Sayad, Guillaumin, les féministes matérialistes, Foucault (dispositifs), Balibar m'ont particulièrement accompagnée dans mon parcours⁴¹. J'ai essentiellement travaillé dans deux

domaines de la philosophie : l'épistémologie et la logique, la philosophie de la politique. Les collaborations interdisciplinaires ont été fondamentales. Celle avec des militants et des artistes aussi!

Cet essai a un statut différent de diverses recherches menées qui, ont eu lieu tout au long de mon parcours interdisciplinaire dans des universités. J'ai choisi de suivre et de présenter un *objet-matrice, d'un schème d'équivalence* et le parcours d'un *fil rouge* en jouant à voir émerger et à assembler des morceaux d'un puzzle, construit par une sorte de méthode inventée pas à pas, en m'inspirant en partie de Freud, de libre-association imaginative et pensante au gré de ma réflexion nourrie de rêves, d'oublis, de connexions étranges, de faits, d'événements de violence, de passions, de rencontres avec des philosophes de rencontres croisées des chercheurs de tous ordres, de tous lieux, hors ou dans les institutions, – dont on voit des traces dans le sommaire et les notes -, auquel s'accrochent des faits de conjoncture, des embarras, des fils rouges, des concepts, des apories, des énigmes...

Dans une telle démarche, une question théorique et de méthode s'est imposée. Tout travail philosophique, tout essai ne peut éluder une très vieille question. Comment articuler un travail de réflexion où se mêlent faits et principes? Platon, se demandait quel est le bon chemin: celui qui part des principes ou celui qui va aux principes. Aristote a déplacé la question en l'abordant par une méthode qui tantôt part des principes pour aller aux faits, tantôt, part depuis des faits pour aller vers les principes. Le mouvement est ce qui importe. Aller des principes au réel et du réel aux principes, mouvement d'aller-retour, de cycles d'interrogations ouvertes. Où les faits, les principes sont entremêlés, en débat dans les pratiques, tout en étant posés, construits, déconstruits pris dans les dynamiques interne et aussi externe, mis sans cesse et de multiples manières en rapport dans le labyrinthe de la recherche. La démarche croise, *traverse* plusieurs champs, terrains, expériences, démarches.

7. LE « PRINCIPE DES PRINCIPES »: LA MATRICE D'ÉQUIVALENCE TRANSVERSALE

Dans ce cadre, j'ai développé de manière expérimentale, une stratégie d'action avec des hypothèses sur le *desexil de l'exil*, et fabriqué des outils

(les hypothèses exploratoires, le déplacement de mots, les schèmes, le mouvement entre faits et principes et entre principes et faits, basé sur un « principe des principes », sorte de matrice d'équivalence transversale) pour déplacer, *traduire* des principes, des concepts, des outils, des faits, des actions, des mots, etc. en agir communs, tout en respectant des multiplicités d'actions et en refusant les simplifications de tous ordres (idéologiques, méthodologiques, *habitus* d'action, d'organisation, etc.).

Le « principe des principes » de la *liberté politique de se mouvoir* est la *matrice d'équivalence transversale du schème général transversal.* C'est un outil de navigation ouvert, qui se (dé)construit en permanence dans l'action. Il contient ce qui *traverse* les expériences, les théories, le langage, les dispositifs, les outils, etc., ces noyaux qui font partie d'actions diversifiées et spécifiques, qui bloquent ou alors qui bougent. Elle n'est pas un ramassis de normes abstraites à appliquer.

La matrice d'équivalence demande à être dégagée, identifiée, confrontée à d'autres (comparaison), réinventée en permanence dans les luttes. Le fil de recherche est de découvrir ce qui, dans les blocages/déblocages cherche à être recouvert, volé, oublié, détruit dans la domination et qui est pourtant présent dans les luttes des individus, des groupes, des minorités, de manière hétérogène, souvent invisible. Les luttes en apparence irréductibles les unes aux autres, les lignes de fuite se rejoignent dans la recherche, tout en étant diverses, entremêlées.

Accepter que l'action se déroule dans la diversité infinie, en vivant des conflits sur des terrains polychroniques et polyspatiaux est une exigence pour construire des savoirs pratiques et théoriques d'une transpolitique dont l'horizon est la planète. L'histoire de la philosophie, des sciences sociales, des luttes multiples, fractionnées montre que ce n'est pas une évidence.

On connaît aussi les débats et les critiques dans les mouvements révolutionnaires au tournant du XX^c siècle et aujourd'hui autour de la question de l'organisation⁴², des révolutionnaires professionnels, du parti, des conseils⁴³ et des liens complexes avec les mouvements sociaux des invisibles. En d'autres termes, une transpolitique concerne aussi les questions du cadre et des formes de l'organisation dans les mouvements sociaux.

La démarche d'élargissement de l'exil choisie pour enrichir l'exil, en arriver à dégager dans les pratiques une matrice d'équivalence transver-

sale articulée à un schème d'équivalence général pour analyser, évaluer les transformations du visage de l'exil en desexil a d'immenses implications pour les mouvements sociaux. C'est un enjeu majeur aujourd'hui. Elle n'est la propriété de personne. Elle n'est pas à vendre. Elle en appelle à des expériences ouvertes d'appropriation collectives et critiques. La puissance des attaques, son détournement, les essais de sa destruction sous toutes sortes de formes par le capitalisme⁴⁴ (pensons, par exemple, aux caravanes de migrants, à l'expulsion, aux expérimentations de mouvements sociaux), suffit à montrer son poids et sa valeur. C'est un outil de la possibilité des rêves et de la solidité des luttes d'émancipation insurrectionnelles. Il aide à résister dans la durée, alors qu'apparemment tout change et que rien ne change comme dans le film de Visconti Le guépard. À ce propos, par exemple, les énigmes des paradoxes du dispositif de Dublin impraticable, appliqué par une logique de police figée, du « chacun à sa place », aveugle aux constats des mouvements sociaux (refuges, ONG et même certains gouvernements de l'UE) sont un cas d'école de ces dix dernières années en Europe. Le fait que les politiques d'expulsion sont en fait des politiques de déportation est significatif des transformations de la violence allant aux extrêmes.

Formuler une telle interrogation, la partager, en n'éludant pas les inconforts, les tâtonnements, les doutes, la complexité, en avançant par essais-erreurs, en ne cherchant pas des résultats définitifs, est-elle un risque à éviter? La matrice, le sextant d'équivalence transversale est-elle un rêve sans avenir? « Jamais l'âme ne pense sans phantasmes », ce que dit Castoriadis à propos de la « découverte de l'imagination » mérite d'être médité.

Par ailleurs, Le choix de repenser l'exil masquerait-il les spécificités des luttes et des situations, notamment celles des migrants? Serait-il une manière de nier leur existence et leur place de *citoyens sujets* à part entière? Le danger d'effets pervers, de détournements existe mais est-il absolu? L'exil n'est pas un fourre-tout, c'est centrer les regards sur la dialectique domination-luttes depuis l'expulsion. C'est prendre le risque d'oser engager une démarche en adoptant une position non polémique qui suppose l'acceptation de tâtonnements et le respect de la pluralité.

8. Principes en schèmes d'équivalence dans les pièces mouvantes du puzzle

Dans toute configuration de puzzles, il existe des *principes* qui se forment en *schèmes d'équivalences ouverts* qui émergent et sont pris dans la dialectique de l'histoire et des conflits. Il existe des jeux de langage qui permettent de lire à la fois les jeux des principes et les jeux des pratiques langagières pour dépasser les anachronismes, les blocages dans la pensée et dans les mots. On peut les repérer dans des schèmes lorsqu'ils s'assemblent, bougent, se déplacent, deviennent ou non des schèmes d'équivalence générale. Ils mettent en jeu à leur tour l'imagination pour construire des nouveaux concepts en mouvement. Il suffit, par exemple, de lire le jeu des principes dans les révolutions ou alors dans la construction historique des droits de l'homme (que devient la liberté, l'égalité, la sororité, etc.?) ou aujourd'hui les revendications féministes, post-coloniales, sur le climat.

En lisant Arendt et Castoriadis, lisant tous deux Kant qui tente de comprendre le rôle des schèmes dans la connaissance (comment se fabrique l'image d'un centaure à partir des corps d'un cheval et d'un homme? comment on passe de l'image au concept?) on constate que l'imagination y a une place aussi importante que la logique. Pour autant qu'on la prenne comme « puissance » dira Castoriadis, elle refonde la logique, elle bouscule nos catégories, nos manières de voir le monde. Nous pouvons alors nous demander: le monde hérité pourrait être imaginé autrement? Le réel n'est pas simple répétition, il peut être création social-historique.

Pour construire un puzzle provisoire, tenter le jeu de l'imagination, je m'appuie sur ce j'appelle, après l'avoir dégagé de beaucoup de couches ambiguës dans les discours, le « principe des principes »: la *liberté politique de se mouvoir*. C'est à la fois le point de départ et le point d'arrivée. C'est ce que j'appelle la *matrice* de la condition humaine, de la politique. En terme de métaphore, elle pourrait être, ce qu'on peut appeler en empruntant un outil à la navigation, un *sextant* qui permet de s'orienter avec les étoiles à partir de l'infinitude ouverte du cosmos. Aujourd'hui, le GPS joue le même rôle. Il fait moins rêver! La matrice est à la base des autres principes (égalité, solidarité, sororité/fraternité, hospitalité, qui sont autant de *boussoles*⁴⁵ dans les pratiques). La variabilité dans l'inventaire de

ces boussoles ou d'autres, nous donnent des indications sur les conflits et même sur les processus d'oubli, de perte, de conquête, d'autocensure⁴⁶. La liberté, c'est en fait ce qui constitue ce qu'une juriste de droit international appelle « l'irréductible créativité »⁴⁷ et qu'on peut appeler la « liberté politique de se mouvoir » qui n'a pas une essence, une origine, mais qui est création, commencement à chaque naissance comme l'écrit Arendt, dans le mouvement des luttes.



Le langage possède une infinitude de créativité possible. On ne peut qu'être frappé, par la présence de ces opérations de jeux avec la langue qui tentent d'enrichir, de déplacer les usages, d'inventer des mots, des schèmes. L'intérêt limité ici, est de repérer dans certaines opérations de langage des embarras et leurs tentatives de déplacement et de dépassement. Soulignons à propos des schèmes que l'exercice de leur construction/déconstruction, ne se limite pas à utiliser les préfixes ici (desexil, ex-archie, an-archie) ni non plus de « composer » des mots-concepts en mettant ensemble des anciens mots en rapport les uns avec les autres pour tisser des rapports entre des débats historiques (ex. « l'égaliberté » de Balibar), entre deux périodes historiques, (total-libéralisme), (opérations qui n'intègrent pas le devenir, la nouveauté), deux formes de domination, deux états (patrial-colonialisme, nécropolitique), de qualifier un concept (néolibéralisme, hypercapitalisme (Tosel)), ni non plus d'enrichir les descriptions par accumulations de mots (PIGS, Portugal, Italie, Grèce, Espagne) mais de repérer dans des rapports de pouvoir qui se construisent et se déconstruisent

dans les situations et les luttes incertaines, en grande transformation dans des schèmes des mouvements entre principes, situations. Il est possible de postuler que ces processus peuvent être des sortes de signaux d'alarme suscitant le passage de l'indifférence à l'embarras.

Voici quelques exemples repérés dans le travail. Pour les principes, les schèmes suivants ont émergé dans la réflexion qui tente de s'inscrire dans un mouvement en devenir dans des situations en grande transformation (liste ouverte): droit d'avoir des droit-liberté politique-(in)égalité la solidarité-sororité/fraternité-l'hospitalité, égalité-liberté-dignité. Pour les situations dans les rapports, ont émergé dans la réflexion: expulsion-destruction-anihilation-extermination-disparition; peuple-multiples-hétérogène-en conflit-desexilés prolétaires; rapports de classe-de sexe-de race-apartheid de sexe, etc..

L'ordre des mots dans les schèmes qui incitent au mouvement de la pensée active n'est pas fixé, elle se transforme. Par ailleurs la construction des schèmes vise l'installation dans l'imagination de divergences, de convergences dans les rapports (ex. rapports de classe/sexe/race), les conflits, avec des dynamiques d'intersection inventées par certaines actrices (féminisme ici). La présence d'autres combinaisons parmi d'autres apparues dans les échanges du programme du Collège et ailleurs suffit à montrer certains lieux de conflits en cours, escamotés⁴⁸, parqués, oubliés écrasés⁴⁹ ou au contraire valorisés dans un contexte où (pour la France) les gilets jaunes occupent les espaces mentaux. Les rapports sociaux de sexe⁵⁰ et les jeux de langage des mouvements de jeunes pour le climat en sont aussi absentes.

9. CINQ CRITÈRES TRANSPOLITIQUES: AUTANT D'ÉNIGMES

Pour construire une transpolitique ouverte, la proposition de cinq critères exploratoires est avancée. Le but recherché est d'accepter les embarras, les apories en les transformant en énigmes, ne pas se conformer à des certitudes, une attitude humanitaire, victimaire, sécuritaire mais se déplacer entre des luttes et des principes énoncés qui sont en mouvement.

Le premier critère d'une transpolitique est de créer un nouveau paradigme politique et philosophique basé sur ce que Castoriadis appelle chaos et cosmos (voir partie sur le vertige démocratique), pour fuir les logiques de l'Un, binaires, de la Totalité, à la base d'une philosophie, d'une pensée d'État vertical et d'État-nation fermée, qui n'épargnent pas non plus les philosophies révolutionnaires. Elles induisent le déterminisme, la domination, la soumission, les certitudes étroites, l'intolérance. Nous avons besoin d'un nouveau paradigme basé sur une logique ouverte, complexe, sur la pluralité, les rhizomes, intégrant la liberté politique de se mouvoir pour pouvoir imaginer, penser, juger les situations et renouveler le pouvoir d'agir avec les nouvelles énigmes que nous affrontons.

Le deuxième critère d'une transpolitique est de reconnaître l'existence du peuple multiple, hétérogène, en conflit, des desexilés prolétaires du XXI^e siècle, en renouvelant les approches du concept de « peuple » et de « prolétariat », en tenant compte des conditions matérielles et immanentes d'existence constituant un peuple multiple, un nouveau prolétariat en devenir dans toute son ampleur et sa complexité, dont nous entrevoyons certains traits mais dont les contours ne nous sont pas connus; dans l'incertitude de la globalisation actuelle, nous sommes le peuple des desexilés prolétaires.

Le troisième critique d'une transpolitique est la place centrale des femmes exilées clandestines, hors du « droit d'avoir des droits » qui nous indiquent depuis quels lieux à l'ombre du capitalisme, invisible, a lieu la création de la liberté politique de se mouvoir et qu'il nous faut voir dans les approches théoriques, épistémologiques, méthodologiques et politiques.

Le quatrième critère d'une transpolitique traversé par des contradictions multiples, est le terrain de construction d'un schème d'équivalence général et transversal entre des principes, des situations diverses, au premier abord en concurrence, dans les rapports de classe/sexe/race et les limites de survie chez les humains et dans le rapport humains/nature. Il s'appuie sur les revendications de base des plus invisibles, des plus fragiles au bas de l'échelle (les femmes migrantes clandestines) dans les mouvements sociaux — en accordant une attention particulière aux mouvements féministes où se nouent les contradictions de classe, de sexe, de race — tout en les mettant en regard avec le principe des principes de la liberté politique de se mouvoir qui a son tour contiennent des apories et des énigmes posées par les limites de la planète.

Le cinquième critère d'une transpolitique est de dégager, d'analyser, d'évaluer dans les luttes la qualité politique des lignes de fuite⁵¹, des agencements en rhizomes dans l'exercice du droit de fuite, de la ruse, de la création. Cela implique d'accorder une place spéciale à la compréhension, à la redécouverte de la puissance de l'imagination, par exemple en distinguant ce qui est de l'ordre du de facto et du construit dans le droit de fuite, les ruses, comment elles s'articulent dans des dialectiques ouvertes, repérer à la fois les singularités (parcours d'autonomisation) et les agencements collectifs dans les luttes (multiples formes d'auto-organisation des desexilés prolétaires), de reconnaître partout dans la puissance d'imaginer, d'agir, de fuir, de ruser, tout son poids au désir, à la passion, aux affects de la liberté politique de se mouvoir en sachant que cela implique des risques⁵² quant à la création démocratique.

L'enjeu, on l'a vu à propos de l'égalité avec Rancière, ne consiste pas à revendiquer simplement un partage arithmétique ou géométrique du pouvoir d'égalité, des mérites, des richesses, des privilèges, mais de s'inscrire dans des recherches d'alternative au capitalisme.

Le défi transversal politique pratique posé à l'ensemble des mouvements sociaux intéressés par une transpolitique est de réussir à tresser une chaîne ouverte d'équivalence générale dans les luttes sociales hétérogènes et particulières, qui soit un fil rouge dans les jeux d'assemblage des pièces du puzzle. Ce fait a été et continue à être une aporie dans certaines civilisations et aussi dans des imaginaires, régimes, systèmes autoritaires, sécuritaires.

L'émergence des luttes exprime l'embarras et l'étonnement devant la découverte de la puissance quand la liberté politique de se mouvoir peut devenir une réalité. Le transversal, le spécifique, le singulier sont imaginables, pensables, pour autant qu'une distance critique, que la découverte de l'imagination radicale ne soit pas recouverte et permettent de le voir. La liberté politique de se mouvoir est l'énigme politique ouverte au XXI^e siècle de l'agir individuel et collectif pour dépasser une pensée d'État et d'État-nation et (re)penser l'État depuis en bas. Une autre énigme à la dimension de la planète l'enrichit encore.

NOTES

- 1 Un argument entendu sur l'exportation d'inventions de 1968, des gilets jaunes notamment suscite l'étonnement quand on a en mémoire ce qui s'est passé aux États-Unis dans les années 1960, ou encore en Tchécoslovaquie: mai 68 aurait été une invention française (parisienne?) diffusée dans le monde entier, aujourd'hui le modèle des gilets jaunes s'universaliserait de la même manière? Que se passe-t-il au Brésil, en Argentine, en Chine, etc. dans d'autres formes de luttes (femmes, migrants, jeunes, paysans, lutte des disparus, etc.) dans les mouvements sociaux sur la planète? Un tel exemple en appelle à un renouvellement des analyses, à une décentration « post-impériale », à une déprovincialisation post-impériale y compris dans la perception parfois autocentrée les luttes hétérogènes, complexes, diverses.
- 2 Voir Guattari Félix, Lignes de fuite. Pour un autre monde des possibles, Paris, éd. L'aube, 2011. Je remercie Engin Sustam, sociologue politique kurde en exil de m'avoir parlé de Guattari et de Deleuze en me disant: « Pour ce que tu fais sur l'exil et le desexil, il te faut les lire », ce que j'ai commencé à faire en travaillant sur l'essai.
- La violence est *relationnelle*, comme tout rapport social, y compris lorsqu'il est conflictuel et c'est ce que la violence d'État tente de dénier, de casser. Un haut fonctionnaire de police déclarait en lien avec les manifestations des gilets jaunes en France: « C'est nous, c'est l'institution, qui fixons le niveau de violence de départ. Plus la nôtre est haute, plus celle des manifestants l'est aussi ». L'article souligne les interpellations massives (1723 pour la seule journée du 8 décembre 2018, manifestation des gilets jaunes), le recours aux canons à eau, aux véhicules blindés, hélicoptères, policiers à cheval, grenades lacrymogènes, lanceurs de balles de défense. L'auteur écrivait encore: « vingt ans de politiques sécuritaires ont considérablement aceru leur pouvoir et leur autonomie. Leurs modes d'action dans la lutte contre les émeutes urbaines ne sont que rarement questionnés ». Les policiers sont isolés et leurs techniques non soumises à des expertises externes. Bonelli Laurent, « Pourquoi maintenant? », *Le Monde diplomatique*, janvier 2019. On peut ajouter à cet article le développement quasi exponentiel au niveau de l'UE (Schengen et Dublin) de dispositifs, d'outils policiers, militaires.
- 4 Deleuze et Guattari parlent de rhizomes. Deleuze Gilles, Guattari Felix, Mille Plateaux, Paris, Minuit, 1980.
- 5 Voir notamment, Soysüren Ibrahim, L'expulsion des étrangers en France, en Suisse et en Turquie, Neuchâtel, Alphil, Presses Universitaires de Suisse, 2018.
- 6 En terme de recherche et de formation, on peut ajouter « modèle américain » via l'OCDE dans les politiques de formation et de recherche universitaire Zuppiroli Libero, La bulle universitaire. Faut-il poursuivre le rêve américain?, Lausanne, éd. d'En bas, 2014 (rééditions en poche, nombreuses traductions).
- 7 Etemad Bouda, De l'utilité des empires. Colonisation et prospérité de l'Europe, Paris, Armand Colin, 2005.
- 8 Castoriadis Cornelius, « Une trajectoire particulière », *Une société à la dérive. Entretiens et débats 1974-1997*, Paris, Seuil, 2005, p. 276.
- 9 Voir notamment, Balibar E., L'Europe. L'Amérique. La Guerre. Réflexions sur la médiation européenne, Paris, La Découverte, 2003; c'est repenser les frontières; voir à ce propos l'entretien entre Ahmet Insel et Étienne Balibar, organisé par Ilaria Possenti et

- M.C. Caloz-Tschopp dans le numéro 85-86 de 2015, de la revue en ligne *Rue Descartes* du Collège International de philosophie qui a eu lieu après un colloque à Istanbul en 2014.
- 10 Traverso Enzo, Mélancolie de gauche. La force d'une tradition cachée (XIX^e-XX^e siècle). Paris, La Découverte, 2016.
- 11 Lire à ce propos, notamment, Ivekovic Rada, « Fractures épistémologiques: peut-on y remédier et passer au-delà », Caloz-Tschopp M.C., Wagner V., Vers le desexil. Démarches, questions, savoirs, Paris, L'Harmattan 2019; Said Edward W., Culture et impérialisme, Paris, Fayard-Le Monde diplomatique, 2018.
- 12 Mbembe Achille, Sortir de la grande nuit. Essai sur l'Afrique décolonisée, Paris, La Découverte. 2013.
 - 13 Arendt Hannah, La crise de la culture, Paris, Idées-Gallimard (poche), 1985.
- 14 La question a été abordée lors d'un colloque du Programme CIPh à Istanbul en 2014. Voir Caloz-Tschopp Marie-Claire (dir.) avec Pinar Selek, Ahmet Insel, Étienne Balibar, Violence, Politique et Civilité. La Turquie aux prises avec ses tourments, Paris, L'Harmattan, 2014. Pour les enregistrements et matériaux voir le site: exil-ciph.com
- 15 Voir à ce propos les matériaux de la rencontre d'Istanbul autour du livre d'Étienne Balibar, sur le site exil-ciph.com et les livres, revues publiées.
 - 16 Que faut-il dire, par exemple, de la « révolution » iranienne?
- 17 Minassian Gaïdz, Zones grises. Quand les États perdent le contrôle, Paris, Biblis, 2018 (2011).
- 18 Je remercie Carlos Alberto Fernandez, de la librairie du Boulevard, lecteur du manuscrit en travail qui dans nos discussions m'a conseillé de lire cet auteur, ce qui a été un grand pas dans le travail.
- 19 Sayad insistait toujours sur la question migratoire, tout en refusant de parler de problème migratoire. Il expliquait que le problème c'était pour l'État d'immigration forcément l'autre, le migrant.
- 20 La définition est formulée en ces termes par E. Balibar. Voir Des universels, Paris, Galilée, 2016, p. 158.
- 21 Jaquet Christiane, Bras Gérard (dir.), La fabrique des transclasses, Paris, PUF, 2018. Un historien aborde la question sous un autre angle en analysant la trajectoire de Kafka par la honte et sa difficulté à son entourage pour devenir écrivain. Voir Friedländer Saul, Kafka, poète de la honte, Paris, Seuil, 2014.
- 22 À ce propos, j'ai eu l'occasion de travailler un essai de Karl Jaspers, *La culpabilité allemande*, Paris, Minuit, (1948), 1990, (avec une préface de Pierre Vidal-Naquet) pour établir des niveaux de responsabilités des Allemands dans le nazisme. Aujourd'hui, les critères et les niveaux se sont complexifiés au fur et à mesure que la violence allant aux extrêmes s'est complexifiée. Ce qui pose de nouvelles questions philosophiques et politiques. Voir à ce propos, les réflexions de Balibar dans la partie concernant une lecture réflexive de son travail sur *Violence et Civilité* dans l'essai.
- 23 Il y a eu plusieurs cas de morts lors des expulsions en France, Belgique, Suisse, Allemagne, à la suite de dispositifs condamnés par le Comité international pour la prévention de la torture (CPT), Amnesty International, etc.. Dans une de mes recherches, j'ai eu l'occasion d'interroger des hauts responsables et des exécutants des renvois forcés à ce sujet.

- 24 Les pratiques de Tribunaux d'opinion (Tribunal Russell lors de la guerre du Vietnam) ont connu de nombreuses sessions. La juriste Monique Chemillier-Gendreau a formulé la proposition d'une Cour mondiale des droits de l'homme. Voir note 11 dans l'introduction. Un politologue formule une proposition pour réinventer les formes d'organisation « d'État » qui dépassent le système d'État westphalien et ses critères (nation, territoire, souveraineté, légitimité de la force) que l'on voit à l'œuvre dans la Déclaration universelle des droits de l'homme et d'autres textes de l'ONU (Organisation *Nationale* des *Nations* Unies!) par exemple: la fondation d'une Déclaration universelle des droits des « sociétés civiles » (Minassian, 2018).
- 25 Cette démarche se retrouve dans de nombreux débats philosophiques autour de la « subjectivation », du « sujet ». Mentionnons ici à ce propos dans la suite de ses travaux sur le citoyen sujet, Balibar Étienne, Spinoza politique. Le transindividuel, Paris, PUF, 2018.
- 26 Minassian G., Zones grises. Quand les États perdent le contrôle..., Paris, Biblis, 2018, p. 228.
- Au premier abord, je retiens provisoirement dans la trajectoire de Gilles Deleuze, un élément: la rencontre, le mouvement d'un travail amical de compagnonnage avec Felix Guattari qui m'apparaît très important, non tant dans une histoire de la philosophie où Deleuze a posé sa pierre, pratiqué ce que Chantal Jaquet et Axel Cherniavski ont appelé « l'art du portrait conceptuel » (Spinoza, Nietzsche, Bergson) dans la transmission de l'histoire de la philosophie, mais dans la création à plusieurs d'une « philosophie » ou plus précisément une « pratique philosophique » en « tordant », en créant des concepts en mouvement à deux en France nourrie d'énigmes de terrains (psychiatrie, psychanalyse, institutions d'enseignement de la philosophie), de leur époque, en renouvelant l'approche de la politique (micropolitique). Voir, Jaquet Ch., Cherviavski A. (dir.), L'art du portrait conceptuel. Deleuze et l'histoire de la philosophie, Paris, Classiques Garnier, 2013; en particulier, Jaquet Ch., « Un balai de sorcière ». Deleuze et la lecture de l'Éthique de Spinoza (dans le livre cité, pp. 139-153). Signalons que j'ai moi-même rencontré Christiane Jaquet grâce à André Tosel, spécialiste de A. Gramsci qui a écrit un livre très puissant sur Spinoza. Tosel A., Du matérialisme de Spinoza, Paris, Kimé, 2016; « De Spinoza à Gramsci. Entretien d'André Tosel », revue Période, 30.5.2016.
- 28 Je suis très reconnaissante à Engin Sustam, sociologue politique kurde en exil, de m'avoir ouvert une rencontre possible, et une première lecture de Felix Guattari, de Guattari & Deleuze. Qu'un intellectuel kurde en exil lise ces auteurs tout en pensant à la violence « extrême » que subit le peuple kurde, comme on peut le lire dans cet essai, est un signe pour être attentif à ce qu'il y a de « vivant » dans la démarche politique et philosophique de Guattari et des deux auteurs travaillant ensemble. Un autre intellectuel exilé de Kabylie en Algérie Abdelmalek Sayad m'avait parlé à l'époque de Hannah Arendt quand, au moment de mon doctorat, je lui avais parlé de ma difficulté qui semblait insurmontable d'articuler une pratique politique dans les mouvements sociaux et ma pratique philosophique. J'entends encore sa voix : « Pourquoi ne lis-tu pas Hannah Arendt? C'est qui? Tu verras ». Je me rappelle toujours qu'Aristote est arrivé jusqu'à nous en passant par un philosophe arabe!
- 29 La politique abordée par ces deux auteurs est le plus souvent abordée par la « micropolitique du désir », mais il est possible de les relire à partir de problèmes classiques

de la pensée politique et philosophique où on découvre alors des couches de problèmes qui s'entremêlent (essentialisme-matérialisme, guerre, colonialisme, impérialisme, forme d'État, souveraineté, violence, alliances, place de la « nation », des « peuples » et des minorités, de la citoyenneté, de l'(auto)organisation, désir et servitude, autonomie, démocratie, place des affects collectifs, etc.). Voir notamment, Lordon Frédéric, Capitalisme, désir et servitude. Marx et Spinoza, Paris, La Fabrique, 2010; Les affects de la politique, Paris, Points-poche, 2016; La condition anarchique, Paris, Scuil, 2018; Garo Isabelle, Sauvagnargues Anne (dir.), « Dossier Deleuze & Guattari », Actuel Marx nº 12, 2012; Serbertin-Blanc Guillaume, Politique et État chez Deleuze & Guattari. Essai sur le matérialisme historico-machinique, Paris, PUF-Actuel Marx, 2013.

- 30 http://www.transeuropeennes.eu/fr/76
- 31 L'explication figure sur le quatrième de couverture du livre. Guattari Félix, *Ligne de fuite. Pour un autre monde des possibles*, Paris, éd. de l'aube, 2001, 360 p.
- 32 À l'exception des travaux de Deleuze sur Foucault (dispositifs) et du petit livre Deleuze Gilles, *Spinoza*. *Philosophie pratique*, Paris, éd. de Minuit, 2003 (1981) qui porte sur *L'Éthique de Spinoza* (1677). Depuis la question du « desexil de l'exil » qui nous occupe, ce livre implique en quelque sorte, de continuer à lire le *Traité théologi-co-politique* de Spinoza, écrit antérieurement (1670) pour continuer l'exploration.
- 33 En rapport à la violence d'État, bureaucratique, policière, de la banalisation et de la normalisation de l'apartheid, ce que dit Guattari sur l'approche du « visage » rejoint le souci exprimé dans les mouvements des « personnes », des individus existants dans les statistiques. On y lit sous un autre angle la philosophie de Levinas. On constate aussi les travaux de recherche en intelligence artificielle sur les émotions analysant les images des visages... On pourrait aussi regarder les mains qui, elle aussi, parlent, ce qu'ont fait des photographes. Son approche des « singularités » plutôt que de l'individu ouvre aussi des enrichissements pour aborder ce qui par ailleurs est appelé « subjectivation » à la suite des philosophies du « sujet ».
- 34 La « totalité » très brièvement est problématique dans la mesure où elle renvoie à une cohérence « totale », à un centre, alors que les logiques de vie, de pouvoir, de droit de fuite, de ruse, de violence sont multiples, aléatoires, indéterminées, ouvertes, entremêlées.
- 35 On sait qu'Arendt a emprunté la phrase à un poète René Char, qui s'est engagé dans la résistance au sud de la France durant la deuxième guerre mondiale.
- 36 Dans la résistance, « ils avaient été visités pour la première fois dans leurs vies par une apparition de la liberté, non certes, parce qu'ils agissaient contre la tyrannie et contre des choses pires que la tyrannie, mais parce qu'ils étaient devenus des « challengers », qu'ils avaient pris l'initiative en main et par conséquent, sans le savoir ni même le remarquer, avaient commencé à créer cet espace public entre eux où la liberté pouvait apparaître », Arendt H., « Préface », La crise de la culture, Paris, Gallimard, 1972 (1954), p. 12-13.
- 37 Successivement dans le sommaire: sur la tradition et l'âge moderne; le concept d'histoire antique et moderne; qu'est-ce que l'autorité? qu'est-ce que la liberté? la crise de l'éducation; la crise de la culture: sa portée sociale et politique; vérité et politique; la conquête de l'espace et la dimension de l'homme.

- 38 Caloz-Tschopp M.-C., Dasen P. (dir.), Mondialisation, migration et droits de l'homme: un nouveau paradigme pour la recherche et la citoyenneté, Bruxelles, Bruylant, 2007.
- 39 Je m'en suis expliquée dans un livre (habilitation), Caloz-Tschopp M. Cl., *La pratique du postulat exploratoire, Résister en politique, résister en philosophie avec Arendt, Castoriadis, Ivekovic,* Paris, La Dispute, 2008, partie IV, no. 31.
- 40 Marientras Richard, Marx, pauvre Marx.... (récits), Paris, Denoël, 1964. Lecture critique divertissante.
 - 41 La bibliographie non exhaustive de l'essai fait état d'étapes dans ce parcours.
- 42 Une des difficultés, est celle de l'organisation politique. En 1973, Deleuze et Guattari se demandaient déjà et ils n'étaient pas les seuls: « comment faire pour que ces fuites ne soient pas simplement des tentatives individuelles ou de petites communautés, mais qu'elles forment une machine révolutonnaire »?
- 43 Voir entre autres, Pannekoek Anton, L'impérialisme et les tâches du prolétariat, marxists.org/français, 1916; Dubigeon Yohan, La démocratie des Conseils, Paris, Klincksieck, 2017; Oliveri Fererico, « Pour un modèle critique de la révolution. Gramsci, Luxemburg et l'expérience des Conseils », Caloz-Tschopp M.C., Felli R., Chollet A. (dir.), Rosa Luxemburg. Antonio Gramsci. Actuels, Paris, Kimé, 2018, 255-273;
- 44 À ce propos, des recherches, par des chemins qui explorent la question de l'impossible gouvernementalité à la base du libéralisme autoritaire, posent la même question. Voir Chamayou Grégoire, *La société ingouvernable. Une généalogie du libéralisme autoritaire*, Paris, La Fabrique, 2018.
- 45 Soulignons que la boussole indique une direction en rapport au pôle nord; il est possible de s'égarer en se déplaçant, son aiguille aimantée s'oriente sur les lignes de la magnétosphère.
- 46 En droit international, une responsable de recherche avec une grande expérience de terrains divers sur la planète (dont la Chine), retient quatre principes tout en les couplant avec ordre/désordre, gérer « pour échapper au désordre et concilier des couples inconciliables: *l'égale dignité des humains, la solidarité planétaire, l'hospitalité, l'irréductible créativité pour pacifier le couple innovation-conservation ».* On connaît sa longue pratique du droit international et ses développements sur la pluralité des normes. Elle articule de manière très imaginative, la paire ordre-désordre, le conflit, l'innovation et la conservation. Delmas-Marty Mireille, « Les nouvelles routes de la mondialisation », *Le Monde* 12.1.2019.
- 47 Delmas-Marty Mireille, « Les nouvelles routes de la mondialisation », Le Monde 12.1.2019. Voir aussi, Aux quatre vents du monde. Petit guide de navigation sur l'océan de la mondialisation, Paris, Seuil, 2016.
- Dans un échange informel dans le travail avec Youri Verdongen, chercheur en science politique sur les mouvements sociaux de la migration est mis en avant, le schème « migrationS climatS précaritéS »; au même moment avec la contraction « patriarcolonial » de la part d'un philosophe espagnol met l'accent sur la priorité des rapports coloniaux et de sexe à intégrer dans les luttes actuelles des gilets jaunes. Preciado Paul B., « Chalecos desnudos », El Pais, 26.1.2019. Ces « jeux » de langage sont amusants; ils nous renseignent sur les apories, déplacements, multiples chemins de la pensée en mouvement.

- 49 Je pense aux ouvriers des « dégraissages » industriels, des délocalisations, aux habitants des banlieues, à ceux qui vivent dans la misère noire et que l'on ne retrouve pas dans les ronds-points.
- 50 À ce niveau, sur un autre terrain, au travers d'autres mécanismes on pourrait reprendre le débat autour des « motifs » de persécution reconnus dans le droit international (Convention de Genève du HCR) et du droit interne comme donnant droit au droit d'asile, et les « bricolages » pour y intégrer les violences sexuelles. Nous avons travaillé dans le cadre du programme CIPh, avec une avocate qui a fait de la recherche sur les rapports entre droit d'asile et genre. Schmidlin Irène, « Critique féministe du droit d'asile en Suisse », Caloz-Tschopp M.C., Veloso Bermedo T. (dir.), Penser les métamorphoses de la politique, de la violence, de la guerre avec Colette Guillaumin, Nicole-Claude Mathieu, Paola Tabet, féministes matérialistes, Paris, L'Harmattan, 2013.
 - 51 Guattari Félix, Lignes de fuite, Paris, L'Aube, 2011.
- 52 Un exemple parmi d'autres: dans le débat, un étudiant soulignait la contradiction entre la revendication d'un « salaire à vie » et le risque de l'assistanat à vie dans l'évolution générale.

PIÈCES DE PUZZLE (II) ANCRAGES DES PRATIQUES, EXILE PROLÉTAIRES, EXPULSIONS



La liberté de mouvoir... un seul trait de style peut faire un dessin En créant ainsi le dessin, le style de l'artiste est en lui-même, libre de se mouvoir! Martin Caloz, février 2019

POLITIQUE, LIBERTÉ, (IN)ÉGALITÉ

ANCRAGE DES PRATIQUES

4. LA LIBERTÉ POLITIQUE DE SE MOUVOIR : UN CHÂSSIS, DES ÉNIGMES

(Douglass, Arendt)

« ... nous ne pouvons toucher à une seule question politique sans présumer au moins que la liberté existe. La liberté en outre, n'est pas seulement l'un des nombreux problèmes et phénomènes du domaine de la politique proprement dit, comme la justice, le pouvoir ou l'égalité; la liberté qui ne devient que rarement – dans les périodes de crise et de révolution – le but direct de l'action politique – est réellement la condition qui fait que les hommes vivent ensemble dans une organisation politique. Sans elle la vie politique elle-même serait dépourvue de sens. La raison d'être de la politique est la liberté et son champ d'expérience est l'action »¹.

Résumé: la *liberté politique de se mouvoir* est le noyau dur de l'essai, découvert après un long parcours en partant de la migration, avec ses énigmes, à partir d'une longue analyse des politiques, des luttes migratoires, du travail, des politiques publiques de la Suisse et de l'UE. Je m'appuie sur Arendt, pour qui la liberté est *politique*. Elle apporte une approche fondamentale de la politique.

La liberté politique une des « questions ultimes » écrit-elle, que l'on peut traduire par principe des principes, chassis, matrice, colonne vertébrale de la politique. Son champ d'expérience est l'action politique concertée, et la pensée active, écrit-elle. Le fait que la liberté soit *politique* n'est pas une évidence. Elle le dit en faisant une traversée critique de la tradition. Pour ce faire il faut, dit Arendt, qu'elle soit distinguée de la liberté intérieure des individus isolés et rattachée à l'action publique concertée.

La lecture d'un choix de textes limités de Castoriadis, Frederic Douglass et d'Hannah Arendt respectivement sur la liberté et l'autonomie, la liberté et la pensée, la liberté politique et sur le sens de la politique ouvrent l'horizon de la liberté politique de se mouvoir, tout en nous laissant devant des énigmes à résoudre². L'action concertée *des* hommes dont parle Arendt, doit être intégrée dans un schème d'équivalence constitué par d'autres principes (solidarité, sororité/fraternité, (in)égalité, hospitalité), dont elle ne parle pas dans son texte. Question: la liberté politique de se mouvoir est-elle assimilable à la liberté politique dont elle nous parle? La prise en compte de l'autonomie, la formulation de quatre énigmes à partir des textes d'Arendt permet d'entrevoir des conditions de possibilité d'un passage possible entre liberté politique et liberté politique de se mouvoir.

INTRODUCTION

Levons d'emblée une première confusion pratique éventuelle. La liberté, la liberté politique, la liberté politique en tant qu'elle est liberté politique de se mouvoir³, n'a pas grand chose à voir avec les mandats de Manpower, les stages sans salaire, le travail gratuit, les CDD, le « soyez mobiles » dans le monde du travail, *Easy Jet*, *Airbnb*.

Partons ensuite d'interrogations fournies par le terrain de la migration, du travail, des politiques publiques sorte de miroirs des rapports politiques entre les humains à toutes les frontières.

Première question. Mouvement. Bouger. Pourquoi distinguer entre la « liberté de circulation des biens, des capitaux, des travailleurs » ⁴, la « mobilité » économique quand elle caractérise la migration et « la liberté politique de se mouvoir » traduite dans les pratiques de pouvoir au sens le plus général? Elle est à l'œuvre dans le droit à la fuite des esclaves, les caravanes de migrants, des exilés prolétaires de la globalisation et dans la chasse, les prisons, les camps etc.. Il est donc nécessaire comme expliqué ailleurs dans l'essai de distinguer entre la « liberté de circulation », la « mobilité »⁵, en tant qu'ils sont des concepts économiques et juridiques, du langage bureaucratique, technocratique du marché et de l'État⁶ limitant la liberté politique de se mouvoir tout en la préconisant. Des chercheurs indépendants de diverses disciplines sont en train d'étudier le paradoxe en

élaborant une théorie de la « détention, déportation et *detainability* »⁷. La liberté politique de se mouvoir n'est pas assimilable à la liberté de circulation des travailleurs ou encore la « mobilité » de la force de travail ou la circulation sauvage des choses (modèle Amazon), et même des idées, ou encore la consommation effrénée. Mais qu'est-elle alors?

Deuxième question. Pourquoi et comment la liberté politique de se mouvoir qui concerne à la fois le corps et la pensée dans leur matérialité, leur immanence, la liberté d'agir et de penser sont forcément politiques? Agir et activité de pensée sont historiquement et matériellement situées dans les rapports constitutifs de la politique. Pourquoi sont-ils souvent invisibles et séparés?

Troisième question. Que révèle une ambiguïté dans la Déclaration universelle des droits de l'homme de l'ONU, où la liberté de se mouvoir se traduit par la liberté de sont pays mais non pas par la liberté d'entrer dans un autre pays (article 13)8? Les rapports internationaux sont prisonniers des rapports de pouvoir et du système d'État-nations en tensions avec des forces multinationales multiples présentes dans la dite Déclaration de l'ONU qui conditionnent les droits. Comment déplacer une telle ambiguïté? Le Pacte migratoire et le Pacte sur les réfugiés édicté par l'ONU en 2019 y parviennent-ils?

Quatrième question. Pourquoi les systèmes de contrôle s'acharnent-ils à fixer, compter, traduire en statistiques le mouvement des populations, alors qu'il échappe largement à leurs statistiques? La liberté politique de se mouvoir n'est pas une question comptable. On pourrait même dire, les mots, expressions, statistiques, dispositifs provenant en bonne partie de l'économie et de dispositifs sécuritaires obscurcissent, cachent, censurent la qualité de la liberté politique de se mouvoir. Calculer, contrôler, tenter de figer plutôt que de poursuivre la qualité de se mouvoir, dénote un mouvement de repli, qui nous renvoie finalement à la tragédie humaine de la finitude, de la mortalité humaine. La mort échappe au calcul et au contrôle. Le déni de l'altérité dénote la haine de soi et de sa finitude. Est-ce de cela qu'ont peur les protagonistes de la haine des migrants et autres catégories de population qui leur échappe? Comment repérer de la finitude dans la peur ce qui bouge et la mettre en rapport avec ce que j'appelle le vertige démocratique?

Il existe une tradition innombrable en politique et en philosophie sur la liberté, ce qui implique des choix de textes et de méthode. Dans cette partie, je me propose de me limiter à présenter des extraits d'un texte d'un esclave, F. Douglass et certains textes d'Arendt, une exilée, qui sont des supports à la réflexion sur la liberté de se mouvoir mais n'en sont pas la clé. Le thème de la liberté politique traverse pratiquement toute l'œuvre de Douglass et d'Arendt, dans un contexte et avec des angles d'attaques différents. Je cite en contrepoint un petit texte supplémentaire d'Arendt qui est un extrait autour de la question, *Qu'est-ce que la politique*? Tous les textes d'Arendt pris en considération sont écrits dans les mêmes années.

Tout en me tenant compte des contraintes et de la démarche de l'essai, avec la volonté de bien cerner le fil rouge pour pouvoir le suivre, il est possible de postuler que lorsqu'Arendt s'attache à distinguer la liberté et la liberté politique et qu'elle dégage en quoi la liberté est politique. Si elle dégage d'une liberté « antipolitique », — la liberté politique —, son approche permet les conditions de possibilité matérielles, immanentes de penser la liberté politique de se mouvoir.

Les doctrines classiques du droit fournissent une information sur les penseurs de la tradition juridique. Depuis le droit des gens, en prenant en compte les juristes théologiens espagnols du XVI° et du XVII° siècle, on voit tout d'abord s'élaborer la liberté de mouvement selon l'École du droit de la nature et du droit des gens, qui se heurte tout d'abord à l'esclavage qui limite la liberté de mouvement, puis aux étrangers dans l'Europe des Lumières, F. Rigaux9 montre que le principal progrès de la liberté de mouvement a lieu « dans sa dimension économique et fait une large place à la mondialisation des échanges » sans que la liberté de mouvement transformée en droits effectifs pour les personnes en ait encore bénéficié. À ce niveau les énigmes sont la mise à niveaux de la liberté de mouvement pour les capitaux, les biens et... les personnes.

Les embarras, les points aveugles, les apories signalées permettent de situer les énigmes à élaborer.

Cela exige une liberté critique de lecture des textes d'Arendt comme de tout autre texte. Il n'est pas nécessaire d'être « arendtienne » pour la lire en

tentant de prendre au sérieux le fil rouge qui l'habite, de la « comprendre » jusqu'au bout, de s'en approcher, d'effectuer un travail critique, de s'en distancer en la mettant en rapport avec d'autres auteurs, sans pour autant procéder à un classement expulsif, une « liquidation » en s'enfermant dans les débats autour des aléas de l'hégémonie de la pensée. Et cela d'autant plus qu'Arendt était une femme, souvent abordée à partir de ses rapports amoureux! Faisons-nous cela pour les textes des hommes dans la tradition philosophique? Dans le même sens, lire Marx, sans être « marxien », lire Castoriadis sans être « castoriadien », lire Aristote sans être « aristotélicien », etc. implique une pratique philosophique hors des chasse-gardées, modes, clans fermés, qui prend en compte aussi sur la violence des travailleurs intellectuels, finalement, sa propre violence.

1. La ouête de se mouvoir

Liberté et autonomie

En introduction de cette partie, avant d'explorer ce qu'apporte la réflexion d'Arendt sur la liberté politique et les apories que l'on peut formuler, je prends avec moi une citation de Castoriadis, quand il évoque sa trajectoire particulière:

« Il est certain qu'un individu libre appartient toujours à un contexte socialhistorique; et il est évident qu'à l'intérieur de ce contexte l'individu est né à
un moment donné de l'histoire, en un lieu, avec des parents, avec une langue
donnée. Cela trace un cadre autour de l'autonomie de l'individu. Mais quand je
parle de liberté, de l'autonomie de l'individu, je n'entends pas par là une liberté
absolue ou métaphysique. Je ne pense pas qu'on puisse, parce qu'on le décide,
penser ou faire n'importe quoi. On sera toujours, entre autres, aussi l'enfant
de cette époque, on sera aussi l'homme qui parle telle langue et pas telle autre,
qui a telle histoire passée et pas une autre. Mais par rapport à ces données, un
individu autonome est capable de prendre une certaine distance. Prenons, par
exemple Socrate et l'Athénien qui suit simplement les idées de la foule; ils
ont la même langue et le même vécu à la même époque, mais Socrate est autre
chose qu'un simple Athénien issu de la foule. Aujourd'hui aussi, il existe des
individus qui peuvent prendre des distances par rapport à leur propre héritage

- c'est cela l'autonomie. C'est soumettre ce qu'on a reçu à un examen lucide, à un examen réfléchi et se dire : cela je le retiens, cela je ne le retire pas »¹⁰.

Bouger, se mouvoir, les entraves, les aveuglements, les essais, les risques, c'est le point de départ vital du mouvement de la liberté, de la quête de se mouvoir: *autonomie, autonomos (se nommer soi-même)*. Nous verrons qu'elle a un lien certain avec le vertige démocratique. C'est ce que nous apprend le droit de fuite des exilés prolétaires qui exercent la liberté politique de se mouvoir à leur risque et périls. Il est vrai que Castoriadis était un militant, un professionnel, un philosophe exilé.

Des limites et une difficulté du parcours

On ne trouvera pas ici d'étude extensive de la tradition philosophique et politique sur la liberté, ni de débat entre philosophes sur la question difficile et controversée de la liberté. On ne trouvera pas non plus, une analyse des liens étroits et conflictuels entre liberté, vérité et justice¹¹ d'autres « principes des principes » aussi intriqués dans la liberté de se mouvoir. On ne trouvera pas non plus une analyse historique extensive de la tradition philosophique des développements de la liberté en liberté politique de se mouvoir. La construction des droits de l'homme dans ses différentes étapes, donne l'état actuel de l'avancement, des reculs, des limites, des conflits en cours. Les contraintes d'application révèlent les préjugés, les blocages, les contradictions, les difficultés matérielles et politiques.

Disons-le d'entrée de jeu, je ne désire pas développer une théorie de la liberté, ni non plus m'atteler à une phénoménologie du droit de fuite riche complexe, qui a lieu dans des temporalités, des espaces, des niveaux avec des formes multiples dans la vie humaine. Un exemple de mesures policières illustratif nous vient du droit des étrangers¹² pour illustrer les dilemmes.

Je désire simplement tenter de saisir le noyau de sens émancipateur, insurrectionnel, de ce qui est nié et de ce qui est désiré dans les luttes pour la liberté politique de se mouvoir. C'est le fil rouge de l'essai mais, on a vu qu'il ne constitue pas à lui seul, le tressage complexe de la matrice d'équivalence d'un ensemble ouvert de principes. On verra comment ce prin-

cipe des principes, cette matrice n'existe pas, sans s'inscrire dans la chaîne d'autres principes qui donnent du goût, de la saveur, de la couleur, de la qualité à la politique. On prend acte qu'Arendt refuse de parler de l'homme isolé, approche antipolitique, qu'elle met l'accent sur les hommes, pas sur les citoyens dans son texte. On verra comme le montre Rancière, que la tension entre les deux termes (liberté et égalité) dans la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen de 1989, constitue l'aporie de l'égalité moderne et contemporaine, qui pour être dépassée exige un déplacement sur le « tort » des « sans part ».

Une autre difficulté majeure, de la tradition et du champ philosophique lui-même, tient au langage et à la pensée philosophique. Des clivages, *l'apartheid catégoriel* n'épargnent pas la pensée philosophique occidentale, que l'on trouve chez Parménide et Platon, Kant, Descartes et chez d'autres philosophes sous des formes diverses, à savoir l'opposition, entre le corps et l'âme, entre l'entendement et la sensibilité, entre la raison et les affects. On peut suivre ces séparations dans l'opposition ou les conflits entre politique et philosophie et les manières d'aborder la politique et la démocratie (Platon est un solide adversaire de la démocratie).

Si « le sens de la politique est la liberté » (Arendt), si la liberté politique de se mouvoir est située dans des rapports de pouvoir où domination et action sont en tension, si l'action implique une étroite relation entre l'âme et le corps, entre la pensée et l'action, il est impératif de prendre acte, dans le travail de pensée critique, que tout humain est aussi contraint dans sa liberté politique de se mouvoir dès lors qu'il est soumis, marqué par une tradition philosophique imprégnée par l'apartheid intellectuel dans tous les pores du sens commun et de la théorie. L'apartheid – séparation imaginaire, matérielle, théorique, politique –, est une des modalités de la violence qui s'inscrit dans les *habitus*, les catégories, les institutions et les corps, les têtes, l'imaginaire, le langage, les gestes, les mots, la pensée.

La liberté politique de se mouvoir exige que le corps, les pieds, les têtes, les affects puissent se mouvoir sans être séparés, opposés, fragmentés, disloqués. En clair elles exigent l'autonomie et l'imaginaire, le projet d'une démocratie « radicale ». Ce qui n'exclue pas les contradictions et les conflits. La réappropriation de l'imagination radicale à laquelle nous invite Castoriadis, nos cinq sens à la base des théories de la sensation¹³ et

même le sixième sens dégagé par Spinoza, le montrent. Le corps et l'activité de penser ressentent, se meuvent, imaginent quand nous parlons, pensons, bougeons. D'où l'accent mis par les féministes matérialistes¹⁴, par exemple, sur la capture du corps et la lutte pour son appropriation où le corps et la pensée ne sont qu'un mouvement de *dépropriation-appropriation*. Nous ne pouvons approfondir ici ce point nodal, qui a de nombreuses implications théoriques, épistémologiques, politiques¹⁵ mais nous tenons à le signaler.

Pour découvrir la liberté politique de se mouvoir, il a fallu se déplacer, la dégager de déterminismes puissants, insidieux¹⁶, sous de nombreuses couches de préjugés, d'idées-reçues, de discours sur la migration, les expulsés de tous ordres et d'inhibitions face aux ambiguïtés de la notion de mouvement dans l'histoire et la tradition philosophique.

Premiers constats, défi, enjeu

La liberté n'a pas toujours existé en tant que liberté politique, mais elle est aussi vieille que les tentatives de la dénier, censurer, combattre, et aussi de l'oublier. Elle est aussi vieille que les fuites des esclaves, des marrons, les ruses, les luttes, les conflits, les grèves, les marches des expulsés, les exilés prolétaires. Elle est aussi vaste que le monde. Elle est aussi vieille que les prisons, les camps, les murs, les frontières, les fils barbelés, les caméras, les livres brûlés, les bûchers.

La liberté politique s'exprime, se vit matériellement dans les corps, les têtes, les pieds. Elle est une contrainte absolue non choisie de la naissance et de la mort qui, au sortir de la deuxième guerre mondiale a été la base de philosophie de l'absurde de la liberté en Europe¹⁷. Son exercice est dénié aux migrants et plus largement aux expulsés, aux exilés prolétaires, alors qu'elle concerne chaque humain sur la planète et que d'autres en jouissent sans entraves. Qu'est-on en train de nous dire en montrant du doigt les expulsés qui fuient, qui rusent, qui bougent? Quel est le sens universalibable de la liberté politique de se mouvoir?

Le défi est de redécouvrir la liberté politique de se mouvoir, à partir des travaux d'Arendt sur la liberté politique et la politique, derrière les multiples couches de confusions et la censure insidieuse qui la cache. L'enjeu est de montrer qu'elle est en fait un pilier de la politique dès lors que dans

l'action, elle peut constituer une chaîne d'équivalence avec d'autres principes dans les pratiques de lutte.

La liberté politique : thèse ni admise, ni courante

Comme le souligne Arendt et d'autres auteurs, la liberté politique n'est pas un fait universellement admis, ni un thème courant. Dans sa radicalité d'événement de rupture politique, elle est rarement expérimentée comme un principe de commencement et d'autogouvernement, dans l'histoire humaine. Les exemples sont rares mais emblématiques pour saisir en quoi la liberté de se mouvoir est politique et ce que cela implique. La crainte actuelle que de fragiles acquis politiques basculent vers des régimes autoritaires évoque aussi négativement la perte d'un « trésor perdu ».

Pour saisir la *qualité* du « trésor perdu » 18, Arendt montre la signification politique et philosophique du lien intrinsèque entre un régime totalitaire « d'humains superflus », le « droit d'avoir des droits » de la liberté politique de se mouvoir. Les systèmes totalitaires ont tenté par tous les moyens de détruire, dans le laboratoire des camps, la guerre « totale », par l'instauration d'un système, régime politique totalitaire qui a préparé l'industrialisation et la banalisation de l'extermination de masse. Ce fait échappe à l'entendement kantien de la raison et de sa notion de « mal radical ». Il nous est toujours aussi si difficile de *comprendre* ce qui s'est passé au XX^e siècle, sa genèse historique, les continuités-ruptures et les traces qui s'étendent à la planète et traînent comme un brouillard gris entre les générations.

Des faits qu'on n'invente pas laissent entrevoir la distinction entre la liberté de circulation et la liberté politique de se mouvoir. Jour après jour, des échelles sont plaquées contre les murs, malgré les caméras de surveillance dans les forêts du Maroc et ailleurs par des exilés pour grimper sur les hautes murailles de Melilla, trouver des passages, conquérir des espaces publics minoritaires. Ils font ainsi éclater au grand jour l'expérience du droit de fuite et de ruse qui *est* l'exercice de la liberté politique de se mouvoir, non seulement pour survivre à la chasse, à l'expulsion, mais pour conquérir un espace, une place de citoyen-sujet reconnue dans la poliltique et le monde. Elle est lisible dans le passage de la liberté politique à la liberté

politique de se mouvoir dans le droit de fuite, les ruses, la créativité des exilés prolétaires.

Arrêtons-nous¹⁹ un instant pour observer des expériences comme celles de Nuit debout, des grèves de travailleurs de la construction, des femmes, des infirmières des hôpitaux, des enseignants des écoles, des garderies, des couturières, des chauffeurs, des pauvres fouillant les ordures, les habitants des bidonvilles du Brésil assassinés par des tireurs d'élite de la police, etc. tout en observant le droit de fuite des migrants. On le voit à l'œuvre derrière, la colère et les engagements solidaires contre Dublin, (Refuges, Roya, maire de Sardaigne) et dans beaucoup d'autres endroits du monde. Exercer le droit de fuite certes... ce n'est pas déserter, c'est s'autoprotéger, c'est s'insurger, mais qu'est-ce qui motive à se battre? « Je ne veux plus marcher courbé ». « Je veux marquer mon histoire et celle de la solidarité » déclarait un employé des services publics. L'exploration du désir de liberté politique de se mouvoir peut nous aider à comprendre ces motivations, repenser la fuite en lien avec la liberté politique de se mouvoir et ainsi la mettre en rapport avec d'autres formes de résistance dans d'autres secteurs, lieux, pays du monde.

Dans les lieux de luttes multiples, hétérogènes, dans les Universités libres à travers le monde²⁰, les participants apprennent que la *liberté politique de se mouvoir est émancipatrice, insurrectionnelle*. L'inventaire des droits dans la Déclaration des droits de l'homme de 1948 et le fossé d'une telle liberté avec la chasse, la violence, le grignotage des droits, la vie quotidienne et les pratiques de lutte suffit à le montrer. *Aujourd'hui, la liberté politique de se mouvoir est le principe des principes, la matrice des pratiques*. Bien que le principe pour le théoricien du droit Hans Kelsen²¹, soit énoncé comme une « norme fondamentale » en création, en construction dans les conflits, elle n'est pas évidente.

La quête. « Qui sont ces voyageurs? », se demande Rilke dans les Élégies de Duino²². Derrière les mots, comme voyage, exil, desexil, à l'orée de la nuit ou au grand jour, il y a des voyageurs dans une quête éperdue. Ils cherchent quelque chose qui n'a pas de prix. Annie Le Brun (2018) avance la formule « ce qui n'a pas de prix » dans sa critique de l'art contemporain, ses asservissements, sa corruption, réduit à des dispositifs qui écrasent toute autre proposition culturelle. On peut transférer sa formule pour saisir

par couches, le voyage, l'exil, le desexil, comprendre ce qui motive le voyageur exilé prolétaire.

On aura compris que la quête de se mouvoir, ce n'est pas, par exemple, pour un guide de montagne, grimper 14 sommets en un jour, plutôt que de retrouver le rythme du pas des alpinistes presque oubliés pour découvrir des voies nouvelles en intégrant les nouveaux outils de grimpe. Elle est lisible dans l'envers dans tout ce qui est réduit à la logique de la vitesse, du prix, des investissements, aux côtés du commerce des armes, des matières premières, des milliards dans les dispositifs de l'humanitaire liés à la guerre qui effacent le cadre de la politique et l'histoire des droits. L'avidité d'intérêts privés, la guerre remplace la politique, tuent la parole, la pensée, l'action, en vidant les mots, les gestes de toute réalité, de tout sens. Cannibalisme de la beauté, de la justice, du langage, de la vie, de la parole, de la mort des humains pris dans l'œil du cyclone, accaparés par la marchandisation d'une domestication guerrière qui tente de figer la liberté politique de se mouvoir, en imposant la violence destructrice pour tenter d'extraire de la valeur, non seulement dans le salariat partout et à tout. Tout.

La quête de la beauté en art contemporain est rejointe par la quête politique, cet « instinct » étrange qui laisse entrevoir le désir caché de la liberté politique de se mouvoir. Dire Non, quand ce n'est pas négociable. Dire OUI à ce qui n'a pas de prix, la liberté, l'égalité, la vérité, la justice, le droit d'avoir des droits, l'égalité, la défense des droits, la dignité, la solidarité, l'hospitalité, etc. Quête politique qui ne limite pas à une quête esthétisante et morale. La politique a des liens étroits avec l'esthétique. Mais ni l'esthétique, ni l'éthique, ni la morale ne peuvent remplacer la politique. La liberté de se mouvoir est un principe des principes qui ne se limite pas à la défense de valeurs « d'origine », de normes (im)posées. Le mouvement même de la liberté politique est le rappel constant à contenir la destruction du seuil civilisationnel de la liberté politique de se mouvoir. À la construire. À la préserver. La quête des exilés qui prend la forme de la désobéissance civile, de la fuite, de la ruse sont des lieux de mesure de ce seuil. Wir schaffen das (Merkel). Yes we can (Obama)! Ces deux énoncés de deux hauts responsables politiques ont suscité la méfiance, les ricanements, les critiques de tous ordres. Sur la scène européenne et aux États-Unis, on mesure pourtant le courage qu'il faut pour prendre un tel risque et tenter de l'assumer dans de rudes conflits.

Quel est le rapport entre le pouvoir et la liberté? Quel est le rapport entre la liberté politique et la politique? Si la liberté de se mouvoir est un « principe des principes » de la politique au sens de commencer et de s'autogouverner, qu'est-ce donc que la liberté politique de se mouvoir dans la pratique politique en termes de conditions de possibilités imaginaires et matérielles, immanentes?

La liberté politique n'est pas une essence, elle est un rapport

« ... nous ne pouvons toucher à une seule question politique sans présumer au moins que la liberté existe », écrit Arendt. La liberté existe mais qu'est-ce que la politique ? s'interroge Arendt. Elle écrit aussi : « le sens de la politique est la liberté »²³. Pour Arendt, la liberté fait partie (avec celle de Dieu, l'immortalité) des « questions ultimes »²⁴. Elle est, pourrions-nous dire, un « principe des principes »²⁵, au sens d'une matrice contenant d'un rapport tout en étant actualisée par les pratiques. Dans l'histoire, la liberté politique est auto-création politique découverte dans l'action, prise dans un double mouvement : occultée, oubliée, puis redécouverte fragile.

Arendt est influencée au début, par la philosophie spontanéité/initium d'Augustin et la philosophie morale de Kant. Ilaria Possenti explique qu'Arendt n'a pas envisagé, au début de son œuvre que la spontanéité n'était pas une essence « absolue », mais elle l'a interprétée en terme de puissance relative (relationnelle), grâce aux réseaux de relations humaines²6. En clair, il serait erroné de trouver dans la spontanéité et la naissance chez Arendt, des fondements « ontologiques » à la liberté *politique*, au-delà d'un commencement possible d'ordre relationnel qui dépend de l'agir concerté des humains.

Au premier abord, en lisant Arendt sur l'action, la tentation existe de se référer à la « spontanéité » mise en lien dans certains textes d'Arendt sur la liberté, le commencement, la « naissance » (évoquée dans *Condition de l'homme moderne*)²⁷ pour assurer un soubassement au « principe des principes » de la liberté politique de se mouvoir. Ce serait s'égarer et perdre l'accent qu'elle met sur la *relation* pour définir la politique et s'interroger

sur son sens pour la politique. Pour Arendt, *la liberté n'est pas une essence abstraite, elle est un rapport politique*.

Le devenir libre relationnel, politique est ce que les nazis ont cherché à éliminer chez les déportés des camps d'extermination. Ils ne sont pas parvenus à le faire, si ce n'est en exterminant industriellement par millions des êtres libres, en semant leurs cendres sur des chemins de Pologne²⁸ puis en niant l'existence de la « Solution finale » (Entlösung, Solution finale; Vernichtung, politique d'extermination avec ses étapes aboutissant aux fours crématoires)²⁹.

Comment dégager la puissance de la liberté politique de se mouvoir? Comment le désir de liberté devient-il *politique* au sens de l'émancipation, de l'insurrection, de l'auto-gouvernement?

2. Une « question ultime », une matrice d'émancipation insurrectionnelle

Il existe des principes immanents qui sont des « questions ultimes » posées entre les humains, des piliers de sauvegarde (re)créés, (re)construits par l'action politique. Pour Arendt, la liberté en fait partie. Ils sont piliers, des socles de l'imaginaire, du projet, du régime démocratique, rareté dans l'histoire de l'humanité selon Castoriadis. Nous en avons deux exemples-phares pour l'occident: Athènes, V^c siècle avant J.-C. et la période des révolutions des Lumières dans divers endroits du monde (y compris Haïti). D'autres révolutions, nous dit Arendt, ont traversé le ciel obscur comme des étoiles filantes. Elles ont duré très peu de temps et ont eu lieu dans des espaces fragiles: la Commune, les conseils de soldats en Russie (Cronstadt et autres régions de l'URSS) et en Allemagne (Kiel, Hambourg, etc.), les conseils en Hongrie (1956). Ils sont les traces indélébiles de la création politique grâce aux récits et à la mémoire surtout européenne.

Nous allons voir avec Arendt, que la liberté politique est un *arkhé* qui ne se limite pas à une liberté d'individus isolés, exaltés par une liberté aussi absolue qu'abstraite, déclamative. La liberté politique ne se restreint donc pas non plus à l'histoire souterraine au XIX^e siècle en France³⁰, ni aux procès qu'on lui fait. La liberté, dans de multiples lieux, ses multiples facettes, se reconstruit depuis l'histoire coloniale, des communs, du mou-

vement ouvrier, des luttes anti-impérialistes, contre les enrôlements dans des guerres fraticides, les conseils ouvriers, de soldats, etc..

Agir est une manière de « ne pas obéir à la loi de la mortalité », de donner un sens à la vie entre la naissance et la mort³¹, en exerçant la liberté politique de se mouvoir. Les humains font la preuve par l'expérience du mouvement de l'action à plusieurs qui devient ainsi *politique*³². Il y a *des* hommes et non *un* homme écrit Arendt. C'est une des grandes erreurs d'approche de la philosophie d'être restée centrée sur l'individu, écrit-elle aussi³³. En d'autres termes, la liberté ne devient *politique* que lorsqu'en exerçant la capacité d'action à plusieurs, elle passe de la négativité, de l'absence, et elle devient une matrice pratique de la politique et des droits à construire, à créer.

Un arkhé sans fondement : le déplacement d'un Dieu vers l'homme

La liberté politique de se mouvoir est un *arkhé*, un « principe des principes »³⁴ immanent, au sens d'une matrice contenant un rapport, tout en été créé dans les pratiques montre Arendt. La liberté est un *arkhé* paradoxal, en cela elle n'est pas une essence, mais s'inscrit dans l'activité relationnelle. C'est une *puissance politique* qui n'existe comme *arkhé*, principe des principes, matrice que pour autant qu'elle est actualisée, construite, renforcée par la faculté d'agir.

« Le propre de la liberté est qu'elle ne se laisse déterminer par aucune propriété positive », écrit Rancière³⁵. C'est à partir de là qu'il pose les « sans part » du « peuple », du « tout ou rien » de la Mésentente. Il nous alerte sur une question sur la liberté politique qui, en bref, concerne le fait de la négativité. La liberté politique n'est pas une richesse en soi. Agir pour que la négativité – la non liberté – se transforme en liberté politique jamais acquise une fois pour toutes est un rapport, un mouvement, une lutte.

On peut postuler que la liberté politique devenant la liberté politique de se mouvoir est émancipatrice, *insurrectionnelle, aspects* que les textes choisis d'Arendt abordent de manière limitée en posant des distinctions importantes. La liberté politique est rare dans l'histoire. Elle n'est pas attachée à une temporalité historique donnée, à un territoire donné, à un lieu

mais elle s'actualise dans le temps et l'espace, à chaque fois, par l'agir des humains.

Dans la tradition de la philosophie et du droit³⁶, parler de *principe des* principes suppose qu'un tel principe est l'arkhé des autres principes, pas forcément dans un rapport de hiérarchie pyramidale, mais en tant que principe contenant sans fondement externe (Dieu, régime autoritaire, etc.). Notons que la forme d'énonciation qui double le principe énoncé (principe des principes), on rencontre la même formule à propos des valeurs³⁷. (valeur des valeurs, par exemple), peut être interprété comme une tension, un conflit en gestation autour de la question des fondements. Il n'est pas évident d'affirmer un principe, immanent, matériel, crée, tenu, contrôlé ou éliminé par les humains égaux en droit, sans référence externe, sans origine, car cela indique le poids de l'impensé du fondement, du chaos, dans le vertige démocratique appelé à intégrer « l'ambivalence de l'autonomie »38 quant à la tension entre fondement et autonomie. En d'autres termes c'est le poids, de la liberté politique de se mouvoir, sur les épaules de chaque individu de la planète, considérant les autres individus comme ses égaux et ses lourdes implications en terme d'autonomie, d'engagement et de responsabilité partagée pour assurer la possibilité de la politique.

Évoquer un principe renvoie donc à la question du fondement complexe et pourrait-on dire déplacé d'un Dieu vers l'homme. Elle traverse les changements de formation sociale. N. Bobbio³⁹, dans le débat entre jurisnaturalisme et positivisme, par exemple, évoque l'impossibilité de trouver un fondement stable, sacré. Il y a au moins trois manières de situer le fondement en allant du plus intangible, inaliénable au plus faible: (1) dans la loi divine, principe sacré (2) dans le droit naturel, droit fondé sur le jurisnaturalisme, la nature humaine en tant que nature (3), dans l'action politique dynamique, elle-même basée alors dans l'action de l'individu, du genre humain, la pratique politique organisée en régime démocratique dont les formes vont de la démocratie représentative parlementaire (trois pouvoirs) à la démocratie directe (philosophies du contrat, de la promesse), qui émerge de la pratique, fonde la politique et précède et contrôle l'État. La charte des droits de l'homme de l'ONU (2000) s'inscrit dans le troisième cas. Pour mémoire, rappelons les principes, leur ordre d'énonciation, et la possibilité de la résistance à l'oppression, dans la charte des droits de l'homme et du citoyen du 26.8.1789 votée par l'Assemblée constituante en France (égalité en droit, article 1; liberté, propriété, sûreté, résistance à l'oppression, article 2).

Par ailleurs, la distinction entre le droit *de* (État) et le droit *à* est importante. Le droit suppose le *droit créance*, c'est-à-dire, que le « peuple » (notion floue, ambiguë) exige un *droit-créance*, c'est-à-dire des moyens d'application du principe pour qu'il devienne effectif et ne soit pas abstrait.

À propos des différentes versions des droits de l'homme lors de la Révolution française, dans d'autres pays inscrits dans la tradition des Lumières, puis dans les couches successives de principes, de droits qui se sont ajoutées ou ont disparu (droit sociaux, droit du travail, développement, écologie, etc.), les débats sur la forme de l'État elle-même et son universalité font partie de la pratique politique, de la philosophie du droit et des jurisprudences. On trouve des critiques qui vont de Burke, Marx, Arendt, Schmitt, Bobbio, Deleuze, les mouvements anti-coloniaux, anti-racistes, féministes, etc.

Ces notions développées par des philosophes de la révolution et sous un certain angle par Castoriadis⁴⁰, désignent le double mouvement de l'action de la création politique et le fait qu'elle soit un mouvement instituant dans une constitution et donc des droits qui en découlent. Et que la constitution peut être changée. Castoriadis précise à propos de la création de constitution, que dans la période du V^e siècle, les Athéniens ont inventé une centaine de constitutions dans des débats qui excluaient cependant les femmes, les esclaves, les enfants. En clair, la constitution n'est pas sacrée, elle est elle-même objet de mouvements politiques défaisant, réinventant des constitutions, des droits.

La liberté politique dans une chaîne d'équivalence

Comment la liberté politique s'articule-t-elle dans une chaîne d'équivalence avec d'autres principes contenant de pratiques (solidarité, égalité, sororité/fraternité, hospitalité)? Une aporie vient de la philosophie: ne pas séparer mais articuler la liberté et l'égalité (et d'autres principes aussi). Ce domaine, souligne Arendt comme on va le voir, contient un problème majeur: les philosophes antidémocrates pensent la philosophie à partir de l'Homme isolé mais pas des hommes (pluralité articulée à la liberté posée par Arendt comme on va le voir). Ils nous égarent. Ce n'est pas l'homme isolé qui se meut, ce sont des hommes. Ce qui est en cause, non pour un individu s'imaginant isolé (Robinso Crusoé, avec son esclave) mais pour l'ensemble des humains, c'est la réappropriation de la puissance de la liberté politique de se mouvoir.

Liberté de se mouvoir: liberté de parler, penser, agir. Liberté politique de se mouvoir: puissance de création politique en luttant, en s'autonomisant, en s'instituant en tant que « citoyens-sujets »⁴¹, ce que j'appelle pour ma part des « exilés prolétaires » dans un projet *politique*, des actions de résistance et de création. Bien que la liberté ne soit pas toujours lisible, visible, qu'elle est sélective, attaquée, elle induit la fuite, la ruse, la création. La question philosophique de la liberté politique et de la liberté politique de se mouvoir est fondamentale pour tout individu et pour les mouvements sociaux.

Il y a toutes sortes de manières de mettre en route la radicalité de la liberté politique, dans le temps (histoire) et l'espace (espace public vu comme une *géopoiétique*⁴² en mouvement dans l'agir). L'imaginer, la *voir*; penser ensemble l'ancrage de la liberté politique articulée aux autres principes n'est pas une évidence.

Il y a toutes sortes de voies praticables pour repérer les lueurs de l'agir dans les retraits, les rages, les colères, les expériences d'émancipation, les couches enfouies d'insurrection. Se rappeler l'histoire tragique (Benjamin), les reculs et les événements imprévisibles. La liberté politique de se mouvoir est rare. Si ontologie et anthropologie politique en mouvement il y a, ils ne peuvent être que *politiques* en étant action politique. L'être individuel et social-historique n'est pas une *essence figée* dont le capitalisme extirpe la valeur, mais une *relation d'action*, dans des rapports, forcément dialectiques, conflictuels entre force et puissance. L'Être social-historique (mot de Castoriadis) est *puissance*, *relation*, *devenir*.

Dans une longue tradition officielle ou souterraine, il existe d'innombrables expériences, des textes sur la liberté et l'égalité⁴³. Réfléchir à la liberté politique de se mouvoir, comme principe des principes, matrice émancipatrice, insurrectionnelle, dans une chaîne d'équivalence appelée à s'élargir, présuppose que la société a une histoire, qu'elle a un lien avec

celle du XX^e siècle et aussi les plus anciennes, que le travail d'imagination, de compréhension, d'autoréflexion, de jugement se complexifie avec les transformations technologiques, financières, économiques, politiques, guerrières, culturelles en cours qui s'accélèrent et s'étendent.

3. ARENDT DANS L'HISTOIRE

Le XXe siècle: siècle du désastre

La question du sens de la politique (la liberté) s'est posée pour Arendt « du fait du développement monstrueux des capacités modernes d'anéantissement dont les États, mais surtout dans l'application n'est possible qu'à l'intérieur du domaine politique » (QP, 65).

Pour saisir la signification et les implications de l'histoire pour la liberté politique de se mouvoir, il nous faut cerner la question qui habite Arendt dans l'ensemble de son œuvre et donne une importance primordiale à la liberté et l'amène à redéfinir le pouvoir et la politique. Toute sa réflexion est nourrie par sa recherche sur le pouvoir totalitaire au XX° siècle⁴⁴, tout en cherchant une alternative politique et philosophique pour surmonter le désastre. Il faut se rappeler qu'Arendt a fait l'expérience historique du pouvoir totalitaire qui a été la privation radicale de la liberté et de la vie pour des millions d'individus et deux peuples et autres désignés à l'extermination (juif, tzigane, homosexuels, malades des poumons). Que son projet de vie et de survie a été de « comprendre » la logique de domination totalitaire, avec l'extermination de masse (« l'enfer » des camps d'extermination nazis) et la guerre « totale » pour le projet de troisième empire de Hitler.

La politique a-t-elle encore un sens, est-elle possible après Auschwitz et Hiroshima, se demande-t-elle? Arendt va penser ensemble la *vita activa* dans *Condition de l'homme moderne, la pensée, le jugement* ce qui la mène à une critique de la pensée contemplative pour dégager l'activité de penser « besogne incessante »⁴⁵, de la volonté, faculté qu'elle critique et des travaux pour donner au jugement un statut politique, dans *La vie de l'esprit*⁴⁶. À propos du jugement, notons, sans nous y arrêter, qu'elle localise la philosophie politique de Kant, non dans la *Critique sur la pratique*, mais dans

sa *Critique sur le jugement* basée une interprétation du goût, sens auquel Arendt attribue une fonction politique. Elle tente ainsi de dépasser la séparation entre l'entendement et les affects!

Dans les années 1950, avec le projet d'écrire une introduction à la politique qui n'a pas pu aboutir, elle réfléchit notamment à la liberté et à ses implications: qualifier la violence « totale » et repérer en quoi une telle violence a défini toute l'approche de la politique dans la tradition philosophique par la *violence* et la *domination* et non par la *puissance* de l'agir; repenser la politique à partir de la liberté, en tant que *puissance* d'agir politique.

À partir de ce point d'ancrage de la politique pour Arendt, marquée par une double recherche sur l'invention totalitaire, le pouvoir totalitaire et la puissance de l'action articulant la liberté et la pluralité dans l'action –, elle définit les bases de la politique: il n'y a pas un homme, mais des hommes. Un problème fondamental de la philosophie est qu'elle a toujours considéré un homme et pas des hommes et donc n'a pu penser la politique en tant que liberté et pluralité. La violence de la domination est la force d'un seul isolé⁴⁷, et le pouvoir d'action à plusieurs est la puissance politique, ce qui implique d'intégrer la fragilité, l'imprévisibilité et la promesse (Arendt n'est pas une adepte de la philosophie de contrat) pour instaurer la politique, souligne-t-elle dans son essai Condition de l'homme moderne. Le pouvoir entre la force de domination et la puissance d'agir, exige des déplacements théoriques. Dans des rapports de pouvoir, la liberté est politique (Arendt ne théorise pas le conflit).

Soulignons qu'elle s'interroge aussi sur les rapports entre guerre d'anéantissement et révolution en poursuivant la question: Qu'est-ce que la politique? tout en explorant, non des modèles mais des « chances » d'expériences politiques dans la tradition gréco-occidentale qui ont émergé dans l'histoire et disparu, tout en restant exemplaires dans la longue histoire politique de ce lieu de la planète qui dominait le monde. Ces chances peuvent réapparaître dans de nouvelles expériences. Pour Arendt, en revenant à ces sources d'inventions politiques, il était possible d'expliquer la possibilité d'un nouveau « commencement » après le désastre du XXe siècle. Elle reprend aussi des textes de la très longue tradition de la modernité de la philosophie de la politique européenne (Machiavel, Kant,

Rousseau, Hobbes, Spinoza, etc.) et mène plus tard une expérience comparative entre la révolution française et américaine où elle oppose la question « sociale » à la question « politique ». Elle pense que pour Marx, la question sociale a souvent fait écran à une connaissance approfondie des formes politiques. Elle s'intéresse aussi aux conseils hongrois, comme expérience de démocratie directe, d'autorévolution et d'État des conseils⁴⁸, dans un contexte de guerre anticoloniale du Vietnam engagée par les États-Unis après la France, qui commence le 1er novembre 1955 et se terminera le 30 avril 1955, 19 ans, 5 mois et 29 jours après. Arendt vit aux États-Unis, où elle est exilée dans un contexte de guerre froide, de décolonisation et elle assiste de près à la politique officielle américaine et aux mouvements sociaux contre la guerre.

Son but, tout en partant du fait, qu'après l'expérience totalitaire du XX° siècle (Auschwitz et Hiroshima), la transformation de la guerre depuis l'invention de la bombe atomique, une longue guerre emblématique anticoloniale (Vietnam), le fil rompu entre violence et révolution au XX° siècle est une aporie, qui exige de se déplacer et de redéfinir la politique et la révolution⁴⁹.

La fuite des esclaves : le « droit de fuite » et de penser (Douglass)

Un des premiers exemples dans l'histoire de l'humanité est celui de la fuite des esclaves, point d'ancrage incontournable dans la longue histoire de la lutte pour la liberté. Qu'est-ce qu'un esclave, se demande un esclave nord-américain en fuite au moment des luttes contre l'esclavage, de l'instauration au XIX^e siècle de réseaux de routes clandestines (*Underground Railroad*)⁵⁰ au-delà de la ligne Mason-Dixon pour les esclaves vers le Canada ou alors au Mexique avec l'aide des abolitionnistes? Dès la fin du XVII^e siècle il existait des routes clandestines aux États-Unis. Selon diverses sources, 100 000 esclaves se seraient ainsi échappés au XIX^e siècle. La carte ci-dessous indique la multiplicité de ces routes et donc des fuites.



Routes de fuite des esclaves. Source: Internet

L'esclavage imposé aux esclaves les ont amenés d'emblée à s'interroger: « pourquoi suis-je esclave? Pourquoi certains sont esclaves et d'autres maîtres? ». Frederick Douglass⁵¹, esclave en fuite, s'explique sur sa recherche, sur ce que la connaissance lui permet de découvrir « ce que l'homme peut faire, l'homme peut le défaire » et sur son étonnement, son rêve sur « l'idée d'être un jour un homme libre ». Sa découverte, en utilisant sa puissance d'imagination pour rêver (on pense aux romans de Toni Morrison), lui fait prendre conscience que le savoir est « une menace constante contre l'esclavage » et que les esclaves ne peuvent pas être réduits au silence, ni leur savoir détruit:

« Pourquoi suis-je esclave? Pourquoi certaines personnes sont-elles esclaves et d'autres maîtres? Y a-t-il jamais eu une époque où il en était autrement? Une fois mon investigation commencée, il ne me fallut pas longtemps pour trouver la vraie solution du problème. Ce n'était pas la couleur mais le crime, ce n'était pas Dieu mais l'homme qui fournissait la véritable explication de l'existence de l'esclavage; je ne mis pas longtemps non plus à découvrir une autre vérité importante: ce que l'homme peut faire, l'homme peut le défaire (...).

Je me souviens distinctement avoir été alors profondément impressionné à l'idée d'être un jour un homme libre. Cette assurance réjouissante devint un rêve inné de ma nature – une menace constante contre l'esclavage –, un rêve

que tous les pouvoirs de l'esclavage ont été incapables de réduire au silence ou de détruire » (FD, 1980, 8).

Le rêve devient une réalité tangible de « ma misérable condition », « une malédiction », grâce à l'accès à la lecture et à la pensée, sans que cela soit suffisant pour se libérer:

« Tandis que je me débattais dans ces affres, il m'arrivait de penser qu'apprendre à lire avait été une malédiction plutôt qu'une bénédiction. Cela m'avait fait voir ma misérable condition sans m'en donner le remède. Cela m'ouvrait les yeux sur l'horrible gouffre, mais sur aucune échelle avec laquelle sortir. Dans mes moments de souffrance, j'enviais la stupidité de mes compagnons d'esclavage. J'ai souvent souhaité être un animal. Je préférais la condition du plus misérable reptile à la mienne. N'importe quoi, peu importe, pourvu que je cesse de penser! C'était cette éternelle pensée de ma condition qui me torturait; il n'y avait aucun moyen de m'en débarrasser. Elle s'imposait à moi à travers chaque chose que je pouvais voir ou entendre animée ou inanimée » (FD, 48).

Qu'est-ce que la liberté pour un esclave? Dès qu'il se met à lire et à penser, la liberté en tant *qu'équivalent général*, devient une évidence:

« La trompette d'argent de la liberté avait suscité dans mon âme une vigilance éternelle. Désormais, la liberté était apparue pour ne plus jamais disparaître. Je l'entendais dans chaque son et la voyais en chaque chose. Elle était toujours présente pour me torturer par la conscience de ma condition misérable. Je ne voyais rien sans la voir, n'entendais rien sans l'entendre, ne sentais rien sans la sentir. Elle regardait chaque étoile, souriait dans tout ce qui était serein, respirait dans chaque brise et s'agitait dans chaque orage » (FD, 48).

La liberté, c'est le désir d'apprendre ce que son maître redoutait :

« Ce que mon maître redoutait le plus était ce que je désirais le plus. Ce qu'il aimait le plus était ce que je haïssais le plus. Ce qui pour lui, était un grand malheur à éviter prudemment, était, pour moi, un grand bien à rechercher avec application; et l'argument qu'il fit valoir si vivement contre le fait que j'apprenne à lire ne servit qu'à m'inspirer le désir et la résolution d'apprendre (FD, 1980, 8).

Il ajoute plus loin un axe fondamental, le lien entre liberté et pensée, la « force morale et mentale » que les maîtres tentent d'imposer: « J'ai découvert que, pour rendre un esclave satisfait, il faut le rendre sans pensée. Il faut obscurcir sa vision morale et mentale et, autant que possible, anéantir la force de la raison » (FD, 1980, 94). F. Douglass décrit, ce qui apparaît, avec les éléments matériels de vie et de survie, qui est aussi un élément d'autonomie lié à la possibilité de la lutte pour la liberté : *l'activité de penser*⁵², intrinsèquement liée à l'autonomie.

Le droit de fuite des exilés : la lutte pour la liberté politique de se mouvoir

Le *droit de fuite*⁵³ des exilés est le deuxième point d'ancrage au XXI^c siècle, matériel, imaginaire, qui mérite d'être exploré attentivement, à partir d'une réflexion sur la liberté, la politique et la sécurité – à distinguer de la sûreté d'État – à partir de certains travaux d'Arendt, en prenant en compte le rapport entre *force* de la domination et *puissance* d'agir, distinction pour définir le pouvoir. Il a été développé par le politologue Mezzadra qui s'appuie sur Deleuze sur ce point.

Le droit de fuite des exilés est un révélateur de l'exercice de la liberté et de la puissance d'agir par un sujet, face à la violence, qui, en imposant le devoir de fuite face au refus de la liberté politique de se mouvoir et à une violence tendant à aller aux extrêmes pour tenter de contrôler et de supprimer sa puissance d'agir.

Dans les débats sur les « flux » migratoires, par exemple, les États reconnaissent leur impossibilité de les contrôler et développent pourtant un arsenal technique, sécuritaire et policier qui oriente le débat sur la migration en Europe dans un sens sécuritaire, de sûreté d'État, sans que les politiques d'é/in-migration, ni les échanges internationaux ne soient sérieusement abordés par les États dans les politiques de l'Union européenne et même à l'ONU. Une telle approche a assurément d'autres buts. En ce sens, le mouvement de fuite des esclaves et des exilés d'aujourd'hui, indique le degré, les formes de la violence et d'atteinte de la
liberté et des luttes pour son appropriation. L'action de fuite est la réappropriation de la liberté politique de se mouvoir en tant que puissance d'agir
tout en se protégeant de la violence, de la surexploitation, des viols, du
pillage et de la destruction par le droit de fuite. En ce sens, la fuite, loin
d'être une désertion, est l'exercice de la liberté politique et la recherche de
protection, de sécurité, de stabilité, de place. Dans un contexte d'inégalité
abyssale entre violence de la force de domination et puissance des dominés, de privation des conditions matérielles d'existence, des droits et de
la politique, le droit de fuite des esclaves et des exilés est une action, une
lutte active – en mouvement – articulant la liberté et la sécurité, que nous
appelons desexil.

En bref, situé en tant qu'agir politique, le droit de fuite des esclaves et des exilés est l'indicateur de l'état de la liberté politique qui, par l'action rend visible à la fois l'espace politique créé par l'action et la violence de la domination mettant en cause l'agir politique. L'action de fuir les privations, les obstacles, les contraintes indique le besoin de protection face au danger de refus par l'expulsion de toute appartenance politique conduisant à l'expulsion du monde (acosmie), explique Arendt quand elle avance la notion de « droit d'avoir des droits », comme on le verra plus bas.

Le droit de fuite est une lutte d'émancipation par l'exercice de la puissance d'agir en mouvement et à plusieurs pour l'obtention de la sécurité dans un espace politique organisé. L'action de fuir des esclaves et du « peuple » des « exilés prolétaires » nous permet de constater la puissance de l'agir en exerçant le droit de fuite, pour se protéger dans un contexte où la violence de la domination tente de s'approprier, de contrôler, de neutraliser la puissance d'agir du peuple des exilés en installant l'insécurité (État d'exception, guerre) au nom de la « sûreté » d'État et de sa militarisation. En d'autres termes l'action de fuir, la lutte active des esclaves, du peuple des exilés qui inventent des lignes de fuite : c'est le desexil de l'exil.

Pour pouvoir penser, comprendre l'intrication des rapports de pouvoir de domination et d'action et le trésor de la liberté politique, nous devons commencer par prendre acte de plusieurs difficultés de la tradition philosophique de la liberté, décrites par Arendt, qui aboutissent à une conception antipolitique de la liberté. Elles ont une incidence sur la séparation entre liberté et politique et la définition même de la politique. Je m'appuie sur un texte intitulé, « Qu'est-ce que la liberté? » de 1958⁵⁴ en complétant la lecture par un deuxième texte, résultant d'une conférence éditée en 1960, intitulée « Liberté et politique »⁵⁵.

Dans la préface intitulée « La brèche entre le passé et le futur », Arendt ouvre la démarche par un aphorisme de René Char écrit durant la résistance où « tout le travail qui comptait dans les affaires du pays était effectué en acte et en parole »: « Notre héritage n'est précédé d'aucun testament ». La liberté politique est « sans testament », sans tradition, le plus souvent c'est un « trésor sans âge » qui « apparaît brusquement, à l'improviste, et disparaît de nouveau dans d'autres conditions mystérieuses, comme s'il était une fée de Morgane » (CC, 13). Il y a eu 1776, Philadelphie, 1789, la révolution française, 1956, la révolution hongroise, écrit-elle. C'est le « trésor perdu des révolutions ». La pensée a divorcé du réel, ou alors ressort les vieilles recettes. Alors que faire pour retrouver le « trésor perdu », comment penser? Pour Arendt, il faut se tenir dans la brèche entre le passé et l'avenir au « cœur même du temps » et apprendre à se mouvoir dans cette brèche telle qu'elle naît de la réalité d'événements politiques pour développer des « exercices de pensée politique » . « Ma conviction, écrit-elle est que la pensée elle-même naît d'événements de l'expérience vécue et doit leur demeurer liée comme aux seuls guides propres à l'orienter » (CC, 26). Elle revisite la tradition (tradition et âge moderne); concept d'histoire antique et moderne; autorité; liberté... etc. et constate que les réponses « ne sont ni bonnes, ni utilisables ». C'est son évaluation sur la tradition, dans son texte sur la liberté que l'on va parcourir. En quoi, nous aide-t-elle à résoudre des apories et des énigmes de l'expérience d'aujourd'hui, 60 ans plus tard?

4. Penser la liberté politique en tant que pouvoir d'agir

La liberté est politique, son champ d'expérience est l'action

Dans la longue tradition philosophique, on trouve l'exploration de la liberté chez des philosophes sous des angles, avec des problèmes, des accents, dans des chemins très divers. Son histoire est longue, tortueuse. Il est très difficile de définir son statut, son rapport au pouvoir, à la domination, à l'action, son caractère ontologique absolu qui ne supporte ni limites, ni degrés tout en étant soumise à des limites, son champ (intérieur, externe), l'histoire, au temps, à l'espace (état de nature et société).

La liberté transcendantale pour Kant qui la situe au niveau des individus, « c'est la pierre d'achoppement de la philosophie » (*Critique de la raison pure*, p. 444). Il a développé son argumentation sur l'opposition entre liberté et nécessité, dans des antinomies travaillées et déplacées de la *Critique de la raison pure* vers la *Critique de la raison pratique*. Puis avec Marx, Nietzsche, Freud, ces « maîtres du soupçon », la liberté perd le poids d'un déterminisme indépassable et se déplace de la domination de l'État à l'individu (Hobbes) et de l'individu à la politique avec Marx et d'autres philosophes de la révolution. Si la liberté n'a pas un statut apodictique comme la science, elle est un postulat où la liberté est négative (Hobbes avec l'accent sur la sécurité) ou positive qui s'explore dans l'action individuelle et collective par l'émancipation politique (Marx).

Dès lors, quelles sont les expériences de la liberté? Est-il possible de les connaître, les qualifier? Les réponses sont multiples et diverses. Celle d'Arendt qui pose un *lien ontologique entre liberté et politique* mérite qu'on s'y arrête, car elle pose le champ de l'étude de la liberté politique de se mouvoir dans l'ontologie politique en insistant sur la *spontanéité (CHM, 215)* qui définit ontologiquement la liberté et aussi l'action⁵⁶.

Pour Arendt, l'action est « la seule activité qui mette directement en rapport les hommes »⁵⁷. L'action est donc basée sur la pluralité et la liberté. L'action exige la parole partagée dans un espace qui les met en lien. L'action est relation dans un « espace d'apparence » politique – espace *entre* les hommes – supposant la diversité des places, des points de vue, perspectives, des positions. « La politique prend naissance dans l'espace-qui-est-entre-les-hommes, donc dans quelque chose de fondamentalement extérieur-à-l'homme. (...). La politique prend naissance dans l'espace intermédiaire et elle se constitue comme relation »⁵⁸. Elle poursuit cette idée dans son essai sur la révolution⁵⁹. Cet espace est celui des hommes en rapport les uns avec les autres et non un espace de l'État.

La liberté politique, en tant qu'action en mouvement, *imprévisible*, dans un espace commun est opposée à la force, la violence de tous les régimes, systèmes de domination, qui tentent de la contrôler, de la contraindre, voire même de la supprimer, y compris en faisant disparaître les corps.

On comprend qu'un des premiers pas de l'émancipation des *Lumières* en Angleterre a été *l'Habeas corpus*, notion qui reste en vigueur aujourd'hui avec la politique des « disparitions » dans les guerres coloniales, impérialistes et les dictatures⁶⁰.

Arendt déplace le regard en changeant de point de vue, pour reconsidérer la tradition et redéfinir le lien intrinsèque entre liberté et politique. Le postulat d'Arendt – *la liberté est un fait politique* – n'est donc pas une évidence si on l'applique à la tradition philosophique occidentale. Dans les trois premières parties de son texte, elle engage une traversée critique de la tradition philosophique. Les dénis, les résistances, les contradictions dans les philosophies de la tradition, désignent les difficultés, les absences, les recouvrements, les conflits, les blocages.

Le texte d'Arendt sur la liberté politique (1954)

À partir de la fuite des esclaves et des exilés, arrêtons-nous maintenant à son article sur la liberté⁶¹ d'une trentaine de pages (CC, 186-222), en quatre parties, dans la mesure où son texte permet de mieux saisir ce qui est en jeu dans le fait de définir la liberté en tant que liberté *politique*, qui permet de saisir l'action de fuite, la lutte, le desexil des esclaves et des exilés. Arendt analyse la difficile émergence de la liberté politique dans la tradition philosophique gréco-occidentale et montre en quoi elle permet une redéfinition de la politique.

Notre lecture n'est pas d'une démarche académique, impliquant une discussion détaillée sur l'usage par Arendt des références de la tradition philosophique, la littérature secondaire, la présentation des travaux critiques sur ce texte et sur la place de cette question dans son œuvre. Ce qui m'importe de reprendre ici est son postulat – la liberté est politique –, de voir jusqu'où il peut apporter des éléments à la réflexion sur la liberté politique de se mouvoir en dégageant certains enjeux.

Ce texte riche est en références philosophiques (la Grèce antique, la fondation de Rome, le christianisme, la pré-modernité, la modernité). Il est difficile de résumer en détail une argumentation par couches, et boucles successives, pour comprendre en quoi le postulat d'Arendt franchit un pas décisif qui ouvre des perspectives à la fois pour repenser les droits fondamentaux et dégager le lien entre son analyse de l'invention totalitaire, l'action, la pensée, le jugement. Nous pouvons aussi mieux saisir le sens de sa réflexion sur les sans-État. Je me risque en renvoyant les intéressés au texte lui-même pour une analyse détaillée des arguments.

Entrée en matière. La difficulté à penser la liberté politique en tant que pouvoir d'agir

« La besogne de penser est comme Pénélope ; elle défait chaque jour ce qu'elle a fait la nuit précédente » (Arendt, 1981, 105).

En partant de la pluralité et de la liberté dans et par le pouvoir d'agir. il y a une « difficulté insurmontable » à dégager la liberté politique de la tradition philosophique antipolitique, écrit Arendt. D'un autre côté, le plus souvent, remarque-t-elle, les révolutionnaires agissaient mais ne comprenaient pas ce qu'ils faisaient. Ils n'étaient pas aveugles, ils pensaient par « inadvertance » et après-coup. Il y a un embarras chez Arendt quand elle se met à dégager la liberté politique, quand elle analyse les révolutions (françaises et américaines), qui n'est pas le rapport complexe à la tradition ou d'autres questions qu'elle soulève dans son Essai sur la révolution et dans Qu'est-ce que la politique? Il n'y a pas de voie royale, ni de théorie toute faite de l'action, de la révolution. Il y a des préjugés, des difficultés, des apories, des séparations à surmonter. Des énigmes avec lesquelles il faut apprendre à vivre. En fait, « commencer quelque chose de neuf » après des ruptures historiques tragiques, implique de prendre en compte l'embarras: le « funambulisme, le somnambulisme, qu'Arendt prête aux acteurs les plus grands » comme le montre Amiel⁶² dans un article remarquable, c'est une qualité associée au rêve qu'Arendt reconnaît indispensable à la pensée et à l'action.

Le choix d'études de cas d'Arendt

Arendt constate dans son texte qu'il est difficile de trouver des sources de la liberté *politique* dans la tradition philosophique en majorité antipolitique à part des exceptions notoires en occident, parce qu'avec les outils, les démarches fournies par le domaine philosophique classique, il y a des difficultés à penser que la liberté est *politique*. Arendt, centrée sur les références occidentales, se réfère d'ailleurs à deux faits historiques et politiques très anciens: Rome (fondation de l'empire) et Athènes (fondation de la démocratie dans la cité). Il faudrait extraire, écrit-elle, des concepts adéquats « dans la masse de la littérature non philosophique, des écrits poétiques, dramatiques, historiques et politiques », ce qu'elle ne peut pas faire.

Elle se restreint donc à ces deux exemples historiques occidentaux dans son texte qu'elle élargira en analysant des révolutions (américaine et française), les conseils en Hongrie, les mouvements étudiants contre la guerre du Vietnam, etc. Quant à moi, je choisis mes sources pour disposer d'un point de départ, lié à des pratiques de luttes sur des terrains d'expérience pour réfléchir à la liberté politique. Le regard d'un esclave et la fuite des exilés aujourd'hui, la création des précaires sont des faits qui permettent de saisir le sens du passage de la liberté politique à la liberté politique de se mouvoir. Je postule que la pratique philosophique implique de ne pas se confiner à l'interprétation interne des textes, mais engager une démarche entre des faits historiques et des discours où la sémiologie nous a fourni des outils.

On verra en quoi des pratiques de lutte orientent le regard que l'on peut porter sur des textes considérés comme des discours par la recherche sémiologique⁶³ dans des rapports de pouvoir. Il est donc important d'engager notre lecture à partir d'un point d'ancrage historique, matériel, épistémologique, méthodologique: lire tout texte comme un discours sur la liberté politique à partir de l'expérience de celles et ceux qui en ont été privés et ont lutté, luttent pour en disposer, en interrogeant les apories dans les discours. Pourquoi la fuite? Que nous dit la distinction entre fuite et droit de fuite? Que pensent-ils de la liberté politique? Comment, luttent-ils concrètement?

Le déroulement du texte sur la liberté politique de 1954

Venons-en maintenant au texte lui-même. Son article sur la liberté est publié en 1954. Après sept rééditions en anglais de *La crise de la culture* où est inséré son texte sur la liberté, il sera finalement traduit et édité en français en 1972. En France, la question coloniale algérienne ne suscite pas une grande ampleur d'interrogations critiques sur cette « guerre coloniale » à l'époque, alors qu'aux États-Unis, la guerre du Vietnam où les Américains succèdent à la France, suscite un important mouvement social d'opposition à la guerre.

Alors qu'Arendt écrit: « Le sens de la politique est la liberté »⁶⁴, elle pose le postulat que la *liberté est politique*. Elle nous invite ainsi à réfléchir à la fois à la liberté et à la politique et aux difficultés, aux potentialités que ce lien libère, comme nous allons le voir dans son texte.

Pour Arendt, l'autorité et la liberté sont « deux concepts centraux liés » (CC, 27). « Ils peuvent surgir seulement si aucune des réponses fournies par la tradition ne sont plus bonnes et utilisables » (CC, 27). Dans le texte pris en considération ici, elle s'arrête essentiellement à la liberté.

« Soulever la question: qu'est-ce que la liberté? semble être une entreprise désespérée », écrit-elle. C'est une sorte de « cercle carré », où se croisent les antinomies, les contradictions, les équivoques, les dilemmes logiques insolubles (CC, 186) qui sont autant de résistances dans la tradition philosophique à reconnaître le statut ontologique de la liberté politique. Kant et ses antinomies sur la liberté sont sa référence à ce stade. « Pour la question de la politique, la liberté est cruciale, et aucune théorie politique ne peut prétendre demeurer indifférente au fait que ce problème a conduit au cœur du bois obscur où la philosophie s'est égarée » (CC, 188), en transposant la question de la liberté du domaine politique à un domaine intérieur. La liberté n'est pas une question philosophique intérieure mais politique et ce fait est dû, selon elle, à l'égarement de la philosophie qui a « faussé au lieu de la clarifier » l'approche de la liberté.

Le fil conducteur de sa critique, est qu'une grande partie de la tradition philosophique a centré l'approche de la liberté sur le rapport entre le « moi et moi-même » ou sur le « libre-arbitre » individuel, ou alors à une pensée de soi avec soi (Socrate et le deux-en-un); elle a ainsi transposé le champ

originel de la liberté, qui était la politique et les affaires humaines à un « domaine intérieur ». La liberté a été la dernière des grandes questions philosophiques derrière les grandes questions métaphysiques (l'être, le néant, l'âme, la nature, le temps, l'éternité, etc.) à être abordée. Elle est absente des présocratiques jusqu'à Plotin et la conversion religieuse de saint Paul et de saint Augustin⁶⁵ l'a suscitée en tant que problème *interne*, écritelle, alors que le champ de la liberté est du *domaine politique*. On retrouve l'accent sur la distinction monde interne et externe traduit en domaines privé et public, comme critère pour distinguer l'objection de conscience de la désobéissance civile⁶⁶. Dans la première partie, elle pose d'emblée sa thèse sur la liberté politique en ces termes:

« que nous le sachions ou non, la question de la politique et le fait que l'homme possède le don de l'action doit toujours être présente à notre esprit quand nous parlons du problème de la liberté; car l'action et la politique, parmi toutes les capacités et possibilités de la vie humaine, sont les seules choses dont nous ne pourrions même pas avoir l'idée sans présumer au moins que la liberté existe, et, nous ne pouvons toucher à une seule question politique sans mettre le doigt sur une question de liberté, en outre, n'est pas seulement l'un des nombreux problèmes et phénomènes du domaine politique proprement dit, comme la justice, le pouvoir ou l'égalité; la liberté qui ne devient que rarement – dans les périodes de crise ou de révolution – le but direct de l'action politique – est réellement la condition qui fait que les hommes vivent ensemble dans une organisation politique. Sans elle la vie politique comme telle serait dépourvue de sens. La raison d'être de la politique est la liberté, et son champ d'expérience est l'action » (CC, 189-190).

Et pourtant, il y a « un divorce de la politique et de la liberté » (CC, 196). Arendt précise que « la liberté intérieure », la « retraite hors du monde », le « repli hors du monde », est une découverte par l'antiquité tardive qui ne donne pas de place au monde externe. De l'antiquité, à l'époque pré-moderne et moderne et même contemporaine, elle parcourt les arguments d'Epictète, d'Aristote, d'Augustin, etc. pour y retrouver le fil d'une émergence de la liberté intérieure non politique, centrée sur le libre-arbitre. Elle établit une justification de sa critique et de l'émergence de la poli-

tique en plusieurs arguments et étapes en se référant à plusieurs auteurs (ce qu'elle résume à la page 204).

Cinq points dans la première partie facilitent l'entrée en matière :

- La question de la liberté est arrivée très tardivement en philosophie, après les grandes questions métaphysiques;
- 2. La liberté a été un problème certes, mais elle a été un fait de la vie quotidienne qui faisait partie du domaine politique (CC, 189);
- 3. Le fait d'un retrait, d'un repli hors du monde a existé de l'antiquité tardive (premiers chrétiens) jusqu'au milieu du XIX^e siècle, par ceux qui n'avaient pas accès à la politique et au monde et n'avaient pas « expérimenté une liberté qui soit une réalité tangible dans le monde »;
- 4. Avant d'être expérimentée la liberté a été comprise comme un « statut d'homme libre » et donc comme l'exigence d'une libération et d'un « corps politique » (CC, 193), mais... « Être libre exigeait, outre la simple libération, la compagnie d'autres hommes dont la situation était la même et demandait un espace public commun où les rencontrer un monde politiquement organisé, en d'autres termes, où chacun des hommes libres pût s'insérer par la parole et l'action » (CC, 192)⁶⁷; Arendt ne précise pas dans ce texte comment matériellement ce statut d'homme libre a été obtenu, ni qui en est exclu. « La liberté comme fait démontrable et la politique coïncident et sont relatives l'une à l'autre comme deux côtés d'une même chose » (CC, 193);
- 5. dans le cadre totalitaire, la liberté n'est pas tant la possibilité de se libérer de la politique (retrait), qu'une possibilité de libération de la politique. Cette idée a joué un grand rôle au XX° siècle et aussi dans la tradition des penseurs politiques du XVII° et XVIII° siècle, au moment où la question de la sécurité à la base de la séparation de la politique et de la religion accompagnant le développement des processus « historique » et « vital » comme nécessité a pris le relais de la liberté et a ainsi séparé la liberté de la politique, écrit-elle encore.

Elle termine la *première partie* de son texte en reprenant le fil de son postulat qu'elle enrichit par une nouvelle distinction critique et franchit un nouveau pas qui détermine la qualité de la politique: « la raison d'être de la politique est la liberté et cette liberté est essentiellement expérimentée par l'action » (CC, 196), tout en soulignant sur la base du cas de la *polis*

grecque, que la distinction entre la volonté et l'action, et aussi de la pensée contemplative (partie II, CC, 196-203)68 sont antinomiques. La liberté politique n'est pas de l'ordre du vouloir mais de l'action. L'idée ici, pour Arendt, est que « la manifestation des principes (l'honneur, la gloire, l'amour de l'égalité) ne se produit que par l'action » (CC, 196) et non pas par la volonté. Elle souligne encore que pour Montesquieu, le facteur déterminant, n'est pas la volonté mais la vertu et son contraire la méfiance ou la haine. « Les hommes sont libres – d'une liberté qu'il faut distinguer du fait qu'ils possèdent le don de la liberté – aussi longtemps qu'ils agissent, ni avant, ni après; en effet être libre et agir ne sont qu'un » (CC, 198). Le fait que la liberté est inhérente à l'action; elle est illustrée le mieux par les parentés entre la politique et l'art et le principe de virtud de Machiavel, « l'excellence avec laquelle l'homme répond aux occasions que le monde lui révèle sous la forme de fortuna ». À ce niveau dans l'art et la politique, « la virtuosité d'exécution est décisive » (CC, 199). Si l'on comprend la politique au sens de Machiavel et de la polis grecque – exemple par excellence d'Arendt, « sa fin ou raison d'être serait d'établir et de conserver dans l'existence un espace où la liberté comme virtuosité puisse apparaître » (CC, 201), grâce à la parole, l'action, des événements, des histoires transformées et transmises par le récit⁶⁹.

Pour Arendt, le libéralisme du marché n'est pas la liberté, il est antipolitique. Elle s'arrête à l'exemple de la liberté dans le libéralisme sur la base d'un des « dogmes fondamentaux » du libéralisme attribué à John Stuart Mill: « Personne ne prétend que les actions doivent être aussi libres que les opinions » (CC. 201). En fait Arendt l'interprète comme « un bannissement du domaine politique de la notion de liberté » (CC, 202), car cette philosophie ne s'occupe que du maintien de la vie et de ses intérêts et même sa politique étrangère se limite à des facteurs et intérêts purement économiques. En clair, la liberté du libéralisme se réduit à la liberté individuelle et aux intérêts économiques du marché en vidant ainsi la liberté de son sens politique. Cette partie se termine par des considérations sur le courage qui, pour Arendt, est « quitter la sécurité protectrice de nos quatre murs et d'entrer dans le domaine public » et qui « libère les hommes de leur souci concernant la vie, au bénéfice de la liberté du monde. Le courage est

indispensable en politique parce qu'en politique, ce n'est pas la vie mais le monde qui est en jeu » (CC, 203).

Dans une partie III, Arendt prend acte une nouvelle fois que la tradition ne nous aide pas à penser la liberté au sens politique en s'arrêtant à la tradition chrétienne. Elle cite Socrate et son dialogue (le fameux deux-en-un, dialogue avec soi-même), comme un autre exemple dans la philosophie grecque qui reste confiné au conflit intérieur, où la pluralité reste intérieure, en revenant à saint Paul et à saint Augustin et en s'arrêtant sur la tradition chrétienne qui partagent cette orientation non politique de la liberté. Le libre-arbitre qui devient pour les chrétiens synonyme de liberté est aussi un phénomène de la volonté individuelle où « quand le je-veux et le jepeux » coïncident, la liberté a lieu (CC, 208) mais à un niveau individuel et interne, le lien à la politique n'est pas pris en compte. Pour Arendt, l'accent sur la vie intérieure et la volonté, s'opposent à la tradition grecque où « la liberté fut un concept exclusivement politique, et même la quintessence de la cité et de la citoyenneté » (CC, 204), y compris quand la pensée devient politique⁷⁰. Arendt apporte ensuite un autre élément sur le libre-arbitre, la maîtrise de soi nés d'un problème religieux et formulée en langage philosophique sur la liberté. Elle conclue en centrant son propos critique sur la philosophie: « ... les philosophes ont pour la première fois commencé à montrer un intérêt pour le problème de la liberté quand la liberté n'a plus été expérimentée dans le fait d'agir et de s'associer à d'autres, mais dans le vouloir et dans le commerce avec soi-même, bref quand la liberté est devenue le libre-arbitre » (CC, 211-212). Elle poursuit : « le déplacement philosophique de l'action à la volonté-pouvoir, de la liberté comme mode d'être manifeste dans l'action limitée au libre-arbitre, l'idéal de la liberté cessa d'être la virtuosité... et devint la souveraineté, idéal d'un libre-arbitre indépendant des autres et en fin de compte prévalent contre eux » (212). On en trouve des traces, écrit-elle, chez des philosophes du XVIIIe siècle comme Thomas Paine, Lafayette (qui l'appliqua à la nation), Rousseau. L'accent sur le libre-arbitre transformé en souveraineté individuelle, l'identification de la liberté à la souveraineté individuelle est pernicieuse car elle conduit à « nier la liberté humaine », les hommes n'étant jamais souverains et la souveraineté d'un homme ne peut que se concevoir « qu'au prix de la liberté, c'est-à-dire la liberté de tous les autres » (CC, 213).

Dans la partie IV, (CC, 214-222) où elle s'explique sur son postulat, Arendt, tout en soulignant que la liberté dans son ensemble prise dans l'horizon de la tradition chrétienne et d'une tradition philosophique originairement antipolitique, montre que la difficulté est sérieuse; il est difficile de comprendre que la liberté n'est pas un attribut du libre-arbitre. de la volonté, mais « un auxiliaire du faire et de l'agir » (CC, 214). Elle se tourne une nouvelle fois sur la tradition athénienne de la liberté politique comme action, dont on retrouve des traces dans les expériences politiques d'aujourd'hui, écrit-elle. Brièvement, en s'appuyant sur la langue grecque et latine, tout en soulignant la difficulté de la traduction de termes-clés. Elle montre que deux mots en grec désignent l'agir: commencer, conduire et finalement mener quelque chose à bonne fin; en latin, agere, signifie mettre quelque chose en mouvement et gerere, continuation endurante, et maintien d'actes passés dont les résultats sont res gestae, des événements historiques. Dans les deux cas, l'action est un commencement, où quelque chose de nouveau entre dans le monde. Le fait de commencer et de commander, montre qu'être libre et la capacité de commencer quelque chose de neuf coïncident. « La liberté, comme nous dirions aujourd'hui, étant expérimentée comme spontanéité » (CC, 215).

Pour Arendt, le modèle du commencement et du commandement à Athènes est le chef de famille qui en se libérant du foyer, des nécessités de la vie devient ainsi un homme libre pour commencer quelque chose de neuf « qu'avec l'aide des autres » (CC, 216). Arendt, qui ne se soucie pas du patriarcat, ne s'attarde pas non plus dans ce texte ni sur les esclaves, ni sur les femmes, ni sur les enfants qui, enfermés dans la sphère pré-politique et patriarcale du foyer, sont absents de l'émancipation politique⁷¹. Elle souligne que ce n'est pas « l'improbabilité de la nature », mais les miracles inattendus, notion qu'elle sécularise, accomplis par des hommes, qui permettent un commencement de l'histoire par l'action. « Ce sont les hommes qui les accomplissent, les hommes qui, parce qu'ils ont reçu le double don de la liberté et de l'action, peuvent établir une réalité bien à eux » (CC, 222). La fondation de Rome est ici sa référence (CC, 216-217).

La liberté politique de se mouvoir est consubstantielle à la liberté dès lors que celle-ci est envisagée comme étant politique dans la mesure où son exercice est situé dans le monde et où les acteurs sont les humains, faiseurs

de miracles, où la politique est à la fois « commencement » et « gouvernement » d'hommes libres. Nous avons évoqué le lien qu'elle pose entre liberté et politique; la politique est basée sur des hommes libres, dont la tâche de liberté est de « commencer quelque chose de neuf » et d'inattendu par l'action, la fondation, l'instauration de la polis. L'action n'est pas « automatique » comme le sont devenus les processus historiques de stagnation, de « pétrification et de fatale prédestination » durant de longues périodes, selon Arendt ni le processus « vital et naturel » répondant aux nécessités biologiques et qui occupent une grande place dans l'histoire écrite. « Les périodes de liberté ont toujours été relativement courtes dans l'histoire du genre humain » (CC, 219). Le mode d'être de la liberté est la « vertu », la « virtuosité » et elle est un « miracle, - c'est-à-dire quelque chose à quoi on ne pouvait pas s'attendre » (CC, 220) dans les affaires humaines et qui est le fait des hommes. La liberté est imprévisible. Tout nouveau commencement faisant irruption dans le monde « comme une improbabilité infinie... constitue en fait la texture, même de tout ce que nous disons réel » (CC, 220). Notre existence repose sur « une chaîne de miracles ». Quand des événements se produisent, ils « nous laissent toujours sous le coup de la surprise quand ils se produisent ». Tout événement « transcende en son principe toute prévision » (CC, 221). Les processus historiques « sont créés et constamment interrompus par l'initiative humaine, par l'initium que l'homme est dans la mesure où il est un être agissant » (CC, 221). « Les chances sont toujours les plus fortes » pour la possibilité d'un « commencement », d'un « événement », car nous connaissons l'auteur des « miracles ». Le texte se termine par cette phrase: « Ce sont les hommes qui les accomplissent, parce qu'ils ont reçu le double don de la liberté et de l'action qu'ils peuvent établir une réalité bien à eux » (222).

Avant de compléter ce texte par des documents en provenance de Qu'est-ce que la politique? Arrêtons-nous sur le lien entre la liberté politique, le « droit d'avoir des droits » et les « humains superflus » pour dégager un point très important de la pensée d'Arendt qui a des incidences sur une manière d'envisager l'action, la pensée active et le jugement à plusieurs où elle situe la philosophie de la politique.

Il s'agit de comprendre ce qui est en jeu, lorsqu'en définissant la liberté politique, elle attribue un tel poids aux humains superflus et à la spontanéi-

té, présente dans ce texte qui est un guide pour analyser les faits historiques de violence « extrême ». Pourquoi et en quoi les humains sont-ils superflus? En lisant L'impérialisme⁷² inspiré par Rosa Luxemburg et écrit durant la deuxième guerre mondiale, j'ai posé la thèse (Caloz-Tschopp 2000) que dans sa critique des droits de l'homme à partir de la liberté politique effective, elle formule le dépassement de la superfluité humaine en la renversant en liberté politique dans l'expression politique de la spontanéité organisée par « le droit d'avoir des droits », à partir d'une analyse des sans-État, figure qu'elle dégage en 1938 lorsqu'elle constate l'échec de la Conférence d'Évian (sur le partage des responsabilités de protection des réfugiés) et les millions de sans-État laissés sans protection (minorités, réfugiés, apatrides, peuples persécutés, etc.). Ce que nous allons aborder plus bas.

5. SI LA LIBERTÉ EST POLITIQUE, QU'EST-CE QUE LA POLITIQUE? (1955-1958)

Abordons maintenant le deuxième texte d'Arendt en nous demandant : si la liberté est politique, qu'est-ce que la politique? On se souvient de sa remarque antérieure sur le libéralisme de Stuart Mills et sur le système totalitaire. Pour enrichir ses analyses sur ce qu'elle appelle les *humains superflus* et sur le postulat posé dans son texte en établissant un lien à la modernité, il est possible de s'arrêter brièvement à deux écrits qui ont suivi son texte de 1954, *Qu'est-ce que la politique* (écrit entre 1955 et 1958) et *Condition de l'homme moderne* (1958), basée sur des conférences à l'Université de Chicago sur le travail, l'œuvre, l'action qui est la première ébauche de son livre, *Human Condition*⁷³?

Sans reprendre ici la présentation et l'analyse des textes réunis sous le titre *Qu'est-ce que la politique*? qui est un travail en soi, retenons ce qu'Arendt écrit dans le prologue de *Condition de l'homme moderne*⁷⁴, où elle élargit son analyse à la modernité politique et scientifique à un monde qui force les hommes à *un exil plus radical de la liberté et de la politique*. Après l'invention totalitaire, la perspective qu'offre la société des années 1960⁷⁵ est une atteinte encore plus grave de la liberté en attaquant le travail lui-même en tant qu'action de liberté. La technique censée libérer les hommes, les prive de la seule action qu'il leur reste dans le travail : « C'est une société de travailleurs que l'on va délivrer des chaînes du travail, et

cette société ne sait plus rien des activités plus hautes et plus enrichissantes pour lesquelles il vaudrait la peine de gagner cette liberté. [...] Ce que nous avons devant nous, c'est la perspective d'une société de *travailleurs sans travail*, c'est-à-dire privés de la seule activité qui leur reste. On ne peut rien imaginer de pire. (Prologue, 38).

Devant une telle évolution, Arendt énonce le but de son essai *Condition humaine*: « Ce que je vous propose est donc très simple: rien de plus que *penser ce que nous faisons* ». Rechercher les facultés humaines stables dans un monde instable. Se dessine alors une triple exigence: rétablir le lien entre la liberté et la politique, entre le pouvoir d'action et la pensée, entre la philosophie et la politique. Repenser l'action en évaluant sa place respective par rapport au travail et à l'œuvre. Son but est d'identifier dans l'aliénation de la modernité, une double fuite, d'une part vers d'autres planètes⁷⁶ et d'autre part dans le moi (privatisation, retrait) qui pour Arendt sont un abandon de la politique:

« Je m'en tiens d'une part à l'analyse des facultés humaines générales qui naissent de la condition humaine et qui sont *permanentes*, c'est-à-dire ne peuvent se perdre sans retour tant que la condition humaine ne change pas ellemême. L'analyse historique d'autre part, a pour but de rechercher l'origine de *l'aliénation du monde moderne*, de sa double retraite fuyant la Terre pour l'univers et le monde pour le Moi, afin d'arriver à comprendre la nature de la société telle qu'elle avait évoluée et se présentait au moment de succomber à l'avènement d'une époque nouvelle et encore inconnue » (prologue, 39).

La politique en tant que liberté et sécurité

À partir de ce texte d'Arendt, si la liberté est politique et qu'il a fallu dégager certains préjugés dans la tradition d'ordre antipolitique pour l'établir, on se demande ce qu'est finalement la politique pour Arendt.

Pour exprimer la question à partir de la fuite des esclaves et des exilés, si la politique est l'action de commencer quelque chose de neuf, en se basant sur la fondation romaine et le cas athénien, l'affirmation que la liberté politique envisagée contre les antipolitiques qui la considère comme interne

et individuelle, peut-elle apporter *la sécurité* (à distinguer de la sûreté d'État)?

Tenter brièvement de répondre à la question, suppose, en l'absence du livre d'introduction à la politique, projeté sous plusieurs formes entre 1950 et 1960 et qui n'a pu aboutir, de tirer les fils tissés par Arendt pour sa réflexion sur la politique. Les textes dont nous disposons, sont une poursuite d'essais et d'exercices où elle déroule des intuitions déjà en partie présentes dans *Qu'est-ce que la liberté*? Elle s'attache à démonter des préjugés en provenance de la tradition philosophique, religieuse et du libéralisme. La liste des préjugés à critiquer s'allonge (Fragment 2b) pour pourvoir en arriver au jugement. Malgré leurs statuts d'exercices expérimentaux, en travail, ces éléments nous apparaissent utiles pour réfléchir à la politique aujourd'hui dans ce que les exilés nous montrent de l'état de la politique européenne, (ex. Schengen, les traités de Rome et de Lisbonne).

L'éditrice de *Qu'est-ce que la politique*? rappelle certains faits: « Un intérêt philosophique pour la politique traverse toute l'œuvre d'Arendt » (CP, 154). En automne 1963, elle donne un cours intitulé: « Qu'est-ce que la politique? » à l'université de Chicago; en 1969, elle donne un autre cours à la *New School for Social Research* à New York, sur « Philosophie et politique: qu'est-ce que la philosophie politique? » où son thème central est « penser et agir ».

Deux faits majeurs qui ont affaire avec la violence et la guerre, ont amené à une séparation entre la liberté et la politique souligne Arendt: le premier est l'expérience des régimes totalitaires, sans plus aucune liberté qui a posé « le doute sur la compatibilité entre la politique et la liberté » (CP, 198). Le deuxième est « le développement monstrueux des capacités modernes d'anéantissement dont les États ont le monopole... il s'agit ici non plus seulement de la liberté mais de la vie, de la continuité de l'existence de l'humanité, voire peut-être de toute vie organique sur terre »⁷⁷ (CP, 48-49). Passer à côté de ces deux faits, « équivaut à n'avoir pas vécu dans le monde qui est le nôtre ».

Cela nous permet d'amener des éléments importants pour articuler *li*berté et sécurité⁷⁸.

En 1955, Arendt sur proposition de l'éditeur Klaus Pipper pour une introduction à la politique, avait l'intention d'écrire « une introduction à ce qui est proprement la politique et aux conditions fondamentales avec lesquelles l'existence humaine a affaire au politique »⁷⁹. Ce projet n'a pas abouti ni en Allemagne, ni aux États-Unis. *Qu'est-ce que la politique*? regroupe six manuscrits (écrits à la main) et un texte dactylographié, édité sous forme de fragments avec un commentaire de l'éditeur. Ce qui motive toujours Arendt, quand elle réfléchit à la politique, est de comprendre le contexte de sa propre expérience au XX° siècle. Arrêtons-nous au texte introductif dans le livre *Qu'est-ce que la politique*? pour dégager deux éléments fondamentaux qui permettent de dépasser des préjugés sur la politique dont l'arrière-fond reste l'expérience totalitaire du XX° siècle et aussi la société de consommation des années 1950-1960.

Qu'est-ce que la politique? Sous ce titre sont regroupés des textes d'Arendt en travail (la plupart manuscrits) et un seul dactylographié (à l'attention d'une recherche de fonds). On ne se trouve pas devant des textes élaborés et articulés (le montage du livre a été fait par l'éditeur qui s'explique de ses choix). La lecture donne l'impression d'une succession d'intuitions, d'idées-force, de perles, dans une période d'intense travail d'Arendt qui se bat entre des conférences à donner, des fonds à trouver, des livres à finir, un projet de livre sur Qu'est-ce que la politique? Impossible à boucler sur la base des matériaux préparatoires dans une période surchargée et aussi de transition entre l'action – vita activa – et La vie de l'esprit qu'elle ne parviendra pas à terminer, car elle meurt d'une crise cardiaque. Un travail de recherche approfondi tissant de manière plus serrée ces textes avec d'autres textes plus élaborés, permettrait-il de rétablir une cohérence d'ensemble sur Qu'est-ce que la politique? On peut en douter. Tout en me laissant imprégner par ce qu'on pourrait appeler des interrogations de recherche, je choisis de m'arrêter sur deux problèmes.

Vu son statut et son niveau d'élaboration par Arendt et aussi le montage de l'édition, ces textes ont une valeur « documentaire »80. En les lisant comme des documents, en regard de l'œuvre d'Arendt, tout en ne méconnaissant pas cette limite, on saisit mieux des fils intuitifs et récurrents de sa réflexion sur la politique et notamment des réflexions pour penser la liberté et le droit de se mouvoir des exilés.

Une fulgurance d'Arendt (fragment 1950)

Arrêtons-nous à un court fragment de projet d'introduction à son livre sur la politique datant de 1950 où en quatre pages fulgurantes, et en sept points (fragment 1), il apparaît comme une sorte d'inventaire d'intuitions et de problèmes pour un programme de recherche sur la politique. Son caractère documentaire n'empêche pas de saisir des lignes de fond de sa pensée politique et philosophique qui traversent son œuvre tout entière.

Arendt part d'un *fait* pour reprendre la question de *l'origine* de la politique⁸¹ dans un texte étonnant par les angles d'attaque choisis, les déplacements qu'elle effectue pour repenser la politique.

(1) « La politique repose sur un fait: la *pluralité humaine*, qui n'est pas le fait d'un dieu mais des hommes. Dieu a créé *l*'homme, *les* hommes sont un produit humain, terrestre, le produit de la nature humaine » (CP, 31). C'est parce que la théologie et la philosophie, la biologie, la psychologie ne se sont intéressées qu'à *l*'homme, genre identique et pas *aux* hommes qu'elles n'ont pas pu apporter une réponse valable à la question: qu'est-ce que la politique? Chez tous les grands penseurs – y compris Platon – il existe une différence de niveau entre leur philosophie et leur philosophie politique qui est défaillante et « manque de profondeur ».

Ensuite, (2) « la politique traite de la communauté et de la réciprocité d'êtres différents. Les hommes dans un chaos absolu ou bien à partir d'un chaos absolu de différences s'organisent selon des communautés essentielles et déterminées » (CP, 32). La politique ne peut être basée sur la famille. « La ruine de la politique résulte du fait que les corps politiques se développent à partir de la famille » (CP, 32).

(3) On ne peut pas constituer le corps politique à partir de la famille, qui ne fait pas sa place à l'individu, à « celui qui est absolument différent », dans la mesure où on part de la famille et pas de la « participation active à la pluralité ». « Les familles sont fondées à l'image de refuges, de solides châteaux forts, dans un *monde inhospitalier et étranger* dans lequel dominent les affinités fondées sur la parenté. Ce désir d'affinités conduit à la perversion principielle du politique parce qu'il supprime la qualité fondamentale de la pluralité ou plutôt parce qu'il la perd en introduisant le concept d'alliance » (CP, 32). L'accent sur Dieu ou sur la famille

« naturalise » la politique et la fait « sortir ainsi du principe de diversité » qui est la *pluralité*.

La politique (4) ne peut se réaliser que si chaque homme bénéficie « des mêmes droits qui sont garantis aux individus les plus différents ». Cette exigence est basée sur la « liberté consentie » et sur le droit qui reconnaît la pluralité *des* hommes. « Il n'existe donc pas de substance véritablement politique. La politique prend naissance dans l'espace intermédiaire et elle se constitue comme relation » (CP, 33). Hobbes l'avait compris précise Arendt.

Elle présente ensuite (5) deux bonnes raisons de ne pas trouver *l'origine* de la politique et qui amènent deux types de difficultés qui sont très importantes et pèsent sur une conception guerrière de la politique et non sur une conception républicaine ou démocratique de la politique. Elles tiennent toutes deux à des caractéristiques ontologiques qui sont un refus de la politique envisagée depuis *la pluralité à la base de la liberté*. L'une tient, pour Arendt à l'opposition ontologique entre *substance*, *essence et relation*, l'autre tient à la critique du *monothéisme*, *comme le « Même »*:

° Le zoon politikon, c'est comme si l'homme avait une essence. « L'homme est apolitique ». Arendt avance ensuite l'argument central de sa recherche sur la politique liée à l'espace entre les hommes »: « La politique prend naissance dans l'espace-qui-est-entre-les hommes ». Donc la politique est extérieure à l'homme.

° L'image de la représentation monothéiste de Dieu, à partir de laquelle *l*'homme a été créé. « À partir de là, seul l'homme peut exister, les hommes n'étant qu'une répétition plus ou moins réussie du Même. C'est l'homme créé à l'image de Dieu unique et solitaire qui est le présupposé du « state of nature as the *war of all against all* » (l'état de nature comme guerre de tous contre tous) » de Hobbes (CP, 33). L'occident a tenté de sortir de cette aporie de la pluralité, grâce au mythe de la création, « en substituant l'histoire à la politique ». Avec l'histoire mondiale, le *un* humain est revenu avec « ce qu'on nomme l'Humanité ». « D'où le caractère monstrueux et inhumain de l'histoire, caractère qui ne transparaît qu'à la fin de l'histoire et de manière complète et brutale dans la politique elle-même ».

Arendt écrit ensuite (6) « Il est extrêmement difficile de realisieren sich vorzustellen (mots d'Arendt), de réaliser de se représenter qu'il existe vé-

ritablement un domaine où nous devons être libres, c'est-à-dire où nous nous sentions ni libres de nos impulsions ni dépendants de quoi que ce soit de matériel. Il n'y a de liberté que dans l'espace intermédiaire propre à la politique ». Il ne sert à rien de se précipiter sur « la nécessité historique » qui est une « absurdité épouvantable ».

Finalement, (7) « il se pourrait fort bien que la tâche de la politique consistât à édifier un monde... aussi transparent que l'est la création divine » (34), sur la base *des* hommes et non de *l*'homme. Ce qui est le rôle de la politique « organise d'emblée des êtres absolument différents en considérant leur égalité *relative* et en faisant abstraction de leur diversité relative. »

Dans la suite de ce texte, je reprends ici une question qui peut illustrer les questions de la recherche que poursuit Arendt, sous d'autres angles qui permettent de mieux saisir son projet: pourquoi le souci du monde et pas de *l*'homme? Ces éléments sont dégagés de préjugés et permettent à Arendt de définir la politique.

On se rappelle, par ailleurs, qu'Arendt, après un très beau texte classé comme texte final dans *Qu'est-ce que la politique*? (fragment 4) a déplacé la question de Leibniz dans un sens anti-nihiliste pour dépasser l'image du désert par des oasis de résistance d'hommes actifs: « pourquoi y a-t-il quelque chose plutôt que rien? », est devenu chez Arendt « pourquoi y a-t-il quelqu'un plutôt que personne? ».

En conclusion de l'analyse du texte sur la liberté d'Arendt, nous avons vu en quel sens pour elle, la liberté est politique. D'autres textes amènent des éléments explicatifs sur des enjeux de ce qu'elle avance. Suivre son postulat, implique d'intégrer le préjugé que la liberté n'a pas toujours existé (elle s'en explique dans Qu'est-ce que la politique?), de lier la question de la liberté à la politique en menant à bien une critique de la tradition philosophique antipolitique sur la base des éléments qu'elle nous apporte et que la liberté a un lien étroit avec la sécurité (elle n'amène que des éléments épars sur ce point).

Que pouvons-nous tirer d'une telle démonstration en nous limitant à ce texte, basé en priorité sur les cas antiques, (polis grecque, et de la fondation romaine)? Le lien entre liberté et politique extérieure expliqué par l'arrachement historique au monde interne (le moi, le libre arbitre, etc. qui pour

Arendt est antipolitique), pour, à partir d'un statut d'hommes libres établi sur une distinction entre prépolitique (foyer, tribus, nécessités de la vie) et politique, bâtir le monde « externe » qui est politique, comme nouveau commencement par l'action et la création d'un espace public.

Ce qui est intéressant dans ce texte c'est qu'on peut prendre acte de sa critique de la tradition philosophique, suivre les préoccupations d'Arendt et aussi les adversaires qu'elle met en scène par une interprétation soumise à son postulat sur la tradition philosophique de la liberté antipolitique et les cas qu'elle développe pour pouvoir poser de nouvelles bases de la liberté politique et de la révolution, qui a été le thème des XVIII^e au XX^e siècle, sous de multiples formes antagoniques et aussi ambiguës. Elle continuera son exploration de l'action politique plus tard, par l'analyse comparative de deux révolutions et sur la révolution des conseils hongrois en 1956⁸³.

En résumé, retenons comme apport d'Arendt dans ce texte et d'autres textes de la même période, ce qui concerne la liberté politique, qu'elle n'est pas imputable au moi isolé mais qu'elle est *foncièrement politique*, qu'elle met en cause la séparation entre la philosophie et la politique, entre le moi interne et la politique, que la politique peut être abordée par une double définition du pouvoir en termes de domination « totale » et d'action des hommes, auteurs d'un commencement, qui a un rôle prioritaire: les hommes dont la condition est celle « d'hommes libres » appelés à faire des miracles humains sécularisés pour pouvoir s'inscrire dans l'histoire. Quand Arendt met l'accent sur l'événement⁸⁴ le « commencement » de la politique par des « hommes libres », elle n'aborde pas dans ce texte, les conflits sur les rapports d'esclavage, de classe, de sexe, de race et sur les rapports des humains avec la biosphère.

Dans son texte qui ouvre *Qu'est-ce que la politique*? (fragment 1) elle situe de manière immanente la politique définie par *la pluralité intriquée à la liberté et* basée sur une philosophie de la *relation*. Ses adversaires sont Hobbes, philosophe de la bourgeoisie du rapport individus/État basé sur la peur et donc sur la sécurité articulée à la domination de l'État bourgeois qui, tout en préconisant la sécurité⁸⁵ annule la liberté, et aussi les tenants des philosophies substantialistes et essentialistes, et finalement le monothéisme. Elle ne s'attaque plus à de simples préjugés, mais à des catégories ancrées dans le monde ancien et la modernité, qui hypothèquent la possi-

bilité de la réémergence de la politique (elle écrit son texte en 1950), ou si l'on veut qui sont (même chez Platon) antipolitique. On mesure son apport de nouveau « commencement » possible pour une politique immanente, relationnelle, démocratique et pour une critique du racisme, du sexisme et de toutes les formes d'essentialisme.

Ce texte manuscrit doit être situé dans son époque, lu pour ce qu'il est (un texte en travail), et en s'attachant à des fulgurances que l'on trouve au détour d'une phrase, d'un développement de sa pensée. Dans le cadre de cet essai, on aura compris que je ne m'attache pas à une analyse fouil-lée d'arguments ou encore à expliciter les références de la tradition sous-jacentes: une tentative, depuis la reprise de la question de l'origine de la philosophie, d'énoncer le fait central du lien entre *la liberté* et la *pluralité*, est la base politique, philosophique, épistémologique de *la relation*.

Sur le dernier point, on sent Arendt vaciller devant la prise de conscience pleine et entière du rôle de création immanente, matérielle par les hommes de la politique, « édifier un monde », ou comme elle le dit ailleurs, « commencer quelque chose de neuf » dans le monde qui a subi, par le fait des humains, la destruction « totale ». Parvient-elle à nous communiquer son vertige, quand elle accepte d'affronter des « profondeurs » où même Platon ne s'est pas risqué, écrit-elle, qui concernent la « superfluité humaine » et la création humaine, rien qu'humaine, immanente de la liberté politique?

Dans ce texte, Arendt ne revient pas sur *Les origines du totalitarisme* et en particulier sur *L'impérialisme* (vol. II). Après la période des années 1950-1960, Arendt articulera l'action, la pensée et le jugement pour élaborer une non-philosophie⁸⁶ dont nous pouvons aussi nous inspirer.

Les nombreux travaux sur l'œuvre d'Arendt, sur sa définition de la liberté politique, l'articulation entre les sphères prépolitique et politique basées sur l'ambiguïté de l'archein dans la manière d'Arendt d'aborder la sphère pré-politique⁸⁷ où elle situe les conditions matérielles d'existence dont il faudrait se libérer pour pouvoir faire de la politique, ou pour parler dans les termes d'aujourd'hui, de l'articulation entre l'économie et la politique, sur l'opposition entre le moi et le monde (que faire du sujet-citoyen et de la (dé)subjectivation?), entre le privé et le public, (remis en cause les luttes féministes notamment) ont été autant de problèmes qui amènent à retenir le fait historique que la liberté politique en élargissant son approche, en complexifiant les liens entre politique et (des)subjectivation, la redéfinition des « citoyens-sujets » 88 articulant le privé et le public, l'économie et la politique.

6. CONCLUSION: UN APPORT, QUATRE ÉNIGMES DE LA LIBERTÉ POLITIQUE D'ARENDT

Soulignons tout d'abord, pour bien situer les énigmes formées en conclusion, que la démarche d'Arendt n'est pas dialectique, mais paradoxale. Les éléments qu'elle amène sont des ouvertures pour ouvrir d'autres pistes de recherche qu'il faut confronter à d'autres démarches et à d'autres références pour repenser les limites du capitalisme destructeur contemporain.

L'apport d'Arendt déplace la question de la liberté vers la *liberté poli*tique, en définissant des conditions politiques liées à la distinction entre pouvoir de domination et pouvoir d'action, (de compréhension, de jugement dans d'autres textes) et d'autre part les conditions de possibilité de la liberté politique, et les apories lorsqu'on tente de définir à partir de la liberté politique d'Arendt la liberté politique de se mouvoir.

Certes la liberté est politique, elle existe par l'action des humains pour Arendt ou alors elle n'est pas. Son travail a permis de franchir un pas important dans la prise en compte de préjugés, de positions antipolitiques, tout en rappelant ce qu'est ontologiquement la liberté en tant qu'imprévisibilité et en posant ainsi le lien entre liberté et politique. Aujourd'hui, à partir de cet acquis, en observant la déconstruction de l'Europe par les nationalistes et les polices européennes (Dublin, Eurodac IV), il reste à franchir une autre étape, penser ensemble la liberté politique, la liberté politique de se mouvoir, les confrontant à la violence allant aux extrêmes. La distinction entre ligne de fuite (Deleuze) et droit de fuite (Mezzadra), nous informe sur des conditions de possibilités que nous pouvons repérer en conclusion de la lecture sur la liberté politique d'Arendt.

Arendt apporte une réflexion sur la liberté politique qui déplace les catégories de la politique et de la philosophie, et de l'anthropologie politique par l'accent qu'elle met sur la liberté politique articulée à la pluralité, que l'on retrouve dans le châssis du « droit d'avoir des droits » et son envers les « humains superflus » et qu'il ne s'agit pas d'interpréter comme un simple constat d'une politique de déchets ou encore « d'homme jetable », mais mettre en rapport avec précisément « le droit d'avoir des droits ». On en arrive à formuler quelques questions pour situer des énigmes. Précisons, pour éviter toute équivoque, que les textes d'Arendt choisis posent une multitude de questions à la tradition philosophique et que par ailleurs il faudrait les situer dans l'œuvre. La méthode du fil rouge choisie prend un autre chemin, tout en permettant de dégager quatre potentialités et aussi des énigmes, à partir d'un constat: la liberté politique d'Arendt, apporte des éléments importants à la réflexion sur la politique, mais ne permet pas de saisir les conditions de possibilité de la liberté politique de se mouvoir.

° L'apport central d'Arendt à la liberté politique. Arendt a déplacé une aporie de la tradition philosophique en nous permettant de distinguer un principe abstrait (liberté), d'un principe concret, pratique: la liberté politique. L'approche d'Arendt dans son texte de la liberté politique et dans ses textes sur Qu'est-ce que la politique? permet de comprendre ce qu'elle entend par liberté politique. Et aussi de ressortir de l'oubli de la liberté politique aujourd'hui. Elle permet ainsi de déplacer une aporie importante, tout en poursuivant la réflexion en explorant d'autres embarras émergeant à la lecture qui nous conduiront à la matrice de la liberté politique de se mouvoir.

Par ailleurs, les travaux d'Arendt sur le déclin des États-nations (non repris dans cette partie, mais qui fait partie de l'essai), permettent d'identifier une ambiguïté dans la Charte des droits de l'homme de l'ONU dû à une inscription du droit de se mouvoir dans les catégories du système territorial et national des États, sans pouvoir dépasser cette aporie. S'en tenir à la « mobilité » du droit de sortie d'un pays est une insuffisance, une entrave de la liberté politique, une non-reconnaissance de l'universalisation de la liberté politique de se mouvoir. En cela, elle enrichit l'analyse critique des droits de l'homme.

Finalement, elle permet de dégager la liberté politique et la liberté politique de se mouvoir des notions dominantes d'ordre économique dans la migration, le travail, les échanges, de « mobilité », de « libre circulation des biens, des capitaux, de la main-d'œuvre » dans la globalisation. Elle lève ainsi une ambiguïté fondamentale pour penser la politique et les droits des exilés prolétaires du XXI^e siècle. Elle apporte des éléments pour analy-

ser en profondeur le Pacte mondial sur la migration et le Pacte mondial sur les réfugiés édictés dans le cadre de l'ONU en 2019.

L'apport le plus fondamental d'Arendt est, pouvons-nous dire, de nous inciter à interroger, à travailler sur des préjugés qui envahissent la vie quotidienne et les politiques d'État.

° L'énigme de l'(in)égalité. On peut penser une énigme de la liberté politique dès lors qu'on cherche le passage de la liberté politique à la liberté politique de se mouvoir à partir de « l'indivisibilité » et de « l'universalité » (plutôt universalisation) des droits de l'homme et surtout en lien à l'(in)égalité. Arendt évoque la pluralité, mais pas l'(in)égalité.

Travailler l'énigme, à partir de *l'(in)égalité abordée par J. Rancière*, permet d'articuler, — dans un mouvement entre luttes et principes et entre principes et luttes, la liberté politique de se mouvoir afin de pouvoir la concevoir comme « principe des principes » articulé aux autres principes, dont les pratiques de lutte les exilés prolétaires, les sans part dans les rapports de classe/sexe/race et dans les rapports humains-nature. Rancière enrichit l'énigme sans la résoudre

° L'énigme du transsubjectif dans la politique. Un axe de non élaboration théorique qui dépasse les approches, les références de la tradition philosophique essentialiste, pour se situer au niveau relationnel est développé par Arendt en posant le fait qu'il n'y a pas un, mais des hommes, en articulant la liberté et la pluralité, dans ses réflexions sur le jugement, la pensée, qui mettent l'accent politique de la liberté.

Soulignons sans nous y arrêter ici, qu'Arendt n'aborde pas dans ce texte le conflit dans sa manière de concevoir la politique qui est basée sur la coopération et non le conflit, ni non plus le lien entre liberté et servitude dans les textes pris en considération.

D'un point de vue pratique la notion de *ligne de fuite* mise en avant par Guattari et reprise en tant que *droit de fuite* par Mezzadra pour qualifier l'action autonome des migrants, des exilés, permet en intégrant à la fois l'autonomie et le conflit dans l'action politique, par une approche philosophique et interdisciplinaire, de passer d'une liberté politique à une liberté politique *de se mouvoir* actualisé par les luttes.

Depuis une perspective transsubjective de la politique qui n'est pas considérée par Arendt, on peut se demander si le droit de fuite effectif est, un geste individuel déjà au moment du départ lourd de l'histoire, des liens et qu'il s'inscrit comme étant politique et s'enrichit dans son rapport à l'histoire, aux liens, aux luttes existantes dans les mouvements sociaux tout au long de son parcours.

Quand les exilés exercent *de facto*, par obligation de survie d'assurer leurs conditions matérielles d'existence, la liberté politique de se mouvoir à leur niveau, par le droit de fuite, comment pratiquement s'élabore *qualitativement* (l'égalité, la justice sociale) en changeant d'échelle, la construction politique, non seulement par leur fuite individuelle, de groupe, mais dans des actions collectives aux frontières en s'auto-organisant, en posant des revendications, en établissant des alliances?

Arendt pose l'exigence que la liberté est politique, en posant la distinction entre liberté intérieure et liberté politique dans le domaine public. Cela lui permet de distinguer l'objection de conscience de la liberté politique, à laquelle fait partie la désobéissance civile. C'est un pas important dans une société, une tradition où dominent les valeurs individualistes. Mais elle ne nous permet pas de penser l'engagement, la construction transsubjective de l'action d'émancipation insurrectionnelle (auto)organisée par le droit de fuite en réseaux.

Comment qualifier philosophiquement ce saut qualitatif de la liberté politique à la liberté politique de se mouvoir se déroulant du plus subjectif au plus collectif, dans le transsubjectif dans les mouvements sociaux aux frontières intérieures (apartheid) et extérieures (relations transnationales)? Arendt en faisant le saut de penser la liberté politique en l'opposant à la liberté intérieure individuelle, n'apporte pas d'éléments pour penser le transsubjectif.

La découverte de l'imagination radicale individuelle et social-historique en tant que *puissance* par Castoriadis, comme on le verra, apporte un élément pour comprendre en quoi le *droit de fuite, est en fait un droit politique de se mouvoir qui peut construire l'autonomisation et la démocratie.* Castoriadis rejoint Arendt quand celle-ci, s'appuyant sur Kant, explore l'imagination (qui permet de *voir* pour comprendre) en lien au jugement. Il emprunte une autre voie pour réfléchir à la liberté politique sur d'autres bases⁸⁹, avec d'autres références (marxisme, psychanalyse, Aristote surtout, etc.) que celles d'Arendt. Il contribue à construire, ce qu'il appelle

un « sujet ouvert »90, autonome faisant partie d'une politique transsubjective en articulant l'imagination radicale et l'imaginaire social-historique, sujet ouvert et autonome qui ne pouvait être résolue par la tradition de la phénoménologie, de la philosophie de la conscience, des philosophies du « sujet ».

° L'énigme de la liberté politique illimitée

Quelles sont les limites de la liberté politique en tant que puissance se dégageant dans l'action, les luttes? Dans les conditions historiques et actuelles comment se formule la question des potentialités et des limites de la liberté politique de se mouvoir, puissance illimitée, de sortir de la négativité, de commencer quelque chose de neuf, d'accorder une attention particulière aux événements que sont les insurrections, les révolutions en prenant en compte les limites? Arendt signale que la violence et la révolution ne peuvent plus se conjuguer. Elle développe une philosophie politique du jugement pour aborder l'aporie de l'illimité. Elle ne formule pas cette interrogation dans son article qui en porte pourtant des traces, mais dans d'autres textes dans la dernière partie de sa vie (1960-1974), où elle articule compréhension, pensée, jugement, en posant des bases pour une philosophie politique du jugement qu'elle cherche dans la *Troisième critique* de Kant sur l'esthétique, le goût.

° L'énigme de la violence destructrice, exterminatrice

Poursuivons. Comment être libre politiquement, de se mouvoir, commencer quelque chose de neuf, demande-t-on à Arendt en arrivant à la fin de la lecture des textes choisis, en prenant en charge depuis les conditions matérielles des humains sur la planète, les redoutables questions rattachées à la complexité et à la destruction à toutes sortes de niveaux (économiques, politiques, culturels, technologiques, civilisationnels), observables dans les transformations des rapports capital-travail, de la production et de la reproduction (travail n'apparaissant pas sur le marché de la vente de la force de travail) décrite déjà par Marx, en accordant l'importance aux zones non-capitalistes ou au bord du capitalisme décrites par Rosa Luxemburg dans l'impérialisme, les hommes et la nature et qui ont encore augmenté, la complexité de la redéfinition des liens entre capitalisme et politique depuis les années 1960? Après la figure de l'ange de Walter Benjamin, ami d'Arendt, de quelle philosophie de l'histoire tragique, de quelles catégories,

cas emblématiques de l'action politique du droit de fuite, de révolutions, de luttes, de démarches avons-nous besoin aujourd'hui après l'accent que met Arendt sur la liberté *politique*?

Le paradigme du *commencement* chez les Grecs d'Athènes du V^e siècle et de la *fondation* chez les romains, est une voie explorée par Arendt pour *refonder* des bases d'une politique de l'action basée sur la liberté politique après la rupture de la destruction impérialiste et totalitaire. Celle-ci exige aujourd'hui, des nouvelles approches, concepts et outils de l'action, la prise en compte plus approfondie des limites de la planète, de la fragilité des affaires humaines, de l'instabilité, du besoin de sécurité (pas assimilable à la sûreté) et surtout des dimensions gigantesques de l'imprévisibilité de la liberté, de la liberté politique de se mouvoir, dans les découvertes technologiques, les armes, les opérations économiques transnationales, les transformations de la guerre⁹¹, etc..

Les cas historiques de la cité d'Athènes et la fondation de Rome rencontrent des limites, tout en laissant ouverte l'énigme de la réinvention politique de l'agir dans les conditions incertaines d'aujourd'hui. Bien qu'on connaisse la place de la guerre de destruction de Troie dans l'œuvre d'Arendt, on ne parvient pas à s'en sortir avec elle dans les deux textes pris en compte, alors que par ailleurs, elle nous intéresse quand elle cherche à refonder la politique à partir des modèles grecs et romains en abordant le pouvoir par l'agir qui est une puissance d'émancipation insurrectionnelle. Quand elle pense à la liberté politique, que nous traduisons en liberté politique de se mouvoir, elle n'aborde pas dans ses deux articles (écrit après ses travaux sur l'invention totalitaire), la question de *l'expulsion-anihilation-destruction-extermination-disparition* des humains et de la nature.

Soulignons cependant que sa conception du pouvoir est double et qu'elle ouvre le chemin par la distinction qu'elle pose entre pouvoir de domination et pouvoir d'action avec un accent prioritaire sur l'agir. En ce sens, elle renouvelle la définition classique du pouvoir en terme de force, de violence, de la tradition de la philosophie politique et de la politique. Elle donne des bases pour penser la liberté *politique*, en nous laissant face à des apories sur la violence qui mettent l'humanité au bord de nouveaux abîmes en ce début de XXI^e siècle.

Arendt poursuivra la question en reprenant la notion de *Gewalt* chez Walter Benjamin pour mieux cerner les ambiguïtés de la violence. Dans un autre texte⁹² elle montre que si le pouvoir est action, pouvoir et la violence sont opposés. Si la force dégénère en violence, le pouvoir de domination s'écroule. La force est un instrument limité pour un tyran qui se retrouve isolé. Son approche du pouvoir d'action implique le consentement, la coopération, mais ne prend pas en compte le conflit dans le lien entre force et violence où il s'agit de maîtriser la violence pour s'en sortir. La solution de Hobbes, philosophe de la bourgeoisie écrit Arendt dans *Les origines du totalitarisme* (monopole de la violence par l'État) ne permet pas de dépasser le conflit des rapports de classe, de sexe, de race, ni de prendre en compte les transformations de la violence guerrière allant aux extrêmes et devenant incontrôlables et imprévisibles (que Clausewitz a décrit en observant Napoléon).

Un autre philosophe effectue le déplacement en mettant l'accent sur la « violence extrême » pour penser l'évolution du pouvoir de la force. L'objet de la réflexion politique ne serait plus, alors pour Balibar, qui reprend et développe Arendt, le *pouvoir*, au sens classique, mais la question de la *violence « extrême » illimitée* qui transforme radicalement la politique et aussi la philosophie. Si Arendt, montre qu'il n'est plus possible d'envisager ensemble la révolution et la guerre⁹³ elle n'a pas développé la question dans sa réflexion dans ses deux textes sur la liberté politique et sur la politique. L'énigme reste entière.

Par ailleurs, dans la perspective d'Arendt, les humains acquièrent un statut d'hommes libres en expérimentant leur libération par la réappropriation de la liberté politique de se mouvoir, par l'action. Son exercice, pourrions-nous dire, l'expérience du desexil existe dans la mesure où la capacité d'action, pour devenir effective, implique, la prise en compte des imaginaires, de la matérialité des conditions d'existence pour traduire « le droit d'avoir des droits » qui est pluriel. Cela exige en lisant Arendt de dépasser la séparation entre le social et le politique, entre le privé et le public qu'elle ne met pas en cause dans la liberté politique et qu'elle reconduit en séparant les sphères pré-politiques et politiques (qui expulse les esclaves, les femmes, les travailleurs informels, les expulsés du travail) de la liberté politique. Autre énigme, qu'elle nous laisse en héritage.

Dans les corpus sur l'exil moderne et contemporain, on rencontre souvent la figure de l'exil comme fuite dans l'intériorité; l'article d'Arendt est une critique sur cette forme de retrait de la politique. Mais, aujourd'hui, bien que le statut d'intellectuel soit un des groupes mis en exil par des pouvoirs autoritaires dans le monde (Syrie, Turquie, Afghanistan, Brésil, etc.), une telle figure intellectuelle qui met l'accent sur l'individualité fuyant dans l'intériorité, ne recouvre de loin pas, la situation des intellectuels expulsés par des pouvoirs autoritaires, les situations complexes des milliards d'exilés fuyant la survie, la mort dans la globalisation d'aujourd'hui, ces « travailleurs sans travail » dont parle Arendt.

Le peuple des exilés prolétaires d'aujourd'hui rêvent-ils comme dans les années 1960 (premier satellite), de la fuite vers d'autres planètes dans l'univers? On constate que la majorité d'entre eux fuient des régions pauvres du monde, en guerre vers des pays riches où ils trouvent des exilés internes des pays riches expulsés de toute protection sociale et de toute participation politique effective. Ils fuient, rusent aussi pour échapper aux nouvelles formes de précarisation, de contrôle et d'emprisonnement. Notons que l'idée de fuite extraterrestre est par contre reprise par des dirigeants de multinationales (GAFA) qui financent des recherches sur ce rêve lié à celui d'immortalité. Repousser la mort mais jusqu'où?

Par ailleurs, la condition d'exilé prolétaire aujourd'hui implique-t-elle la fuite généralisée (et non plus élitaire) dans un moi isolé, nostalgique, comme figure d'autoprotection? Le peut-elle? L'apartheid généralisé impose la fragmentation du moi et le retrait de la politique et du monde. Le monde « extérieur », se rappelle de plus en plus à tous les hommes par ses limites terrestres. Le desexil de l'exil envisagé comme liberté politique de se mouvoir, implique de traduire les formes classiques d'aliénation, dont l'obéissance, l'aliénation à la pensée d'État décrites par Arendt, Marx, dans les conditions matérielles de l'homme d'aujourd'hui, en prolongeant en reprenant la contradiction centrale, le conflit entre politique et violence.

Prendre en compte d'une part les apports d'Arendt (sur la liberté politique, sur la politique apportent des outils pour une analyse critique des politiques de la migration, du travail, etc.) et d'autre part réfléchir sur les énigmes formulées à partir de ses textes nous amènera à explorer d'autres énigmes dans d'autres pièces du puzzle et à reprendre la réflexion au moment de la conclusion finale sur le vertige démocratique.

NOTES

- 1 Arendt H., La crise de la culture, 1972, Paris, Gallimard, pp. 189-190. CC
- 2 Je remercie infiniment Illaria Possenti, professeur à l'Université de Vérone, spécialiste de l'œuvre d'Arendt de sa lecture de cette partie et de ses apports et réflexions. Elle travaille conjointement sur la migration. Voir notamment, Possenti Ilaria, Migrazioni. Un'Introduzione filosofico-politica, Pisa University Press, 2018; Attrarre e respingere. Il dispositivo di immigrazione in Europa, Pisa University Press, 2012.
- Je préfère utiliser le verbe actif « se mouvoir » à « mouvement » pour inscrire la réflexion dans une philosophie du pouvoir d'agir politique. Le mot mouvement, a une histoire philosophique complexe, dont il faudrait faire l'historique et la critique détail-lée; par ailleurs, (« mouvement », *Movement*, 1190, *de se mouvoir*) est défini en général comme « un changement de position dans l'espace et le temps, par rapport à un système de référence ». Il est mis en lien avec beaucoup de mots, ce qui suffit à montrer sa richesse (partie I: cours, déplacement, trajectoire, trajet; action, impulsion, motion, lancement, poussée, traction, transmission; avance recession, reflux, retour, rétrogression, agitation, remuement, entrée, sortie; partie II, rapidité, vie, vivacité, mesure, rythme... partie IV, mouvements de l'âme et changement dans l'ordre social, histoire, société; variation). Ici, centre mon propos sur « se mouvoir » des individus dans la politique.
- 4 Citons Marx qui nous en fournit un exemple: « Elle (la bourgeoisie) a fait de la dignité personnelle une simple valeur d'échange; elle a substitué aux nombreuses libertés, si chèrement conquises, l'unique et impitoyable liberté du commerce », Manifeste du parti communiste, 1847, www.bibebook.com, texte qui pourrait être relu pour distinguer la libre-circulation, la mobilité et la liberté politique de se mouvoir.
- 5 Le mot se banalise, des « Assises sur la mobilité » en sont un exemple parmi d'autres, qui en fait cache ce qu'est réellement la mobilité économique et politique dans le capitalisme contemporain.
- 6 François Sureau parle de « langage maboul ». Son livre, *Pour la liberté. Répondre au terrorisme par la raison*, Paris, Tallandier, 2017 mérite d'être médité. Voir aussi son « grand entretien », *Le Figaro*, 17.12.2018.
- 7 De Genova Nicholas, *Detention, Deportation, and Waiting: Toward a Theory of Migrant Detainability.* Global Detention Project (projet indépendant de recherche, appui de la Open SocietyFoundations). Working Papier no. 18, nov. 2016. Internet.
- 8 Cet article sousentend un conflit lié à la souveraineté des États: « 1. Toute personne a le droit de circuler librement et de choisir sa résidence à l'intérieur d'un État. 2. Toute personne a le droit de quitter tout pays, y compris le sien, et de revenir dans son pays ». Droit de partir, mais pas de droit d'entrée. La liberté est toujours inscrite à ce jour dans l'ordre objectif de l'État souverain sur un territoire et n'est pas un principe subjectif. C'est un droit de (l'État) mais pas un droit a (de l'individu).

- 9 Rigaux François, « La liberté de mouvement dans la doctrine du droit des gens » Chetail Vincent, *Mondialisation, migration et droits de l'homme : le droit international en question, Bruxelles,* Bruylant, 2007, pp. 137-160.
- 10 Castoriadis Cornelius, « Une trajectoire singulière », *Une société à la dérive. Entretiens et débats 1974-1997*, Paris, Seuil, 2005. pp. 273-274.
- 11 À ce propos, Arendt, dans le texte pris en considération ci-dessous, centre son propos sur la liberté et évoque à une seule reprise la question de l'amour de l'égalité comme une des questions importantes de la philosophie politique énoncée par Montesquieu (p. 198).
- 12 (asile.ch): https://asile.ch/2005/06/14/lausanneinterdictions-de-territoirepe-tit-drame-en-cinq-tableaux/; il peut éclairer ce que nous cherchons à comprendre. C'est une mesure sur une entrave de la liberté physique de se mouvoir qui a lieu avec d'autres mesures, dont par exemple, les camps, emprisonner en vue d'expulser par avion pour raisons administratives, fait dénoncé par le Comité de Prévention de la Torture (CPT), etc.. Ces exemples sont des symboles matériels de l'entrave à la liberté politique de se mouvoir.
- 13 Voir par exemple, Deleuze Gilles, Francis Bacon. Logique de la sensation, Paris, Seuil, 2002.
- 14 Caloz-Tschopp Marie-Claire, Veloso Bermedo Teresa (dir.), *Penser les méta-morphoses de la politique, de la violence et de la guerre avec Colette Guillaumin, Ni-cole-Claude Mathieu, Paola Tabet* féministes matérialistes, Paris, L'Harmattan, 2013; ce livre a été traduit en espagnol et il est accessible en ligne aux éd. L'Harmattan.
 - 15 Je tiens à remercier ici Cagla Aykaç, de son apport sur ce point.
- 16 Voici un exemple de travail philosophique sur le déterminisme sur le terrain, les théories de la psychiatrie et la psychanalyse. Caloz-Tschopp M. Cl., « Desexiler l'exil. Ambiguïté, convertibilité de l'exil, de la philosophie de la civilité », Caloz-Tschopp M.C. (dir.). Ambiguïté, Violence et Civilité. (Re)lire aujourd'hui José Bleger (1923-1972) à Genève, Paris, L'Harmattan. 2014, pp. 131-163.
- 17 Camus Albert (1942-1965), « L'étranger », « Le mythe de Sisyphe », in *Essais*, coll. La Pléiade, Gallimard.
- 18 Arendt utilise cette métaphore dans un texte à propos des résistants de la deuxième guerre mondiale.
 - 19 Lèbre Jérôme, Éloge de l'immobilité, Paris, Desclée de Broewer, 2018.
 - 20 À ce propos, voir par exemple, l'expérience en cours : exil-ciph.com
 - 21 Voir Kelsen Hans, Théorie pure du droit, Neuchâtel, Cahiers de philosophie, 1953.
- 22 Rilke Rainer Maria, « Les élégies de Duino », Œuvres poétiques et théâtrales, Paris, La Pléiade, 1997, pp. 557-582.
 - 23 Arendt H., Ou'est-ce que la politique? Paris, Points-essais, 1995, p. 64. OP.
 - 24 Arendt H., La vie de l'esprit. 1 La pensée. Paris, PUF, 1981, p. 29. VE.
- 25 L'usage du terme « principe des principes » ne s'inscrit pas dans la recherche d'un « principe premier » en terme de principe fondateur avec son aporie et sa contradiction du principe absolu: comment au-delà de l'un peut-il y avoir *autre* chose? La question est posée par un philosophe gree notamment. Damascius, *Des premiers principes. Apories et résolutions*, Paris, Verdier, 1987.

- 26 Possenti montre aussi, avec Anne Amiel et d'autres chercheurs sur l'œuvre d'Arendt que la pensée d'Arendt évolue quand elle aborde le jugement (Arendt parle de « mouvement libre »), qui est une action politique exercée à travers le penser, le juger en public soumis à la communication, à la confrontation avec les autres. En d'autres termes, l'action basée sur la liberté et la pluralité ne peut se fonder sur une essence humaine, mais elle est soumise à la relation entre humains qui se construit.
- 27 Arendt Hannah, Condition de l'homme moderne, Paris, Agora, 1983 (1961), pp. 313-314. CHM.
- 28 Apresian V., « Les enfants du chemin noir », Ehrenbourg I, Grossman V. (dir.), Le livre noir, Paris, Solin-Actes Sud, 1995, pp. 904-912.
 - 29 Voir les travaux de Poliakov, Friedländer, Le livre noir, Hilberg, etc..
- 30 Riot-Sarcey Michèle, Le procès de la liberté, une histoire souterraine du XIX^e siècle en France, Paris, La Découverte, 2016.
- 31 Voir à ce propos son chapitre sur l'action dans *Condition de l'homme moderne* et en particulier les pages pages 312-314.
- 32 Deux articles précisent certains points de la pensée de l'action chez Arendt en la comparant à Weber et Habermas, ainsi que chez Aristote. Voir Ladrière Paul, « Espace public et démocratie, Weber, Arendt, Habermas », *Raisons pratiques* no. 3, 1992, pp. 19-43.
- 33 « Ce qu'il y a de pire et de plus angoissant en lui (l'homme), c'est bien plutôt cette insouciance vis-à-vis de telles choses « extérieures » qui constituent les plus grands dangers réels, et le fait qu'il évacue ceux-ci dans quelque chose d'intérieur où qu'ils peuvent être au mieux réfléchis mais sans qu'on puisse agir sur eux ni les modifier » (QP, 60).
- 34 L'usage du terme « principe des principes » ne s'inscrit pas dans la recherche d'un « principe premier » en terme de principe fondateur avec son aporie et sa contradiction du principe absolu : comment au-delà de l'un peut-il y avoir *autre* chose? La question est posée par un philosophe grec notamment. Damascius, *Des premiers principes. Apories et résolutions*, Paris, Verdier, 1987.
- 35 Pratiques no. 3, 1992, pp. 19-43; « La sagesse pratique. Les implications de la notion aristotélicienne de la phronèsis pour la théorie de l'action », Raisons Pratiques, no. 1, 1990, pp. 15-37.

Rancière Jacques, La Mésentente. Politique et Philosophie, Paris, Galilée, 1995.

- 36 Je remercie Luigi Delia, philosophe du droit qui dans son Séminaire du CIPh, Lumières juridiques a apporté des clarifications importantes dans une de ses séances de Séminaire du CIPh à Genève.
 - 37 Voir Lordon Frédéric, La condition anarchique, Paris, Seuil, 2018.
- 38 Voir, Lordon Frédéric (lecteur de Castoriadis), La condition anarchique, Paris, Seuil, 2018, pp. 167-169.
- 39 Bobbio N., Essai de théorie du droit. La pensée juridique, Paris, éd. Librairie générale de droit et de jurisprudence, 1998.
 - 40 Castoriadis Cornelius, L'institution imaginaire de la société, Paris, Seuil, 1975.
- 41 Balibar Étienne, Citoyen-sujet et autres essais d'anthropologie philosophique, Paris, PUF, 2011.

- 42 Habitée par une géopoétique, au sens de Kenneth White car elle implique la création humaine. Voir, *lettres aux derniers lettrés*, Paris, Belles Lettres, 2017.
- 43 Un projet d'anthologie de textes est en préparation, en repensant ses conditions de production.
- 44 Ses sources sont en priorité le nazisme. Elle élargit ensuite sa réflexion sur la domination totale par des considérations sur le stalinisme, le maoïsme, l'analogie est discutée, discutable. Par ailleurs, elle n'accorde pas un poids suffisant au fascisme dans ses exemples. Nous ne pouvons approfondir ces points ici. Voir notamment, Prezioso Stéfanie, « Du fascisme italien chez Hannah Arendt », in Caloz-Tschopp M. Cl. (éd.), Lire Hannah Arendt aujourd'hui, Paris, L'Harmattan, 2008, 209-2017.
- 45 « La besogne de penser est comme Pénélope ; elle défait chaque jour ce qu'elle a fait la nuit précédente » (Arendt, 1981, 105).
 - 46 Arendt Hannah, La vie de l'esprit, t. 1 La pensée, PUF, 1983. VE.
- 47 Arendt donne l'exemple du tyran isolé et de l'action à plusieurs basée sur la promesse, dans l'espace public, en articulant action et jugement.
- 48 Voir notamment à ce propos, Fauré Christine, « Hannah Arendt, la démocratie directe et mai 1968 », *Les Temps modernes*, no. 699, 2018, pp. 53-75 et les travaux d'Anne Amiel sur révolution et jugement.
- 49 Caloz-Tschopp M.C., « Hannah Arendt, le fil rompu entre violence et révolution au XX° siècle, » In, Prezioso Stéfanie, Chevrolet David (eds.), *L'heure des brasiers. Violence et révolution au XX*° siècle, Lausanne, Ed. d'En bas, 2011, p. 75-98.
- 50 David W. Blight, Passages to Freedom: The Underground Railroad in History and Memory, Smithsonian Books, 2004 (ISBN 1-58834-157-7).
 - 51 Douglass Frederick, Mémoires d'esclaves, Montréal, Lux, 1980. FD.
- 52 F. Douglass décrit le fait que la *destruction de la pensée* fait consentir les esclaves à leur domination et exploitation (« les rend satisfaits »). Rappelons une caractéristique que relevait, dans un autre contexte historique en lien avec, le consentement du côté des bourreaux, à la participation aux crimes contre l'humanité par le nazisme, du SS A. Eichmann, responsable de l'organisation des trains pour l'extermination: « il ne pensait pas ». Étrange formule. Arendt a décrit ce phénomène à l'aide d'un paradoxe en débat: « la banalité du mal ». Elle l'a amenée 10 ans après le procès de Jérusalem à l'encontre d'A. Eichmann condamné à mort, à reprendre la réflexion et à écrire *La vie de l'esprit* (sur la pensée, la volonté, le jugement), en posant les bases, tout en s'appuyant sur une critique de la pensée contemplative et sur Kant, d'une philosophie politique après l'expérience totalitaire.
- 53 Ce concept a été mis en avant par le politologue Sandro Mezzadra. Voir Mezzadra Sandro, *Derecho de fuga, ciudadania y globalizacion*, Barcelona, Mapas, 2005.
- 54 Arendt H., « Qu'est-ce que la liberté? », La crise de la culture, Paris, éd. Gallimard, 1972, pp. 186-223. CC. Notons que l'édition français en question, ne stipule pas l'origine en anglais du texte publiée vraisemblablement au printemps 1960, dans la Chicago Review (volume 14, no. 1, pp. 28-41). Un autre texte très proche vient d'être publié à partir d'un texte en anglais « Freedom and Politics », Arendt H., « Liberté et politique », La révolution qui vient, Paris, Payot, 2018, pp. 311-345. On doit constater au travers des publications successives de textes d'Arendt annoncés comme inédits (ici), les fluctuations des relectures de l'œuvre et des thèmes, tendances à la mode dans ce cas en France autour

des recherches d'espaces pour imposer un auteur dans les débats et de recherche d'hégémonie.

- 55 Arendt H., « Liberté et Politique », *La Révolution qui vient*, Paris, Payot, 2018, (trad. Françoise Bouillot), intitulé « Freedom and Politics: A lecture », *Chicago Review*, vol. 14, no. 1, pp. 28-46.
- 56 Le sens commun est un indice de sa puissance de mouvement: « Spontanéité, sans calculs. Ce que l'on fait soi-même, sans y être incité ni contraint par autrui; sans être invité, ni contraint, sans intervention extérieure » (Petit Robert).
- 57 Arendt Hannah, Condition de l'homme moderne, Paris, éd. Calmann-Lévy, 1961, p. 41. CHM
 - 58 Arendt Hannah, Qu'est-ce que la politique? Paris, Points-essais, p. 33. QP
 - 59 Arendt Hannah, Essai sur la révolution, Paris, Tel Gallimard, 1963, p. 257. ER
- 60 En Algérie par exemple et dans les dictatures latino-américaines dénoncées par les luttes anticoloniales et des Mères de la *Plaza de Mayo* face à la dictature argentine, expérience qui a pris une dimension mondiale.
- 61 Arendt Hannah, « Qu'est-ce que la liberté? » La crise de la culture, Paris, Gallimard, 1972, 186-222. Son texte sur la liberté suit d'autres textes qui situent le contexte et la tonalité de sa réflexion, La tradition et l'âge moderne, le concept d'histoire, Qu'est-ce que l'autorité? Il est suivi par La crise de l'éducation, La crise de la culture, vérité et politique, La conquête de l'espace et la dimension de l'homme. Le livre s'ouvre sur la fameuse préface, La brèche entre le passé et le futur qui commence par un vers de René Char: « Notre héritage n'est précédé d'aucun testament », où elle présente le regroupement de ces textes comme « une succession de mouvements » avec des mots-clés de la pensée politique liberté, justice, autorité et raison, responsabilité et vertud, pouvoir et gloire et explique sa démarche des exercices de pensée.
- 62 Amiel Anne, « Expérience et conceptualisation (Hannah Arendt). Comment se pensent les révolutions? Comment les penser? », Caloz-Tschopp M.C., Wagner V., Vers le desexil. Démarches, questions, savoirs. Le desexil en jeu. Une expérience d'Université Libre, Paris, L'Harmattan. 2019.
- 63 Je pense ici aux recherches du Centre interdisciplinaire de sémiologie de l'Université de Neuchâtel, des chercheurs avec qui j'ai eu la chance de travailler.
- 64 Arendt Hannah, *Qu'est-ce que la politique*? Paris, Seuil, 1995 (1993, éd. originale en anglais).
- 65 Elle décrit dans un passage que dans l'analyse de la cité de Dieu, Augustin dit que Dieu a créé le monde pour introduire la faculté de commencer de l'homme; il aborde la liberté en terme politique mais sous le pouvoir de Dieu et non des hommes (p. 217).
- 66 Voir Arendt H., « La désobéissance civile », Du mensonge à la violence, Paris, Agora, pp. 53-105.
- 67 Qui pour Arendt n'existe ni dans les sociétés tribales, ni dans les foyers (193), ni dans les gouvernements despotiques « qui exilent leurs sujets dans l'étroitesse du foyer et empêchent ainsi la naissance d'une vie publique » et aussi l'expérience totalitaire qui font douter « non seulement de la coïncidence de la politique et de la liberté mais encore de leur compatibilité » (193). « Moins il y a de politique, plus il y a de liberté, n'était pas juste au fond » (194).

- « Toute tentative pour dériver le concept de liberté d'expériences du domaine politique semble étrange et saisissante parce que toutes nos théories en ces matières sont dominées par l'idée que la liberté est un attribut de la volonté et de la pensée plutôt que de l'action » (201). Nous reviendrons plus bas sur ce point à propos de la pensée où Arendt mène une critique de la pensée réduite à la contemplation, ce qui ne permet pas de l'envisager comme action.
- 69 « Tel est le domaine où la liberté est une réalité du monde, tangible en paroles qu'on peut entendre, en actes qu'on peut voir, en événements dont on parle et dont on se souvient et que l'on transforme en histoires avant de les incorporer dans le grand livre de l'histoire humaine » (201).
- 70 Elle remarque en passant que pour une part, en Grèce, la liberté est devenue antipolitique (Parménide, Platon) en opposant la politique et la citoyenneté.
- 71 Elle écrira ailleurs: « Quand domine la préoccupation pour la vie: il n'y a pas de politique, mais seulement de la prépolitique » (voir QP, texte 022384, p. 201). Dans sa manière de concevoir le commencement par la fondation, Arendt a une conception élitaire, esclavagiste et antiféministe de la liberté. Les enfants ne comptent pas non plus. Ailleurs, elle dénonce le foyer où sont confinés les esclaves, les femmes et les enfants, comme une privation de la liberté de tous. Sa pensée fluctue sur ce point.
 - 72 Volume II des Origines du totalitarisme, Paris, Poche, 1972. OT II.
- 73 Pour situer deux textes qui complètent son essai sur la liberté, voir, en ce qui concerne, « Qu'est-ce que la politique? », la préface de Sylvie Courtine-Denamy à *Qu'est-ce que la politique*?, Paris, éd. du Seuil, (pp. 7-26) et le texte établi et commenté par Usurla Lutz qui apporte de précieuses indications pour situer les textes de ce livre. Pour ce qui est de *Condition de l'homme moderne*, voir le prologue d'Arendt (pp. 33-39).
- 74 Arendt Hannah, «Prologuè», Condition de l'homme moderne, Paris, Calmann-Lévy, 32-39. CHM.
 - 75 Son livre est édité en anglais en 1958 et en français en 1961.
 - 76 Arendt écrit au moment historique où est lancé le premier satellite dans l'espace.
- 77 « Si la politique est source de désastre et si l'on ne peut pas se débarrasser de la politique, il ne reste justement plus que le désespoir ou, à l'inverse, l'espoir que les plats sortis du four ne nous seront pas servis brûlants, espoir quelque peu déraisonnable en notre siècle car, depuis la Première Guerre mondiale, nous avons dû manger chaque plat que la politique nous a servi considérablement plus chaud qu'aucun cuisinier ne l'avait préparé » (GP, 49).
- 78 Le concept renvoie à un thème très présent dans la tradition de la philosophie politique.
 - 79 Lettre d'Arendt à Klaus Pipper du 27 avril 1956.
 - 80 Je remercie Ilaria Possenti pour sa remarque.
 - 81 On se rappelle la légende de Platon pour justifier la politique.
- 82 À propos de la notion d'espace dans l'œuvre d'Arendt (espace des places, des positions, de l'action; espace de liberté, d'apparence, espace public, cosmique), voir Debarbieux Bernard, « Les spatialités dans l'œuvre d'Hannah Arendt », *Cybergeo: European Journal of Geography* [En ligne], Épistémologie, Histoire de la Géographie, Didactique, document 672, mis en ligne le 02 avril 2014, consulté le 11 octobre 2018. URL: http://journals.openedition.org/cybergeo/26277; DOI: 10.4000/cybergeo.26277

- 83 Arendt Hannah, « Réflexions sur la révolution hongroise » (inédit), Arendt, dir. Pierre Bouretz, Paris, Cuarto-Gallimard, 2002, 896-939.
 - 84 Voir à ce propos, Amiel Anne, Politique et Evénement, Paris, PUF, 1996.
 - 85 Voir les pages d'Arendt sur Hobbes dans l'Impérialisme.
- 86 Amiel Anne, La non-philosophie de Hannah Arendt. Révolution et Jugement, Paris, PUF, 2001. « Convoquant tour à tour l'analyse des révolutions, la critique du travail et du mouvement ouvrier, le questionnement sur la publicité, la société du spectacle et la capacité de juger, le présent ouvrage entend restituer ce qui fait l'originalité de la réflexion d'Arendt sur l'histoire et la politique. Il la replace dans la lignée de Machiavel, de Montesquieu et de Tocqueville, dans la confrontation déterminante avec Marx, dans l'opposition constante à la philosophie politique. Justifiant la posture non-philosophique qu'elle n'a cessé de revendiquer », extrait du quatrième de couverture du livre.
- 87 Meyer Katrin, « L'ambiguïté de *l'archein*: la violence prépolitique d'Arendt », Caloz-Tschopp M.C. (éd.), *Lire Hannah Arendt aujourd'hui, Pouvoir, guerre, pensée, jugement politique*, Paris, L'Harmattan, 2008, 73-81.
- 88 Voir Balibar Étienne, Citoyen sujet et autres essais d'anthropologie philosophique, Paris, PUF, 2001; Spinoza politique. Le transindividuel, Paris, PUF, 2018.
- 89 Pour Castoriadis, « la volonté c'est le désir sublimé »... « C'est le désir qui est passé par l'élucidation et par la réflexion », Castoriadis C., « Une trajectoire particulière », Une société à la dérive. Entretiens et débats 1974-1997, Paris, Seuil, 2005, pp. 277 et 275.
- 90 Castoriadis C., « Une trajectoire particulière », Une société à la dérive. Entretiens et débats 1974-1997, Paris, Seuil, 2005, p 279.
- 91 Notons à ce propos que lorsqu'Arendt pense à la guerre, c'est une autre cité, détruite Troie qui devient la référence pour penser la guerre. En 1939, Simone Weil a utilisé la même référence. Et aujourd'hui de quelle référence avons-nous besoin pour penser la guerre?
- 92 Arendt Hannah, « Sur la violence », *Du mensonge à la violence*, Paris, Agora, 1972, pp. 104-185. MV.
 - 93 Voir la partie de l'essai à ce sujet.

5. L'ÉGALITÉ VERSUS L'(IN)ÉGALITÉ POLITIQUE

(Rancière)

« "Si les hommes se considéraient comme égaux, la constitution serait bientôt faite". Il est vrai que nous ne savons pas que les hommes soient égaux. Nous disons qu'ils le sont *peut-être*. C'est notre opinion et nous tâchons, avec ceux qui le croient comme nous de la vérifier. Mais nous savons que ce peut-être est cela même par quoi une société d'hommes est possible »².

« Nous aspirons, non pas à l'égalité, mais à la domination. Le pays de race étrangère devra redevenir un pays de serfs, de journaliers agricoles ou de travailleurs industriels. Il ne s'agit pas de supprimer les inégalités parmi les hommes, mais de les amplifier et d'en faire une loi ».

Hitler, cité par Aimé Césaire³.

Résumé: je m'attache ici à reprendre la vieille question de l'égalité, de l'inégalité qui en est la traduction matérielle, en repérant des questions, embarras, apories, puis en présentant la méthode de l'égalité pratiquée par Rancière pour passer de l'égalité à l'(in)égalité, et la tentative de joindre deux notions (l'égaliberté, Balibar) et même à l'étendre (égalité, liberté, dignité), en ne m'arrêtant pas à prendre en considération d'autres luttes dans la construction conflictuelle de la liberté politique, de la liberté politique de se mouvoir et des droits de l'homme. Qu'est-ce qu'apporte le « droit d'avoir des droits » et le fait de se déplacer pour relire des concepts enclavés à l'histoire et aussi d'autres modèles de révolutions (que le modèle de

la révolution française)? Qu'est-ce qu'apporte une approche par le genre humain pour déplacer encore plus les énigmes?

Introduction

Que cache la gêne, les résistances, les ambiguïtés face à l'égalité. On pourrait presque parler d'une sorte de haine larvée qui tente de refouler l'égalité⁴. Le mot disparaît dans l'ombre derrière des concepts comme « égalités », équité, dignité qui renvoient l'égalité à l'arrière-plan des débats ou alors illégitimeraient son emploi? Remarquons que les débats sur l'équité et surtout la *dignité* en Europe et dans les pays riches qui expulsent les étrangers, consacre une approche humanitaire de masse au détriment des droits fondamentaux de protection de chaque individu. Observations pratiques sur le déni de l'(in)égalité. Des avocats dénoncent la négation des gens d'en bas, les tribunaux et les juges qui se coulent dans le moule autoritaire et sécuritaire. D'autres travaux, élaborés depuis la déshumanisation, le danger de mort que vivent les desexilés prolétaires, font une critique implacable de la tradition philosophique européenne en réinterprétant la dignité comme la capacité de se tenir debout dans la vie et la mort⁵.

Si le principe des principes, la matrice de la liberté politique de se mouvoir est à réinventer depuis la diversité des luttes de l'histoire sur la planète, l'égalité (presque) oubliée, l'(in)égalité refoulée dans les coulisses est à replacer à l'avant-scène, à reconstruire⁶, en montrant ses liens avec les rapports de classe/sexe/race, sa place dans un schème de principes d'équivalence à partir de la matrice de la liberté politique de se mouvoir: la solidarité, la sororité⁷/fraternité, l'hospitalité.

Sur un autre plan, les réaffirmations successives d'indivisibilité et d'universalité de principes fondamentaux contenus dans les droits de l'homme⁸, les absences, (ont dit les lacunes), les pertes, les mises en cause, les acquis, autour de « principes », loin d'être des débats « d'idées abstraites », administratives, bureaucratiques, nous apportent des informations précieuses sur les faits, les conflits qui jalonnent l'histoire et l'actualité les luttes où des principes sont construits, traduits en conditions pratiques⁹ (cadres, organisation, droits, dispositifs, outils) ou alors attaqués, déconstruits, expul-

sés des références et des droits. En quoi la liberté politique de se mouvoir est-elle concernée?

Empruntons donc un chemin qui va des luttes et aux principes d'émancipation, d'insurrection, et des principes aux luttes dans un mouvement d'aller-retour constant, en lien à la liberté politique de se mouvoir en observant des apories, des conflits et des énigmes actuelles. Accordons une place particulière à *l'(in)égalité* pour délimiter sa place en rapport avec la liberté politique de se mouvoir. Postulons qu'une telle approche permet de faire un pas de plus dans la mise en pratique et l'effectivité du « principe des principes » de la liberté politique de se mouvoir.

Depuis quelques années, la référence à la *dignité* indique que des seuils d'atteinte à la politique et aux droits, touchant à la survie et à la vie ont été franchis dans les diverses politiques publiques politiques et sociales en Europe et sur la planète. Le démantèlement des Services publics est un indice. Les politiques de disparition en sont une des figures majeures de l'atteinte des « extrêmes ». La faim, les assassinats, les morts de masse, les coupures budgétaires des politiques publiques déniant les besoins fondamentaux, les politiques autoritaires, d'emprisonnement, d'expulsion en sont autant d'exemples flagrants. La dignité est fondamentale¹⁰ et son interprétation dans le cadre de l'indivisibilité et de l'universalité des droits de l'homme exige qu'elle soit mise en rapport avec l'ensemble des droits fondamentaux se traduisant dans des luttes de création de la liberté politique de se mouvoir, de l'égalité, de la solidarité, de la sororité/fraternité, de l'hospitalité.

Après la contraction dans la formule de « l'égaliberté » de Balibar¹¹, on pourrait aujourd'hui énoncer, dans la suite, une nouvelle formule de synthèse provisoire « *l'égalité-liberté-dignité* » dans un autre contexte historique, dans d'autres débats et conflits avec d'autres urgences, pour interpréter à la lumière de faits préoccupants de violence « extrême » sur la planète que certains interprètent en terme de « biopolitique » à la suite de Foucault¹², et fédérer des luttes d'exilés sur divers terrains autour du « principe des principes » de la liberté politique de se mouvoir et ce nouveau schème transversal ouvert à d'autres inventions.

Aujourd'hui, de l'occident, l'affirmation que les droits de l'homme « sont un tout » indivisible et « universel » ou plutôt en processus constant

d'universalisation, la mise en lien explicite dans certains discours de la dignité avec la liberté, ou alors de la combinaison entre la liberté, l'égalité et la dignité, indiquent à la fois des traces de conflits historiques dans la création des droits de l'homme (entre droits politiques et droits économiques et sociaux)¹³ où deux modèles de société le libéralisme et le socialisme du mouvement ouvrier s'affrontaient après les deux guerres mondiales et l'émergence d'un besoin de dépassement du capitalisme et d'alternatives.

Par la réaffirmation de la dignité, une nouvelle étape de défense et de construction des droits de l'homme intervient avec les nouvelles attaques des libertés politiques (liberté d'expression, droit de manifester), le fossé abyssal des inégalités sociales et culturelles (accès à la nourriture, à la santé, aux médicaments, au logement, au travail formation, à la terre, aux outils, etc.) et l'apartheid flagrant où les droits de l'homme ont été de la part de certains gouvernements un outil de domination colonial et impérial¹⁴. Ce que les *Subaltern studies* et les travaux anti-colonialistes et anti-impérialistes ont dénoncé depuis les années 1960. Et ce que des luttes hétérogènes en Europe (ex. des gilets jaunes, des femmes dénonçant la violence et les assassinats, droits des migrants, etc.) même soulignent à leur tour.

Au moment, où les droits de l'homme sont foulés aux pieds par des gouvernements en Europe et sur la planète, alors que l'extrême pauvreté et l'extrême violence sécuritaire sont banalisées, il est significatif que des bilans critiques d'ONG spécialisées dans les droits de l'homme¹⁵, appellent à des déplacements radicaux dans l'interprétation des principes et la réaffirmation de l'indivisibilité et de l'universalité des droits de l'homme.

Tirer le fil rouge de l'égalité, met peut-être en lumière ces liens à d'autres références. Repenser l'égalité versus *l'(in)égalité articulée à la liberté et à la dignité*, l'aborder, non par le « social », « l'égalitarisme » ou alors les « inégalités » (pluriel) mais par ce qu'elle cache en étant réduite à des revendications « d'avoir plus », d'intérêts envisagés comme séparés ou alors la survie¹⁶: la *recherche politique de la liberté de se mouvoir*. On pourrait avancer que ce « principe des principes », que l'on peut tisser avec « *l'égalité-dignité-liberté » recouvre* aujourd'hui l'ensemble des problèmes liés au dépassement du capitalisme (y compris en l'intégrant à l'analyse du rapport entre la nature et le genre humain, ce qui dépasse le cadre de cet essai¹⁷).

Notons que la mise à jour des droits de l'homme contient bien d'autres exigences laissées dans l'ombre aujourd'hui (par exemple, le rapport entre le genre humain et la nature et notamment, le droit à l'insurrection et la fraternité/sororité, l'hospitalité).

LA VIEILLE OUESTION DE L'ÉGALITÉ

On retrouve l'égalité et les prémisses de l'(in)égalité dans la philosophie grecque (Aristote, Platon). La *Magna Carta* (Grande Charte) en Angleterre, dès 1215, a introduit l'égalité devant la loi et a introduit *l'habeas corpus*¹⁸, garant de la liberté individuelle. L'histoire de la philosophie moderne est habitée diversement par la question (Hobbes, Rousseau, Tocqueville, Marx, Bakounine, Kropotkine, etc.) La déclaration de 1776 de la déclaration d'indépendance américaine proclamait: « Tous les hommes sont *créés* égaux ». Dans la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen en France, de 1789, l'égalité a été mise en rapport avec la liberté et n'a pas eu de fondement religieux: « Les hommes naissent et demeurent libres et égaux en droits ».

Les rares moments où égalité et liberté politique émergent conjointement, ces principes résistent pourtant à être *vus*, identifiés pour ce qu'ils sont: des principes politiques concernant les droits individuels, indivisibles et indissociables, qui de plus sont posés comme « universels » (en processus d'universalisation) depuis 1948 et même depuis que Kant a formulé sa réflexion sur l'hospitalité et la paix. Est-ce la raison pour laquelle dans l'opinion, l'égalité se réduit, s'oublie ou se perd, ou alors l'articulation entre égalité et liberté est mise en veilleuse en mettant plutôt en avant le lien entre la dignité, les libertés fondamentales¹⁹, la dignité n'ayant pas été inscrite dans la Déclaration française de 1789?

On sait sans savoir ce qu'est l'(in)égalité quand elle est réduite à la « question sociale » et surtout quand elle n'est pas mise en rapport avec l'aspiration à retrouver la liberté politique de se mouvoir. Elle a une très longue histoire, de nombreuses versions semant parfois la confusion, des conflits d'interprétations qui se croisent et s'opposent (entre le formel et le substantiel, le social et le politique, exclusion sociale et expulsion politique, la justice sociale redistributive²⁰, la théorie de la justice, son « principe de

différence » de Rawls, et la justice politique radicalement démocratique donc ouverte, etc.). Ces catégories n'aident pas à dégager et à penser l'égalité. Dans cet essai, je m'inscris dans une approche *politique* de l'égalité *versus* l'(in)égalité politique du tort des sans-part (Rancière) dans ses liens avec la liberté politique de se mouvoir, ce que la sororité/fraternité, la solidarité, l'hospitalité nous disent dans des pratiques en l'envisageant depuis une perspective d'actions transpolitiques radicales.

Platon et Aristote ont posé l'égalité arithmétique (1+1...) et géométrique (statuts, fonctions, privilèges). En lisant leur critique par Rancière on lit avec d'autres yeux la distinction entre le social et le politique, les mots de « redistribution », de « capital social », de « privilège », de « justice sociale », « d'égalitarisme », de « responsabilité », et encore de « plasticité », de « fluidité » des notions en cours autour de l'État social. On entrevoit qu'un lien existe entre l'(in)égalité, la liberté politique et le « droit d'avoir des droits » (Arendt) et qu'il n'est pas évident.

Après la découverte de sa qualité *politique* dans des luttes, ce qui n'arrive pas souvent, *l'égalité versus l'(in)égalité* a tendance à être recouverte ou alors limitée, déviée. Mouvement incessant. Il est fondamental de redécouvrir le mot (in)égalité au singulier, dans sa radicalité, depuis la philosophie de la politique afin de saisir son sens *politique* en considérant que les droits fondamentaux de la Déclaration universelle des droits de l'homme de 1948 sont dans des processus de (dé)construction indissociables²¹ et universalisables dans des conflits qui se déplacent.

Dans les traces des Lumières, de nombreuses révolutions d'indépendance, antiesclavagistes, antiroyalistes, féministes, antiracistes et pour d'autres motifs ont lieu dans le monde (Angleterre, États-Unis, Haïti, Colombie, Mexique, Venezuela, Irlande, etc.). Les notions de liberté et d'égalité ont accompagné, accompagnent ces révolutions.

Toutes ces révolutions contiennent dans leurs textes fondateurs (Déclarations, Pactes, Chartes, Constitutions, Lois, Articles de droit, oraisons funèbres, éloges, etc.) des « principes » individuels et collectifs que l'on retrouve souvent dans les constitutions d'autres endroits du monde sous forme de principes traduit en droits²². On trouve des textes fondateurs originaux, puissants, à d'autres moments de la longue histoire insurrectionnelle humaine, desquels on pourrait partir pour réfléchir à leur présence ou à

leur absence dans les textes, à l'égalité et à la liberté, leur émergence, et leur rapport ambigu, conflictuel. Arrêtons-nous ici à une Déclaration d'un Empire colonial (France) se constituant en État-nation où une bourgeoisie s'est imposée comme classe « universelle »; l'empire s'est étendu et connaît aujourd'hui ses limites.

Pourquoi s'en tenir à cette déclaration de révolutionnaires visant la mise en place d'un État(nation) tout en affirmant la souveraineté de la « nation», pour explorer l'égalité et les liens entre liberté et égalité, qui par certains côtés sont paradoxaux et par d'autres semblent inconciliables, alors que la Déclaration est précédée par d'autres révolutions et textes en Angleterre et aux États-Unis, au Mexique et qu'elle est suivie en France par une déclaration des femmes (Olympe de Gouge) et des esclaves (Haïti)? 23 Un autre objet de conflit majeur qui a pourtant des prédécents très anciens dans l'Athènes démocratique n'apparaît pas dans ces textes: la guerre. Il apparaît par contre, dès 1834, dans la première Convention de Genève à la base de la fondation du CICR après la sanglante bataille de Solferino et sera suivie de la « boucherie » de la guerre de 1914-1918. Un droit utopique après la deuxième guerre mondiale pour « préserver les générations futures du fléau de la guerre » sous l'égide de Roosevelt et Churchill émerge dans la Charte de l'Atlantique, première ébauche de la Charte de l'organisation des Nations Unies, adoptée à San Francisco en juin 1945. Au moment du procès de Nüremberg sont instaurés le crime de génocide et le crime contre l'humanité²⁴. Plus tard, la torture²⁵, le sort des disparus²⁶ et aussi des droits des migrants²⁷, deviennent des conventions de l'ONU, tout en étant très diversement approuvées et signées par les États.

La Déclaration de la révolution française de 1789 est une brève analyse de cas intéressante dans la mesure où elle met en scène une aporie dont nous ne sommes pas sortis: une pensée d'État et d'État-(nation) instaurée *au nom de, par* le « peuple » dans le cadre du mouvement d'émancipation de Lumières, son « franco » et européocentrisme « universel », ses paradoxes, lacunes, contradictions, son devenir.

La Déclaration révolutionnaire fondatrice de 1789

On trouve les deux « principes » – liberté et égalité – dans le premier article d'un texte fondateur d'une Révolution bourgeoise en Europe (France): La Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoyen de 1789²⁸, suivie de la Constitution de 1789, de décrets où les principes se transforment en droits contraignants²⁹. « Les hommes naissent et demeurent *libres et égaux* en droits. Les distinctions sociales ne peuvent être fondées que sur l'utilité commune »³⁰. Deux « principes » – liberté et égalité et deux « sujets » en tension : l'Homme et le Citoyen. La Déclaration n'est pas juridique, mais politique.

D'autres principes dans l'article 2 de la Déclaration française de 1789 mériteraient de longs débats: « la liberté, la propriété, la sûreté, et la résistance à l'oppression ». L'égalité aussi affirmée dans l'introduction (sorte de préambule). Dans le premier article elle a déjà disparu dans la chaîne des principes à traduire en droits dès le deuxième article. Il y aura d'autres textes durant la révolution française, avant l'arrivée de l'empereur Napoléon, venu en sauveur de la Révolution et qui a instauré une nouvelle forme de guerre « totale ». Au niveau international, le mouvement a abouti à la Déclaration *universelle* des droits de l'homme de l'ONU de 1948, qui contient des couches de débats, questions, de contradictions, principes qui ont émergé depuis lors dans l'histoire et les conflits du monde³¹.

Dans ce premier texte fondateur de la révolution française, l'égalité apparaît en lien et en tension avec la liberté à la base du « commun », de la politique, puis... disparaît ce qui indique un embarras, un conflit. Comment dénouer la complexité du rapport entre liberté et égalité pour pouvoir le penser et le situer dans la politique et la philosophie?

Ce bref rappel du contexte permet de situer d'emblée quelques problèmes. La Déclaration des droits de « l'Homme et du Citoyen » de 1789, est introduite par deux paragraphes et contient 17 articles pour fixer les droits. « ...l'ignorance, l'oubli ou le mépris des droits de l'Homme sont les seules causes des malheurs publics et de la corruption des Gouvernements », « ... les réclamations des citoyens, fondées désormais sur des principes simples et incontestables, tournent toujours au maintien de la Constitution et au bonheur de tous ». (paragraphe introductif). Dans l'article premier, la Déclaration met l'accent sur l'imbrication de la *liberté* et de *l'égalité*, se traduisant dans les droits et fondant le *commun*. La fondation est une donnée de « naissance » de « l'Homme » assurée de pouvoir « demeurer », ou durer, qu'en étant fondée sur « l'utilité commune » et non sur les distinctions sociales ». Les « représentants du Peuple Français constitués en Assemblée Nationale » déclarent les droits. Ils ont la double qualité *d'Homme* et de *Citoyen*. L'Homme possède une qualité ontologique imprescriptible du « droit naturel ». Le Citoyen possède une qualité politique. Il est défini par la tâche, le but de toute « association politique » qui vise « la conservation des droits naturels et imprescriptibles de l'Homme, qui sont la liberté, la propriété, la sûreté, et la résistance à l'oppression » (art. 2).

L'acte de « Déclaration »³² fonde un nouvel ordre humaniste et politique qui, en étant soutenu par une révolution, n'a pas encore force obligatoire. Elle sera suivie par d'autres textes produits conjointement à des faits politiques majeurs en France et dans le monde, où sont lisibles des contradictions et des apories: luttes anti-desclavagistes (Haïti), féministes, indépendances, révolutions, guerres anti-coloniales, impérialistes, etc.

L'héritage vieux de trois siècles est celui d'une Déclaration fondatrice de la révolution bourgeoise française. La souveraineté, ne se trouve pas dans la « nation», pas dans le « peuple ». « Nul corps, nul individu ne peut exercer d'autorité qui n'en émane expressément » (article 3).

Elle a été le fruit de longues gestations et luttes et introduit et instauré en France, la révolution, la rupture républicaine avec la féodalité qui intervient vers la fin de l'étape des Lumières en Europe et dans le monde. Elle porte les traces de *l'humanisme d'une bourgeoisie émergeante*, fondé sur les droits naturels posés comme un *universel « supranational »*.

La richesse du texte, les contradictions, les transformations, les disparitions a produit un nombre incalculable d'interprétations critiques. Je me limiterai ici à prendre acte de l'articulation aporétique entre liberté et égalité.

Soulignons d'emblée et de manière brève quelques points. À partir de l'immanence et de la matérialité des rapports sociaux, il est difficile de penser en terme de « droit naturel », éléments d'ailleurs contradictoires dans le texte lui-même. Les Hommes ne sont pas égaux de « naissance », ce principe n'a pas été « donné », il est sa tâche politique. Il est aussi difficile

de penser à partir de la déesse « raison » qui a remplacé le Dieu de la transcendance remis en cause par les trois représentants du « soupçon » dans la modernité (Nietzsche, Freud, Marx). La raison kantienne, sursaut face aux guerres des Princes, a été ébranlée par les apories de la colonisation, de l'impérialisme, du terrible XX° siècle. L'autre est à la fois extérieur et intérieur à la propre subjectivité. Une société organisée démocratiquement peut tout à fait décider d'expulser et d'éliminer une ses parties, écrit Arendt dans son livre *L'impérialisme*³³. Nous avons appris le danger et nous avons le vertige tout en avançant à tâtons dans le présent et le futur. Représentants du peuple... Il n'y a pas de « peuple », le peuple est fluctuant et... n'existe pas comme unité homogène. Qui donc était le « peuple » en voie d'universalisation?

EGALITÉ... POINTS AVEUGLES, EMBARRAS, APORIES

Qu'est-ce donc que l'égalité inscrite dans une Déclaration révolutionnaire européenne (France)? Qu'est-ce que l'isonomie dont parlaient les Athéniens du V^e siècle? Qu'est-ce que la *pluralité*³⁴ dont parle Arendt au XX^e siècle? Trois mots pour dire la même chose? Les nuances indiquent une même interrogation qui traverse sous des formes diverses des expériences historiques depuis les Grecs d'Athènes, les révolutions des Lumières et les XIX^e et XX^e siècle: il n'y a pas *un* homme, il y a *des* hommes (selon les mots d'Arendt), mais quels sont les rapports entre homme(s) et citoyen(s)? Quels sont les rapports entre égalité et liberté politique?

Un embarras est notoire derrière les deux notions et leur contexte. Il y a un embarras face à l'ordre de l'énonciation de la liberté et de l'égalité qui nous renvoie à l'histoire des luttes, aux contradictions, aux conflits de la modernité des Lumières. Il y a aussi un embarras face au principe d'égalité lui-même. Nous sommes à l'étroit dans nos habits pratiques et théoriques pour nous en sortir et les transformer en énigmes.

Ces embarras nous renvoient à une multitude de débats dans des luttes et aussi, surtout (?) à notre manière de concevoir, de pratiquer « l'indivisibilité » et « l'universalisation », la politique, les droits aujourd'hui. La politique n'est pas *Je* mais *Nous*. C'est la tension entre l'Homme et le Citoyen. Le *Nous* – le peuple – est pris en tension entre l'Homme et le Citoyen et il

est soumis à la « nation ». Le *Nous* est à chaque fois, inventé, recréé non par *l'h*omme mais par *les H*ommes écrit encore Arendt. La légende de Platon dit la même chose, mais il n'en tire pas les mêmes conséquences quant à la démocratie. C'est une des intuitions fulgurantes d'Arendt sur une difficulté majeure de la philosophie qu'elle n'a pas théorisé, qu'elle nous transmet non comme une aporie mais comme une énigme de la liberté politique de se mouvoir. Dans ses termes, cela signifie, comme elle s'en est expliqué dans sa correspondance avec Jaspers³⁵, alors qu'elle était secouée par les débats sur la « banalité du mal », le mal « radical » de Kant et ses limites, que la pluralité *des Hommes* est le point de départ immanent pour penser la liberté et les autres principes pratiques (égalité, hospitalité, solidarité, sororité/fraternité, etc.). Arendt articulera la pluralité (plutôt que l'égalité) et la liberté quand elle réfléchit à la fois à la philosophie, à la politique et à la pensée.

Comment penser l'égalité? Comment penser les enchaînements de « principes » et les lieux du mouvement de déplacement dans les luttes? Deleuze & Guattari nous invitent à interroger le « méfait de l'arbre » en nous invitant à imaginer « mille plateaux »³⁶. Le mode de raisonnement en arbre, traduit politiquement, renvoie à une vision pyramidale, hiérarchique, (euro)centrée et fermée du pouvoir qui devient *force* et de la pensée qui devient *raison étroite*. Ils en appellent à penser le conflit entre territorialisation et déterritorialisation, ce qui est fondamental quand on réfléchit à l'exil³⁷. L'image de la mer, celle que décrit Victor Hugo³⁸, nous aide à sortir partout des lieux fermés et autocentrés, des logiques binaires. Penser en plateaux, en rhizomes, en lignes de fuite³⁹. Deux philosophes contemporains empruntent deux démarches et formulent des questions sur l'égalité, avec leurs apories en ouvrant de nouvelles énigmes (à prendre en compte dans la fraternité, la solidarité, l'hospitalité, etc.).

1. Une approche critique de l'égalité

La méthode de l'égalité (Rancière)

« ... la politique existe là où le compte des parts et des parties de la société est dérangé par l'inscription d'une part des sans-parts. Elle commence quand l'égalité de n'importe qui avec n'importe qui s'inscrit en liberté pour le peuple »⁴⁰.

Dans un long entretien, sur « la méthode de l'égalité » en 2012⁴¹ Rancière s'explique de manière remarquable sur son exercice actif, inventif philosophique, esthétique radicalement démocratique, la place de la pensée inappropriable par personne, sa rupture avec Althusser⁴², son extraordinaire travail sur les archives du « rêve ouvrier »⁴³, la tâche des intellectuels et sa confrontation à d'autres penseurs sur le rapport entre politique et philosophie.

Soulignons pour commencer en rappelant un des soucis de Rancière, dans la lecture de ses livres. C'est que les lecteurs n'aillent pas chercher une « théorie » politique dans La Mésentente, sous-titrée Politique et Philosophie en tentant d'appliquer une démarche qui recouvrirait sa « méthode philosophique » pour interroger le conflit entre politique et la philosophie. Rancière développe une hypothèse sur les liens entre politique et philosophie dans un parcours en six points: le commencement de la politique; le tort: politique et police; de l'archi-politique à la méta-politique; la raison de la mésentente; démocratie ou consensus; la politique en son âge nihiliste.

Le fil rouge de ma lecture n'est pas centralement le conflit entre politique et philosophie en tant que tel pour situer Rancière dans le tableau des philosophies de la politique, mais, de manière plus limitée, celui d'apories, de conflits, d'énigmes en rapport au thème de l'(in)égalité et de la liberté politique traduite en liberté politique de se mouvoir. Quelle est donc sa question, sa démarche, les apories et énigmes qu'il nous lègue à propos de l'égalité, des liens entre égalité et inégalité, égalité et liberté?

Dans un livre de philosophie et de politique, écrit et édité en France, et largement traduit qui s'inscrit sur le terrain, dans le champ philosophique, et les débats sur la philosophie politique en 1995, Rancière commence par

s'attacher au conflit entre la politique et la philosophie qu'il appelle La Mésentente⁴⁴. Ce livre n'est pas facile à lire, ce qui peut indiquer peutêtre que le conflit abordé dans ce livre par Rancière est sérieux et l'enjeu majeur - l'inégalité dans la politique elle-même - et qu'il résiste à être pensé. Dans un autre langage, un autre contexte, on pourrait comprendre le rapport entre politique et philosophie en ces termes: Rancière à sa manière. après bien d'autres « philosophes de métier », explore un embarras fondamental concernant le rapport conflictuel entre la pratique des philosophes de « métier » et de tout praticien de la philosophie et la politique. L'essai est une sorte de rite initiatique, de passage obligé, après sa propre expérience d'un clivage en France (thèse que la philosophie est une science) ou encore de mépris d'un enseignant qui l'a marqué comme il s'en explique. L'expérience traverse la tradition philosophique et plus largement toute pratique de la politique réflexive qui tente de penser sa propre pratique, en échappant à la théorisation et à une posture de surplomb. Le risque est sérieux, car théoriser en philosophie, c'est transformer un objet vivant en objet immobile, soumis, contrôlable, mort. Platon, Aristote, Marx, Bakounine, Arendt, Le Doeuff, Castoriadis, Ivekovic, etc.. ont aussi affronté ce danger. On pourrait encore dire : tout philosophe qui s'approche, se brûle, est bousculé par un conflit entre la politique et la philosophie. Il en arrive forcément à devoir s'affronter à un embarras qu'il tente d'ignorer, de dépasser, sans pouvoir le déplacer pour qu'il puisse devenir un objet de réflexion intime et collectif, partageable, que l'on pourrait résumer en ces termes en suivant Rancière et en élargissant l'inventaire: la question des philosophes est de se débarrasser de la politique, par des chemins qui varient du berger de Platon⁴⁵ (commander au troupeau de moutons), à la maîtrise de « l'expert » conseiller du Prince, au clivage, à l'utilitarisme, ou alors à la dialectique conflictuelle irréductible où le conflit devant le labyrinthe reste une aporie toujours ouverte et sans solutions qui en appelle à être transformée en énigmes toujours ouvertes.

On peut élargir les concernés dès lors que l'on considère que l'activité philosophique est le fait de tout le monde, de chaque individu doué de pensée et de parole. De l'autre côté de la barrière entre pratique et théorie, pour les « activistes », la même question est tout aussi difficile, d'où parfois la haine des intellectuels pour se débarrasser par ce biais de la philosophie,

de la réflexion sur l'action, de la pensée qui n'apporte pas de solution toute faite, en réduisant la complexité par l'utilitarisme (la fin justifie les moyens, on ne fait pas d'omelette sans casser des œufs, des slogans efficaces... ne complique pas avec tes questions) et le berger en loup dans la bergerie par une avant-garde éclairée.

La bergerie dans l'histoire a pris toutes sortes de formes y compris celle des conseils d'ouvriers, de soldats, etc. où inventer l'action était une richesse précieuse et fragile, à transformer en pouvoir par un parti visant la révolution avec la prise de pouvoir... en massacrant les moutons noirs indociles (Cronstadt). Les postures antipolitiques, antidémocratiques se rejoignent. L'aporie subsiste. L'activité de penser les pratiques, y compris la pratique philosophique reste une énigme. Elle intervient parfois, souvent après-coup et elle est impuissante à « rien de plus que de penser ce que nous faisons »⁴⁶, ce que nous avons fait en faisant la révolution⁴⁷. Action, pensée, histoire, mémoire. La question concerne radicalement (l'in)égalité et les luttes qui se rattachent à la liberté politique de se mouvoir (qui implique de se mouvoir dans sa tête et dans son corps et d'interroger les clivages et les conflits). Que dit alors Rancière, à ce propos? À qui parlet-til? Il parle à la fois aux philosophes, aux travailleurs intellectuels, aux politiques, aux humains.

De l'égalité à l'inégalité politique

La notion de l'égalité politique n'est pas une évidence partagée à travers l'histoire, et la manière de la poser, les liens aux autres principes, quand elle émerge, non plus. Il est utile de rappeler certaines questions et données des embarras et des conflits.

Rousseau, Hobbes, Marx, Tocqueville sont des auteurs parmi une longue tradition qui, en occident, va de Platon, Aristote à Rawls, Dumont, etc. « L'égalité morale et politique est un principe selon lequel des êtres possédant un même attribut doivent être traités indentiquement pour tout ce qui regarde l'exercice de cet attribut », écrit Rancière⁴⁸. Quand il définit la notion politique de l'égalité dans un dictionnaire de notions philosophiques, Rancière se réfère à l'article 6 du texte fondateur de la Déclaration de 1789, en soulignant ses deux modalités d'application juridiques et poli-

tiques. Il écrit : La difficulté, souligne-t-il, est son caractère relationnel inhérent à sa définition : « Les hommes sont dits égaux relativement à l'exercice d'une propriété qui leur est commune, par exemple, celle de citovens » (757). Dans la Déclaration de 1789, il existe une tension entre l'homme et le citoyen, car l'universalité postulée de l'homme entre en contradiction avec celle de citoyen. L'égalité arithmétique (Platon, Livre VI des Lois 757 b/e) base l'égalité sur le poids et le nombre. L'égalité géométrique se fonde sur la proportion ne résout pas le problème des égaux, puisqu'il y a un « dedans » et un « dehors » de la cité grecque. Ces deux conceptions reflètent l'inégalité des citoyens de la cité athénienne (une vision aristocratique, le dehors étant les esclaves, les femmes, les enfants). Dans la pensée moderne, ce n'est pas l'inégalité qui définit l'égalité, mais le contraire. « C'est parce qu'il croit les hommes naturellement égaux que Hobbes croit l'absolutisme politiquement nécessaire ». Kant pose l'identité entre l'égalité et la moralité. Les théories du contrat, de « l'égale dignité » tentent de refonder l'égalité et aboutissent dans la Déclaration de 1789 à l'aporie entre l'homme et le citoyen pris dans une double égalité en conflit. « la polarité propre à l'idée révolutionnaire de l'égalité, fondement mal fondé lui-même et principe oscillant entre l'universalisme de la loi et le « libre exercice des vertus et des talents » a créé un débat interne non résolu quant à l'égalité.

D'un côté Marx, dans *La question juive* a marqué la scission entre l'égalité juridico-politique et la citoyenneté. Les hommes de la société bourgeoise renvoient à la réalité de l'inégalité économique et sociale. De l'autre Tocqueville dans *De la démocratie en Amérique*, souligne que l'égalité est un fait majeur des sociétés modernes qu'il interprète en terme d'égalisation des conditions, « menaçante pour la véritable vertu politique, la liberté » (759). Rancière critique ces deux auteurs qui ne sortent pas du cadre de l'égalité, tout en la critiquant: « Ces deux analyses tendent à méconnaître la *forme active* que prend dans les sociétés démocratiques la contradiction de l'égalité » (759). La règle égalitaire est mise en cause par des conflits « qui mettent en évidence des formes irrésolues ou déplacées de l'inégalité mais attestent aussi de la capacité des dominés à inventer un rapport actuel et dynamique de la règle égalitaire aux cas d'inégalité » (759). Les conflits sociaux, les grèves sont « des opérateurs de visibilité de l'anomalie » et des

litiges. « Plus qu'une donnée assurée de son fondement, l'égalité est une *puissance* qui continuellement se confirme et s'accroît par sa vérification ».

Qu'est-ce qu'il nous dit en plus dans La Mésentente entre politique et philosophie qui nous ferait comprendre comment ne pas laisser échapper... l'égalité et ne pas éluder le conflit entre liberté et égalité, c'est-à-dire pour instaurer à la base de la politique : l'inégalité, qui est un tort incommensurable dans les termes où Platon et Aristote pensent la démocratie et avec la raison qui s'emploie à la cacher? Notons que dans La Mésentente, il fait de manière plus technique quasiment le même parcours que dans sa définition de la notion d'égalité (archipolitique, Platon - communauté unifiée qui rejoint le cosmos -, para-politique, Aristote - régime norma -, métapolitique, Marx, - localisation du tort dans une structure prépolitique -). Mais dans son livre Rancière a un but précis, plus large que celui d'une critique du champ philosophique: c'est la possibilité/impossibilité, la question limite de la démocratie confrontée à l'égalité et à la liberté vide du peuple. Notons que Rancière, à la différence de Derrida, ne place pas la limite sur l'hospitalité qui est pour lui un inconditionnel de la politique (qui a un lien avec la guerre et la paix, Kant).

Rancière approfondit un conflit aporétique en quelque sorte « interne » à la logique d'invention grecque de l'Athènes démocratique elle-même, le fait que la Cité État n'imagine pas la co-présence dans la communauté démocratique (des femmes, des esclaves, des enfants, etc.), ce qui amène à devoir penser la *logique des parts et des sans parts* – la liberté propriété vide du peuple – qui est incommensurable et qui ébranle tout l'édifice bâti sur une manière de concevoir l'égalité en éludant *l'inégalité du peuple*. En réfléchissant sur les sans-État au XX^e siècle, Arendt avait repéré l'aporie du « tout et des parties » qu'elle situe dans un vide historico-politique et qui prend sa puissance quand les valeurs transcendentales ont disparu⁴⁹. Rancière formule l'aporie en y apportant une énigme quant à la politique vue depuis l'inégalité dans l'égalité. En résumé, il formule en ces termes l'embarras concernant la politique que la philosophie résiste à voir:

« La politique est l'activité qui a pour principe l'égalité, et le principe de l'égalité se transforme en répartition des parts de communauté sur le mode d'un embarras: de quelles choses y a-t-il et n'y a-t-il pas égalité entre quels et quels? Que sont les « quelles », qui sont les « quels »? Comment l'égalité consiste-t-elle en égalité et inégalité? Tel est l'embarras propre de la politique par lequel la politique devient un embarras pour la philosophie, un objet de la philosophie » (12).

C'est là que doit s'opérer une « rencontre » en repérant le « point de mésentente ». La philosophie représente un danger, celui de réduire la mésentente en imposant sa « rationalité » en excluant l'autre dans l'irrationalité. Elle est mise au défi d'aller « dans le champ de la pratique politique » (13). Rancière déduit des questions pour cerner ce qu'il entend par « démocratie » (où et comment commence la politique?; la distinction entre politique et police (le tort); la raison de la mésentente; la critique de Platon, Aristote, Marx, la critique du consensus; le nihilisme contemporain avec une critique acerbe de l'humanitaire).

« La politique commence là où l'on cesse d'équilibrer des profits et des pertes, l'on s'occupe de répartir les parts du commun » (24). L'égalité de répartition n'a rien à voir avec l'échange des marchandises et la réparation des dommages. Il faut chercher le « mécompte... le tort constitutif de la politique elle-même » (25). « La politique ... relève d'un compte des « parties » de la communauté » lequel est toujours un « faux compte, un double compte ou un mécompte ». Rancière rappelle en repère trois: la richesse d'un petit nombre (oligoï), la vertu ou l'excellence (arétè) des aristoï, la liberté (eleutheria) qui appartient au peuple (démos). Le mélange ne peut se faire. Le nœud originaire et la liberté et l'égalité et « la liberté comme propriété vide » met en cause radicalement l'égalité marchande, la logique du doit/avoir. Le propre du démos – la liberté – ne se laisse déterminer par aucune propriété positive. Le peuple n'a ni richesse, ni vertu, « les gens du peuple sont libres comme les autres » (27). La liberté n'est pas une qualité comme une autre et « le peuple s'approprie la qualité commune comme qualité propre » (28). Il apporte à la communauté le litige. « C'est au nom du tort qui lui est fait par les autres parties que le peuple s'identifie au tout de la communauté » (28). « Ce qui est sans part – les pauvres antiques, le tiers état ou le prolétariat moderne – ne peut avoir d'autre part que le rien ou le tout ». La communauté existe sur la base de ce tort. Le peuple n'est pas une classe particulière, il est « la classe du tort » s'instituant comme communauté du juste et de l'injuste. Il n'y a pas seulement de la domination, il y a un mécompte de la démocratie, « parce qu'il y a un mauvais compte dans les parties du tout » (29) qui est au fondement du conflit dans la démocratie. L'égalité ne peut être ni arithmétique (pertes et profits), ni géométrique (qualité, rang). Une impossibilité subsiste, « l'impossible égalité du multiple et du tout que produit l'appropriation de la liberté comme propre du peuple » (30). Le peuple est *la partie comme tout de la politique*.

« Il n'y a pas toujours de la politique. Il y en a même peu et rarement. L'inégalité n'est en dernière instance possible que par l'égalité » (37). Il faut une « interruption » tout à fait étrangère d'une égalité formulée sur le mode arithmétique ou géométrique. C'est celle du tort, de la division.

« La politique existe lorsque l'ordre naturel de la domination est interrompu par l'institution d'une part des sans-part. Cette institution est le tout de la politique comme forme spécifique du lien. Elle définit le commun de la communauté comme communauté politique, c'est-à-dire divisée, fondée sur un tort échappant à l'arithmétique des échanges et des réparations. En dehors de cette institution, il n'y a pas de politique. Il n'y a que l'ordre de la domination ou le désordre de la révolte » (31).

Quand il n'y a pas de « part des sans part », il n'y a pas de politique. « La politique, c'est la sphère d'activité d'un commun qui ne peut être que litigieux » (35). La politique échappe à toute mesure. Ainsi la politique ce n'est pas « avoir toujours plus, mais le n'importe qui » (36). La politique n'a pas de fondement d'un quelconque « ordre naturel » (arkhé). Ce n'est ni l'utilité commune, ni l'affrontement et la composition des intérêts. « La politique commence par un tort majeur: le suspens mis par la liberté vide du peuple entre l'ordre arithmétique et l'ordre géométrique » (38). Ce tort majeur est un « incommensurable » et la cité ne peut plus être ordonnée selon la proportion du cosmos, fondée sur l'arkhé de la communauté » (39). Ni cosmos, ni fondement, un tort incommensurable. Une « déchirure » (43)

La politique ne peut exister que par le conflit incessant entre la politique et la police (pas assimilable aux forces de police par Rancière), entre « sa propre logique égalitaire et la logique policière » qui n'est pas préconstituée (56). Pour que le tort se construise, il faut des paroles entre égaux et l'existence d'une scène commune. La police, au sens de « technique de gouvernement » (Foucault), distribue la parole, les places, les fonctions.

Le sans-part n'ont par définition pas de place, pas de parole pour parler avec « n'importe quel être parlant » sur une scène commune où s'affrontent ceux qui ont part et ceux qui n'ont pas part. L'enjeu est, par des « modes de subjectivation » (59), inventer une question que personne ne posait (56), de faire exister - le tort incommensurable - un rapport politique conflictuel sur un mode contradictoire avec le mode de la police. La « prise de parole n'est pas conscience et expression d'un soi affirmant son propre⁵⁰. Elle est occupation du lieu où le logos définit une autre nature que la phonè » (61). « Elle produit des inscriptions nouvelles de l'égalité en liberté et une sphère de visibilité nouvelle pour d'autres démonstrations » (67). Ce n'est pas un simple rapport de pouvoir, ce sont des « rapports de mondes » (67). Sans nous arrêter ici sur la raison de la mésentente concernant le tort incommensurable et la critique de Rancière sur la rationalité politique, sur l'impossibilité de la compréhension, les conditions de la situation d'interlocution qui est un non rapport dans le conflit politique, la structuration discursive du conflit, la tension entre deux types d'actes de langage divers, l'invention argumentative, esthétique, poétique pour exprimer non seulement la mésentente mais le « dissentiment » (91). « Il y a politique si la communauté de la capacité argumentative et de la capacité métaphorique est n'importe quand et par le fait de n'importe qui susceptible d'advenir » (91).

De sa démarche, retenons le fil rouge de l'aporie entre égalité et liberté, que le propre du *démos* « est la liberté qui ne se laisse déterminer par aucune propriété positive » (27). « Le *démos* s'attribue comme part propre l'égalité qui appartient à tous les citoyens. Il est constitué par le fait d'être sans part. Et, du même coup, cette partie qui n'en est pas une, identifie sa propriété impropre au principe exclusif de la communauté ». Le peuple ne peut avoir que « le rien ou le tout ». Le litige de la « classe du tort » constitue la « communauté » du juste et de l'injuste ». On comprend que Rancière s'éloigne des théories politiques sur la citoyenneté basées sur l'appartenance et la réciprocité dans un espace public d'apparition et de construction d'un consensus (Habermas) – et non d'occupation écrit-il.

Pouvons-nous interpréter la perte du « droit d'avoir des droits » d'Arendt à un « tort » incommensurable, à ce niveau peut-être, mais à partir du « tort » exprimé en « droit d'avoir des droits » Arendt développe

une philosophie du jugement, ce que ne fait pas Rancière qui analyse le tort en tant que conflit incommensurable et pense aux conditions des luttes des sans part en terme « d'occupation » (clarification de l'aporie de l'égalité qui cache *l'inégalité*; qualification du tort, statut de la raison et du langage, distance critique vis-à-vis de Platon et Aristote, critique du consensus et de l'humanitaire). Rancière dégage une approche de la politique active, créatrice, en revisitant, par une critique radicale la tradition de la philosophie politique, en considérant la liberté, non comme un principe, mais comme une *propriété vide* (propriété du peuple qui n'a rien par ailleurs, ni richesse, ni propriété), en articulant liberté et égalité en dégageant le concept *d'inégalité* radicale, qui est signifié par le tort incommensurable (hors de toute mesure).

La politique ce n'est pas « avoir plus », la « classe du tort » ce n'est pas la classe au sens de Marx, c'est radicalement la possibilité rare dans l'histoire pour le « peuple » indéterminé si ce n'est par le fait qu'il est « sans part » et rassemble la part politique « vide » de la liberté, de refonder la politique. La politique est constituée par le tort, la liberté, l'inégalité, les luttes qui parviennent à s'inscrire en leur dynamique, ou alors elles ne sont pas!

L'égaliberté (Balibar)

Balibar avance de son côté la formule de l'égaliberté⁵¹ « qui n'est pas une institution comme les autres ». C'est une « extraordinaire nouveauté et en même temps la racine de toutes les contradictions », écrit-il quinze ans plus tard⁵². Il réaffirme que sa proposition a un « statut d'évidence » (self evident truth), d'une « certitude »; il constate qu'elle est sous le feu de constantes dénégations « qui ne cessent d'en avouer l'insistance, d'en manifester l'irréversibilité » (69). « Nous pouvons dire qu'elle représente dans les démocraties modernes, l'archi-institution, celle qui précède et conditionne toutes les autres » ⁵³, affirme-t-il. La formule a une position « d'identité de signification ». Il n'y a qu'une révolution en tension et non deux sur la liberté, sur l'égalité et 1789 est à la fois « l'une et l'autre » (69) et elle a une « stupéfiante indétermination » (70)⁵⁴. Il existe un écart, voire une exclusion entre ces termes pour le libéralisme et le socialisme basés sur des évidences indiscutées. C'est la référence omniprésente dans

les deux courants de l'État comme un « bloc » qui reproduit les différences entre « formel » et « substantiel », entre « liberté individuelle » et « enjeu collectif ». Un autre écart existe entre les droits de l'homme et les droits du citoyen, et l'équation entre l'homme et le citoyen.

Après ces constats, Balibar pose une thèse: « leur radicalité révolutionnaire, recèle une contradiction qui leur interdit de s'investir dans un ordre stable » (126). Pour ce qui est de la souveraineté, Balibar la qualifie « d'égalitaire » sans s'arrêter ni à la question du « peuple », ni à la « nation ». Il s'arrête au noyau des énoncés révolutionnaires qui réside dans une double identification: celle de l'homme et du citoyen où « l'égalité » qui est le « lieu de l'identification entre l'homme et le citoyen » (132) en tant que « membre de la société politique ». Il y a une identification de la liberté et de l'égalité et non un statut social basé sur la qualité naturelle des individus. « L'égalité ici n'est qu'une conséquence, un attribut de la liberté » (133). Il est aussi erroné d'opposer le social au politique. Ce qui est « universel » et « révolutionnaire » est « l'identification des deux concepts », chaque concept étant la mesure de l'autre (134). La réside la proposition de « l'égaliberté » qui est issue de la pratique révolutionnaire, en comprenant que les révolutionnaires avaient deux ennemis, donc deux mots : l'absolutisme (négation de la liberté) et les privilèges (négation de l'égalité, droit du plus fort). La proposition n'est pas essentialiste mais historique. Impossible de limiter, supprimer l'une sans limiter, supprimer l'autre, d'où les luttes pour les limiter ou les étendre. L'équation homme/citoyen est un « droit universel à la politique » (137), des salariés, des femmes, des esclaves, des colonisés. Par ailleurs, l'universalité que l'on peut dire à venir est dans une « indétermination absolue ». Force de l'énoncé, faiblesse pratique de l'énonciation. La tension indique que les luttes, le conflit social font exister une « politique des droits de l'homme ». Rendre effective une telle politique implique de déterminer les contradictions réelles de la politique post-révolutionnaire dans des formes qui soient pensables. Il précise dans le deuxième texte leur distinction et leur rapport: « La liberté n'est pas l'égalité, alors ou bien elle est supériorité, « maîtrise », ou bien elle est assujettissement et dépendance de quelque puissance, ce qui est absurde. Donc, corrélativement, l'égalité doit être pensée comme la forme générale de la négation radicale de tout assujettissement et de toute maîtrise, c'est-à-dire comme la libération de la liberté elle-même par rapport à une puissance extérieure ou intérieure qui la récupère et la transforme en son contraire » (71-72).

La contraction de « l'égaliberté » élargie n'est ni une déduction, ni une progression, mais une « connexion ». Nous rejoindrions ainsi la problématique qui est posée dans la partie de l'essai sur la démarche *trans*. Dans le deuxième texte, Balibar précise deux points sur « l'universel » encore : l'équation *Homme* = *Citoyen* n'est pas tant la définition d'un droit politique que l'affirmation *d'un droit universel à la politique* (que les révolutionnaires de 1789 envisageaient pour les salariés, les femmes, les esclaves, les colonisés). Il apporte une autre précision sur l'universalité « négative » : « son indétermination absolue ». C'est dans la pratique où les tensions permanentes se vivent sans se laisser réduire à des compromis.

Dans ces deux travaux sur la liberté et l'égalité, ni la solidarité, ni la sororité/fraternité, ni l'hospitalité ne sont mentionnées, ni explicitées. Il est vrai qu'elles ne figurent pas dans la Déclaration de 1789. Il est vrai aussi que l'égaliberté s'inscrit dans le débat entre le courant libéral des libertés publiques et les courants socialistes et communistes, sans intégrer ni les rapports de classe/sexe/race, ni la violence exterminatrice, ni encore le déplacement du pouvoir à la violence, ce qu'il fait dans d'autres lieux. En ce sens, l'égaliberté en soi, n'enrichit pas les réflexions d'Arendt sur la liberté politique et ne permet pas de réfléchir aux actions, aux luttes de fuite, de ruse. À la résistance individuelle et collective des exilés.

L'(in)égalité et la liberté politique de se mouvoir constituent la politique des « sans-part » en tant qu'action, lutte présente, en devenir qui mérite d'être approfondie pour pouvoir saisir le sens des conflits, des lacunes, des fuites et des ruses. À l'heure où l'(in)égalité est mise en cause, où la liberté politique est bafouée et où ces notions sont dépolitisées, il est fondamental d'en ressaisir la radicalité politique pour continuer. L'approche de Rancière est une théorie de la démocratie radicale, en ce sens que le surgissement politique de la part des sans-part est pensé comme un moment de désarticulation d'un régime spécifique de « police », un moment d'ouverture qui ne peut aboutir qu'à un autre régime de « police », avec ses parts et sa « part des sans-part » »⁵⁵.

Rancière pose la question de la création et la production de démocratie y compris avec les éléments qui sont aux frontières, dans les excédents, les expériences d'autonomie et apporte un axe de réflexion pour approfondir les apories qui se présentent. Rien n'est fait une fois pour toutes. Des oppositions entre liberté et égalité renvoyant à l'histoire (libéralisme, mouvement ouvrier) sont relayées par de nouvelles oppositions inscrites dans la globalisation de l'apartheid comme on l'a vu, en déplaçant les frustrations de la privation de la politique comme insurrection, et réduisent leur puissance politique. Des oppositions, des recouvrements ont pu être levés, des apories ont pu être situées. Il est possible d'aborder ces questions par un déplacement vers le « droit d'avoir des droits » et en reprenant aussi la question de la prise en compte d'énigmes posées par la révolution américaine au « modèle » de la révolution française.

2. Un déplacement souhaitable

« Depuis quand la fraternité attire-t-elle les foules? ». W. Szyborska, La haine (extrait).

Se déplacer vers le « droit d'avoir des droits »

Dans une autre partie de l'essai, l'analyse du droit d'avoir des droits avancée par Arendt a été menée. Il peut être utile ici, d'en rappeler l'importance en lien à l'(in)égalité et à la liberté au sens de Rancière et Balibar. Pour ma part, après avoir découvert, avec étonnement, voire inconfort, lequel a orienté ma thèse de doctorat en 1986, la courte phrase, le « droit d'avoir des droits », je posais hier et je maintiens encore aujourd'hui la thèse qu'il est imaginable, possible de se déplacer pour penser à la fois l'(in)égalité et la liberté politiques, en intégrant la solidarité, la sororité/fraternité et l'hospitalité, avec un ancrage positif dans le châssis du « droit d'avoir des droits » énoncé au XX^e siècle, pour tout reprendre à zéro. Une nouvelle fois.

Le « droit d'avoir des droits » n'est ni un article d'une Déclaration, ni un principe, ni une loi, ni une négation en appelant à repenser sa positivité dans une dialectique négative de l'impossible comme on a pu le lire dans l'essai. L'énonciation n'est pas appropriable par une quelconque logique (paradoxale, dialectique). L'énonciation est directement et positivement politique tout en étant ouverte, incommensurable, en devenir. L'énonciation active est *un châssis, transpolitique* sans fondement « naturel » ou transcendental. Sa valeur est invisible dans l'inconscient individuel et social et revient à la surface dans les périodes de crise et de tâtonnements...d'invention de la politique. Le « droit d'avoir des droits », en réfléchissant au sort des millions de sans-État, c'est l'énonciation incidente au milieu d'un texte par Arendt (qui apparemment parle d'autre chose, ce qui induit à ne pas le voir), une exilée du XX^e siècle, d'une perte majeure, *la perte de la politique*, de laquelle, après coup, il est possible de repartir pour repenser radicalement le pouvoir, la violence, la politique, ses principes, ses pratiques insurrectionnelles et d'émancipation. À chaque fois perdue, à chaque fois retrouvée, à chaque fois recommencée, à chaque fois expérimentée.

À partir du « droit d'avoir des droits », postulons ensuite que la liberté politique de mouvoir et le déplacement de l'égalité en (in)égalité des sans part sont deux *principes d'émancipation, insurrectionnels,* de la liberté politique *au sens le plus général.* Elles sont une matrice en chaîne de l'émancipation, de l'insurrection, de la solidarité, de la sororité/fraternité, de l'hospitalité. Elles sont une invention historique et peuvent concerner l'ensemble de la vie humaine sur toute la planète. Elles revêtent de multiples visages dans les conditions matérielles et politiques des sociétés.

Dans une perspective d'émancipation insurrectionnelle, de défense des droits, elles sont un acquis incontournable, mais qui n'est pas assuré une fois pour toutes. Elles sont bafouées, refusées par des haines tenaces destructrices qui visent la destruction de la politique. Elles habitent nos rêves de création et peuvent devenir une matrice des programmes de mobilisation, d'émancipation insurrectionnelle pour la refonte des constitutions, des lois, des outils de lutte pour les droits. Je me limite dans cet essai à des exemples, à certains terrains, sans préjuger de sa richesse, de sa multiplicité, de son ampleur, de sa généralité dans son devenir ouvert par le fait que la matrice, la chaîne des principes qui s'actualisent dans les luttes est ouverte, toujours incertaine et fragile.

Le mouvement de *spontanéité* visible dans les colères, les refus, les désobéissances, les contradictions, les conflits, l'aller-retour entre luttes et principes montre que l'égalité, versus l'(in)égalité contient des conflits, des ambiguïtés, des dénégations, des détournements, des énigmes complexes, qu'il est intrinsèquement lié au désir de la politique démocratique ou par son oubli, ses attaques, il est lié au contraire à son démantèlement. Il demande à être agi, actualisé, dans une démarche critique, créatrice à chaque fois explicitée dans l'hétérogénéité des luttes de fuite, de ruse. Comme on le constate à propos des potentialités et des limites de l'approche de la liberté politique d'Arendt, on peut poser les mêmes questions à propos du rapport *humains-nature* et des « sans part » de Rancière, de « l'égaliberté » de Balibar⁵⁶, élargie à « l'égalilité-liberté-dignité ». Un tel élargissement laisse des énigmes entières à prendre avec soi.

Se déplacer, relire d'autres modèles de « révolution », d'État, d'égalité, de « styles de vie »

On sait que la réception d'Arendt a été rendue difficile pour plusieurs raisons en France, dont sa lecture comparative des révolutions américaines et françaises comprise comme une critique irrecevable de la révolution française. Impossible de reprendre ce débat ici sur deux révolutions très différentes (anti-coloniale pour les États-Unis, anti-féodale et bourgeoise pour la France). C'est l'une des lignes de recherche de la philosophe Anne Amiel, spécialiste de l'œuvre d'Arendt (elle a notamment lu de manière approfondie la lecture de Marx par Arendt dans sa thèse sous la direction de Georges Labica)⁵⁷. Amiel tente de déplacer le curseur de comparaison dans un rapport de réciprocité des apports et de connaissance des spécificités et entre expériences historiques⁵⁸, en complexifiant les questions. Amiel a traduit 77 textes et élaboré un remarquable appareil critique, pour lire les révolutionnaires américains⁵⁹. Quand on lit la critique sur l'État-nation qui s'est emparé de l'État par Arendt⁶⁰ et puis son regard élargi dans l'exil étasunien sur une autre révolution qui met en place une constitution « fédérale », ce que Amiel connaît de manière approfondie, on ne peut que s'étonner que le travail d'Amiel n'ait pas plus d'échos dans la France républicaine actuelle pour enrichir les débats sur la forme d'État et de souveraineté (post-hégémonique), d'égalité, d'(in)égalité, d'égaliberté en débat actuellement dans les mouvements sociaux et aussi dans d'autres États (exemple, la Turquie, la Chine). L'aporie de l'État, l'énigme d'un État fédéral serait-il une énigme qui ne parvient pas à devenir un embarras pour la philosophie politique, la théorie politique, notamment en France et en Turquie, en Chine sous une autre forme encore?

Un autre déplacement en ce début de XXI° siècle, après les révolutions libérales, après le désastre qui a vu émerger le « droit d'avoir des droits » d'Arendt, est proposé pour aborder l'homme concret (plus le « sujet ») par une autre voie de recherche qui cherche à s'éloigner de l'homme, des droits, du sujet « abstraits » pour penser la liberté, l'égalité, la « vie humaine » à partir de « style de vie en complète rupture avec une organisation sociale qui a économisé l'homme, le condamnant à la violence, à l'ennui et à l'absurdité d'une existence précaire ». L'attention à la sauvegarde de la vie, devient « style de vie ». L'auteur⁶¹ propose la création de la « Déclaration des droits de l'être Humain » comme progrès de la conscience et de l'émergence d'une civilisation où, pour la première fois dans l'histoire chacun va tenter de créer sa propre destinée en recréant le monde. La reprise de la question du « genre humain » rejoint des énigmes formulées sur l'autonomie, la démocratie, les liens entre Humains et Nature.

NOTES

- Journal de philosophie panécastique, t. V, 1838, p. 265 (cité par J. Rancière, 1987, 124).
- 2 Rancière Jacques, Le maître ignorant. Cinq leçons sur l'émancipation intellectuelle, Paris, Fayard, 1987, p. 124.
- 3 Césaire Aimé, Discours sur le colonialisme, Dakar, Présence africaine, 1955, p. 13.
- 4 On retrouve, à certaines occasions, dans certains milieux, à certains moments de conflits, une résistance à prononcer les mots de capitalisme, lutte des classes, etc. qui ne peut s'expliquer par une simple généalogie critique du concept.
- 5 Voir Ajari Norman, La dignité ou la mort, Paris, La Découverte-Les empêcheurs de penser en rond, Paris, 2019.
 - 6 Hayat Samuel, « Reconstruire l'égalité », Critique, no. 802, 2014.
- 7 Le terme « sororité » est un nom commun féminin provenant du terme latin soror, qui signifie sœur ou cousine. Ce terme a d'abord été utilisé (années 1970) par les féministes afin de faire entrer dans le langage commun l'équivalent féminin de « fraternité». Le terme anglais sisterhood avait déjà été fabriqué par les mouvements féministes américains en réaction au terme brotherhood (fraternité). Ce terme exprime alors l'expression de la solidarité entre femmes. La sororité désigne les liens entre les femmes qui se sentent des affinités, ont un vécu partagé de leur même condition féminine et au statut social qui y est alors lié. « Liberté, égalité, sororité » a déclaré Ségolène Royen le 8 mars 2007.

Klara Zetkin parlait de *sororité* dans une lettre envoyée au Conseil international des femmes des organisations de travailleurs et de socialistes pour appeler à la solidarité devant les souffrances de la guerre. Cela est rappelé par Dorothée Elmiger, dans un texte en allemand, à paraître en allemand, français, italien en mars 2019 sous le titre: *Helvétique équilibre*.

- 8 Voir à ce propos un petit livre remarquable, Lochak Danièle, *Les droits de l'homme*, Paris, La Découverte, 2018 (2002).
- 9 Je m'en tiens ici à des principes et à des discours sur ces principes présents ou non dans le droit international et les droits internes, sans analyse des outils (chartes, traités, déclarations, pactes conventions) des structures, des institutions (Commission puis Conseil, Haut Commissariat permanent des Droits de l'homme), des organes internationaux d'application (examens périodiques UPU), rapporteurs spéciaux, expertises de l'ONU autour des droits de l'homme et de l'évaluation des conflits, innovations depuis la Déclaration de 1948 (DIH, droit de la guerre, du développement, conventions sur le génocide, le statut des réfugiés, la discrimination raciale, les droits des femmes, la torture, le droit des enfants, des travailleurs migrants, etc.) de leurs applications et effectivité. Voir par exemple, Lahlou Mehdi, Zouiten Mounir, Migration, Droits de l'homme et Développement, Université de Rabat, 2010.
- 10 La notion de dignité en tant que « valeur de la personne humaine », avec le souci de « préserver les générations futures de la guerre » apparaît notamment dans la Charte de l'ONU de San Francisco de juin 1945.
 - 11 Balibar Étienne, La proposition de l'égaliberté, Paris, PUF-Actuel Marx, 2010.

- 12 On ne peut qu'être frappé d'un tel usage dans les travaux sur la violence « extrême » au Kurdistan ture, à la guerre en Syrie, en Tchétchénie, en Afghanistan...
- 13 Entre les fondateurs de la Charte universelle des droits de l'homme et la Russie en 1948.
- 14 Lire le bilan critique du Secrétaire général d'Amnesty International, Monde diplomatique, décembre 2018.
- 15 Naidoo Kumi, « Pas de liberté sans égalité », Le Monde diplomatique, décembre 2018.
- 16 Les lieux d'énonciation et la liste, le contenu des revendications diffère selon qu'on fait partie des gilets jaunes en France ou alors des paysans sans terre du Brésil ou alors des habitants des bidonvilles en Argentine ou en Colombie.
- 17 Parmi une abondante littérature, voir par exemple, Ducommun Michel, Un manifeste écosocialiste, Genève, septembre 2018.
- 18 Garant de la liberté individuelle, stipulant l'interdiction de la détention arbitraire et imposant la présentation du « corps » du prisonnier devant un juge. Il est significatif qu'il réapparaît dans les politiques migratoires, du droit d'asile, des féminicides, des disparitions...
- 19 Voir notamment, Brisset Claire, « Un long cheminement vers la dignité », Le Monde diplomatique, décembre 2018 (70° anniversaire de la Déclaration universelle des droits de l'homme).
- 20 Voir notamment Savidan Patrick (dir.), Dictionnaire des inégalités et de la justice sociale, Paris, PUF, 2018.
- 21 Notons certains conflits ayant occasionné des abstentions lors de la signature: égalité des races (Afrique du sud), égalité des hommes et des femmes (Arabie saoudite), primauté des droits économiques et sociaux sur les droits politiques (Russie).
- 22 « Nous tenons pour évidentes pour elles-mêmes les vérités suivantes: tous les hommes sont créés égaux; ils sont doués par le Créateur de certains droits inaliénables; parmi ces droits se trouvent la vie, la liberté et la recherche du bonheur. Les gouvernements sont établis parmi les hommes pour garantir ces droits, et leur juste pouvoir émane du consentement des gouvernés. Toutes les fois qu'une forme de gouvernement devient destructive de ce but, le peuple a le droit de la changer ou de l'abolir et d'établir un nouveau gouvernement, en le fondant sur les principes et en l'organisant en la forme qui lui paraîtront les plus propres à lui donner la sûreté et le bonheur. », Déclaration d'indépendance des États-Unis, 4.7. 1776.
- Dans une perspective critique « d'universalisation » de l'État-(nation) et de la notion de « peuple », de souveraineté, du droit de rébellion, etc. dans un souci de mémoire historique, voir, Bill of Rights, 1689; Déclaration des droits de l'État de Virginie, 1776; en regard direct de Déclaration française de 1789, Déclaration des droits de la femme et de la citoyenne, rédigée par Olympe de Gouges, du 5.9.1791 où apparaissent les mêmes principes dont la liberté et l'égalité et son célèbre article X (La femme a le droit de monter sur l'échafaud, elle a aussi le droit de monter à la Tribune) Paris, Mille et une nuits, 2003, (ISBN 978-2-84205-746-6). En élargissant les références non dans la fondation mais dans un récit d'invention... de la démocratie athénienne, on pourrait s'arrêter pour le Ve siècle grees à l'horizon funèbre de Périclès (période de la première année de guerre du Péloponnèse mars 431-février 430 av. J.-C.). Voir Thucydide, Œuvres

complètes, Livre II, chap. I, Paris, Gallimard, La Pléiade, p. 809-818 (oraison funèbre de Périclès).

- 24 Voir notamment, Sands Philippe, Retour à Lemberg, Paris, Albin Michel, 2017, Raphaël Lemkin et Hersch Lauterpacht, juristes, inventent les notions de crime contre l'humanité et de génocide.
- 25 ONU, Convention contre la torture et autres peines ou traitements cruels, inhumains ou dégradants, Genève, 1984 (1987, en vigueur).
- 26 ONU, Convention internationale pour la protection de toutes les personnes contre les disparitions forcées, 2006, Genève.
- 27 Caloz-Tschopp M. Cl, Pour défendre la Convention internationale sur la protection des droits de tous les travailleurs migrants et des membres de leur famille: refonder la politique et les droits. Conseil mondial des droits de l'homme, ONU/BIT, site HCDH, ONU, Genève (2008b). http://www2.ohchr.org/english/bodies/cmw/roundtable.htm
 - 28 Le texte fondateur de 1789 a été suivi de la Déclaration de 1793.
- 29 Dans la longue lignée des textes en France et au niveau international, soulignons que la Déclaration universelle des droits de l'homme a été adoptée par l'Assemblée générale des Nations Unis à Paris le 10.12.1948. Elle n'a pas d'effet contraignant; elle a été est suivie de Conventions internationales (dans divers continents dont en Europe, la CEDH).
 - 30 Déclaration des Droits de l'Homme et du Citoven, 1789, article 1er.
- 31 En Suisse, après l'imposition par les armes d'une constitution par un conquérant Napoléon en 1798, puis après une guerre civile (Sonderbund) trois constitutions fédérales se succèdent en 1848, 1872 et 1999. Le texte fondateur de 1848 contient 110 articles. C'est à la fois un texte d'indépendance vis-à-vis de toute « puissance étrangère » et l'organisation d'un peuple souverain en 22 cantons avec leur propre constitution dans un État confédéral autour de principes: l'indépendance, l'ordre et la tranquillité, la liberté et le droit à la prospérité commune, de l'égalité mais sans référence au droit naturel.
 - 32 Fauré Christine, Ce que déclarer veut dire, Paris, Les Belles Lettres, 2011.
 - 33 Arendt Hannah, L'impérialisme, Paris, Points-essais, 1972, p. 292. OT II.
- 34 Arendt est embarrassée par la notion « d'égalité », je ne peux m'y arrêter ici, mais une approche critique de son *Essai sur la révolution*, Paris éd. Gallimard, 1963, où elle compare les révolutions américaine et française apporte des éléments d'analyse.
- 35 La lettre à Jaspers d'Arendt à Jaspers du 4 mars 1951 (lettre 109 dans leur correspondance), est reprise par l'édition de *Qu'est-ce que la politique*? (148-149).
 - 36 Deleuze Gilles, Guattari Felix, Mille plateaux, Paris, Minuit, 1980.
- 37 Je remercie Engin Sustam qui m'a rendue attentive à ce point. Voir Sustam Engin, « La mémoire d'un intellectuel exilé: dire la vérité face à la souveraineté nécropolitique et être chercheur en exil », Caloz-Tschopp M. Cl, Wagner V., Vers le desexil. Démarches, questions, savoirs, Paris, L'Harmattan, 2019; Art et subalternité kurde. L'émergence d'un espace de production subjective et créative entre violence et résistance en Turquie, Paris, L'Harmattan, 2016.
- 38 « Regardez encore. Ceci est la mer. Le mouvement gigantesque et continu, une sorte d'en-avant furieux et effréné des masses, des souffles, des bruits, un tas de montagnes en fuite, ayant l'écume pour neige, une inépuisable colère des nuées contre les vagues et des vagues contre les rochers, une poussée horrible de l'ombre contre l'ombre, un cloaque de baves, un râle sans fin: Autans, Föhns, Borées, Aquilons, bourrasques,

grains, rafales, tourmentes, raz de marée, coups d'équinoxes, barres, mascarets, ressacs, flux et reflux; agitation à jamais, le bouleversement infini; un dragon est noué autour du globe, et souffle et hurle; le tumulte s'est fait monstre; voilà la mer », Victor Hugo, Philosophie.

- 39 Guattari Félix, Lignes de fuite. Pour un autre monde des possibles, Paris, L'Aube, 2011.
 - 40 La Mésentente, p. 119.
 - 41 Rancière Jacques, La méthode de l'égalité, Paris, Bayard, 2012.
 - 42 Rancière Jacques, La leçon d'Althusser, Paris, Idées-Gallimard, 1974
 - 43 Rancière Jacques, La nuit des prolétaires, Paris, Pluriel, 1981.
 - 44 Rancière Jacques, La Mésentente. Politique et Philosophie, Paris, Galilée, 1995
- 45 Voir à ce propos, Castoriadis Cornelius, Sur Le politique de Platon, Paris, Seuil, 1999
- 46 Arendt Hannah, Condition de l'homme moderne. Prologue, Paris, Calmann-Lévy, 1983, p 38.
- 47 Amiel Anne, « Expérience et conceptualisation (Hannah Arendt). Comment se pensent les révolutions? Comment les penser? », Vers le desexil. Démarches, questions, savoirs. Le desexil en jeu. Une expérience d'Université libre, Paris, L'Harmattan, 2019.
- 48 Rancière Jacques, « Egalité », Les notions philosophiques, vol. I, Encyclopédie philosophique universelle, Paris, PUF, 1990, p. 757-459.
 - 49 Caloz-Tschopp Marie-Claire, Les sans-État, exilés de la politique.
- 50 On entend la critique de Rancière de la notion classique d'espace public (Habermas).
- 51 Balibar Étienne, « « Droits de l'homme » et « droits du citoyen ». La dialectique moderne de l'égalité », *Les frontières de la démocratie*, Paris, La Découverte, 1992, pp. 124-150
- 52 Balibar Étienne, « La proposition de l'égaliberté » (première partie), in La proposition de l'égaliberté, Paris, Actuel Marx/PUF, 2010, pp. 68 et suiv.
- 53 Balibar Étienne, Des Universels, Paris, Galilée, 2016, p. 141. Il écrit aussi : « c'est dans ce contexte que la profonde réflexion de Hannah Arendt sur « le droit d'avoir des droits » prend tout son sens ».
- 54 Il n'est pas dans mon intention de parcourir les débats de Balibar avec J.-L. Nancy, M. Gauchet, G. Gauthier, etc..
- 55 Mezzadra Sandro, « Capitalisme, migrations et luttes sociales », Multitude no. 19, 2004.
- 56 Ilaria Possenti pose la question: « l'égaliberté » de Balibar suffit-elle? On peut répondre brièvement que l'égaliberté s'inscrit dans les débats entre les révolutions libérales et le mouvement ouvrier que l'on repère bien dans la construction de la Charte sur les droits de l'homme de l'ONU. Les travaux sur les droits de l'homme se sont étendus aux rapports « nord-sud » (développement), aux rapports de classe/sexe/race (place des femmes et des enfants), aux formes modernes de violence guerrières (génocides, tortures, armes), aux limites de la planète (climat, ressources, etc.). Je remercie llaria Possenti pour sa remarque qui ouvre un champ immense à la philosophie pour actualiser les catégories, outils de recherches revisitées.

- 57 Dont une partie a été éditée. Amiel Anne, *La non philosophie de Hannah Arendt.* Révolution et jugement, Paris, PUF, 2001.
- 58 Voir par exemple, « La figure de Montesquieu dans le débat constitutionnel américain », Revue de métaphysique et de morale, no. 77, 2013. Accessible sur le site de CAIRN.
- 59 Amiel Anne, Le Fédéraliste. À propos de Alexander Hamilton, John Jay, Madison James, Paris, Classiques Garnier 2013. C'est une nouvelle traduction de The Federalist and the New Constitution (1788).
- 60 En y étant certes sensible depuis la forme d'État fédéral, cantonal, communal en Suisse depuis 1848 et 1872 et son régime de démocratie parlementaire et semi-directe.
- 61 Vaneigem Raoul, Déclaration des droits de l'être humain. De la souveraineté de la vie comme dépassement des droits de l'homme, Paris, Le cherche midi, 2001. L'internationale situationniste devient le projet d'une internationale du genre humain.



6. ENTRE ÉGAUX LIBRES : SOLIDARITÉ, SONORITÉ/FRATERNITÉ, HOSPITALITÉ

« Si vous avez le droit de diviser le monde entre italien.e.s et étranger. ère. s, alors je dirai que je n'ai plus de Patrie et je réclame le droit de diviser le monde entre déshérité.e.s et opprimé.e.s d'un côté, privilégiés et oppresseurs de l'autre. Les un.e.s sont ma patrie, les autres mes étrangers ».

Mammo Lucano, maire de Riace, Calabre, 19651.

Résumé: en commençant le parcours de principes pratiques depuis le principe de solidarité, en suivant le fil de principes avec la sororité/fraternité et l'hospitalité en échos aux faits, est mis en exergue un schème énonciateur de l'ordre du plus général à partir de l'ancrage pratique de la matrice de la liberté politique de se mouvoir. Ce chapitre commence par suivre le chemin de la solidarité vers l'hospitalité en situant ensuite l'hospitalité comme valeur d'anthropologie politique. L'occasion de s'arrêter à une relecture d'un petit texte de Kant sur la paix perpétuelle. Elle permet de dégager des apories de son universalisation, l'implication par exemple d'une approche de l'hospitalité sur la propriété « commune » de la terre, le lien entre la loi, le droit et la justice avec Derrida, pour déplacer l'aporie en énigmes qui nous sont transmises.

Introduction

Les notions, Les principes de solidarité, de sororité/fraternité, d'hospitalité sont appelés à devenir pratiques par les luttes où ils sont souvent pensés séparément, certains, certaines étant inclus dans une pensée exclusive d'État appropriée dans les politiques étrangères (hospitalité) d'autres partielles basée sur l'État social, (solidarité), et d'autres (fraternité) acquise par des révolutions où les questions de sexe/genre sont oubliées, et aujourd'hui par des luttes des mouvements sociaux, des contre-pouvoirs où ils se mêlent étrangement. Ce qui conduit à noter les contradictions entre une pensée d'État-nation et une pensée de « société civile », des mouvements sociaux, à des ambivalences, à des ambiguïtés et aussi à des apories quant à la puissance de ces principes pratiques, leur indivisibilité, leur réversibilité et leur réciprocité². L'aporie se manifestant par l'ambivalence, les contradictions entre une pensée d'État et une pensée de l'(in)égalité et de l'autonomie des sans-État est bien présente.

1. DE LA SOLIDARITÉ COMME « ZONE À DÉFENDRE »... À L'HOSPITALITÉ

Le choix du point de départ dans la solidarité comme « zone à défendre », exprime l'ancrage de toute politique d'hospitalité dans les pratiques du bas qui en fait construisent l'hospitalité dans son ampleur et sa complexité en lien avec la guerre et la paix. Ce qui est appelé par des États, le « délit de solidarité » ³ nous apprend que l'hospitalité n'est pas réductible à une politique d'État. Cela d'autant plus que depuis Hobbes, la contradiction entre violence d'État, intérêt d'État et hospitalité est une donnée de la politique que Kant a exploré plus avant. L'accent ensuite sur la sororité/fratemité montre qu'on ne se trouve pas sur un terrain patriarcal, que le pouvoir du patriarche État a été pris par les frères et qu'on est amené à se demander où sont les sœurs, alors que les femmes sont très présentes dans les pratiques de solidarité et d'hospitalité.

Solidarité, sororité⁴/fraternité, hospitalité: un schème d'ancrage politique

Ces principes sont étroitement liés, tout en étant articulés au châssis, (droit d'avoir des droits) et à la matrice, au principe des principes, de la liberté politique de se mouvoir qui est un ancrage, et par un schème énonciateur qui la renforce. Notons d'emblée leur trait commun : dans l'État, les

droits de l'État, ces principes sont négatifs. Ils n'existent dans la politique qu'en étant inventés, pratiqués dans des luttes.

Penser la solidarité dans la spécificité, l'originalité, l'histoire de cas spécifiques⁵ par exemple de la marche mondiale des femmes née au Québec en 2000 qui « réinvente le féminisme » et déclare, « tant que les femmes ne seront pas libres, nous marcherons », il y a bien d'autres exemples de solidarité dans d'autres mouvements sociaux, qui pensent ensemble la solidarité⁶, la sororité⁷/fraternité⁸, et l'hospitalité, en leur accordant une double mesure commune – le fait d'être incommensurables, le fait de se créer entre égaux libres - c'est refuser l'État séparé, clivé, la hiérarchie, la division entre la justice et la « justice sociale » 9, le « social » et la politique, le privé et le public, entre politique intérieure « nationale » et politique « internationale » ou plutôt transnationale, transpolitique. C'est refuser d'opposer les « étrangers » et les « nationaux », le « nord » au « sud », les genres, les classes, les sexes, les « races », tout en reconnaissant leur spécificité. C'est refuser de s'en tenir à une pensée d'État et d'État-(nations), confondant la responsabilité et la sécurité avec des mesures autoritaires et sécuritaires, en se passant « la patate chaude » de la prise en charge des exilés dans l'Union européenne10 pour ne pas assumer la responsabilité d'accueillir une infime partie d'entre eux en recherche de protection¹¹. Ou c'est encore refuser que s'installe une confusion entre la force et la puissance d'agir citoyenne, la force – la guerre – étant déniée dans des contextes coloniaux, impérialistes. Les « guerres » en RDC (affaire Lumumba) au Moyen-Orient, en Algérie, Tchétchénie, Colombie, Syrie, Yémen, etc. en sont autant d'exemples concrets dans l'histoire récente.

Ce vocabulaire énonciatif qui s'égraine dans des pratiques prend des couleurs, des sons différents dès lors qu'il est prononcé en Europe dans la défense des exilés, ou alors en Argentine, en Colombie, au Honduras, au Bangladesh, au Tibet, au Yémen, en Afrique, dans la défense des disparus ou au Mexique en dénonçant le *féminicide*, ou encore dans la défense de la destruction de la nature par des transnationales (ex. forêts brésiliennes) en dénonçant un écocide.

Trois « crises » qui se conjuguent, la « crise écologique », la « crise » du système d'États westphaliens et la crise de l'État « social » indiquent les limites de la souveraineté, les tensions entre territorialisation et déterritoria-

lisation, une transformation des rapports entre la politique et l'obéissance, la soumission à l'État et l'émergence de nouvelles formes d'auto-organisation, d'autonomie et de subjectivations politiques. Il est des moments historiques où l'évidence d'une pensée d'État impliquant la soumission, l'autoritarisme, la déresponsabilisation, son poids sur la liberté, l'égalité réduit à « l'égalitarisme », montre ses limites. Le désir d'autonomie devient mesurable. Il implique l'insurrection.

Ce n'est pas le moindre des paradoxes qu'en s'appuyant sur la souveraineté étatique et territoriale, Les États imposent des mesures écologiques¹² en faisant payer aux plus pauvres les effets boomerang du capitalisme et s'approprient en les détournant des notions fraternité (France), de solidarité, d'hospitalité circulant dans les sociétés. Alors que le peuple multiple des exilés prolétaires, un peuple hétérogène, en action, en devenir, réinvente des pratiques politiques en se réappropriant « à la base » ces principes actifs avec une volonté de changement, à la fois transnationale et translocale.

En instaurant le « délit de solidarité » qui met en cause « le droit de porter son aide à quelqu'un » (mot d'un des condamnés de Besançon), les États concernés vident la notion de solidarité très riche (entre individus, classes, genre, « race », régions, domaines, générations, etc.) de son sens, délégitime les actes de réappropriation de la sororité/fraternité/solidarité/ l'hospitalité.

Un exemple limité permet d'entrevoir certains enjeux. Le slogan: « la solidarité est une *zone* à défendre » indique, par exemple, que la territorialisation de la souveraineté étatique est remise en cause par des actions de solidarité « d'en bas » aux frontières des États-nations. Fait intéressant. La solidarité est traduite dans l'espace d'une « zone à défendre » par des actions demandant l'ouverture des frontières pour pratiquer concrètement la solidarité.



Photo CIMADE, 2019.

Ces trois notions sont des principes transpolitiques émergeant en actes et en création continuelle par des luttes hétérogènes. Des « contre-pouvoirs » dans les mouvements sociaux énoncent aussi la référence à des alternatives, au commun, au socialisme, au communisme pour expliquer l'horizon de leurs actions. Ces faits méritent d'être observés, considérés par les recherches sur de nouvelles bases.

Je postule que ces trois principes pratiques ne sont ni humanitaires, ni sociaux, ni appropriables par des pouvoirs autoritaires quels qu'ils soient. Ils sont politiques. Ces actions politiques insurrectionnelles sont appelées à devenir des principes pratiques instituants et constituants de la politique dans son ensemble et sa diversité, dans les rapports conflictuels avec l'État, en remettant en cause, non seulement les frontières physiques, mais les frontières théoriques derrière l'usage quadrillé des mots, des catégories du droit. Un déplacement critique, radical de la pensée d'État s'impose. Et cela d'autant plus que les États n'en garantissent ni l'énonciation, ni la protection, ni la traduction en droits effectifs ou très partiellement en étant forcés et contraints par des luttes. En clair elles concernent la création de savoirs, de pensées actives des devenirs de communautés politiques dans leur diversité planétaire incalculable et fragile.

La solidarité, n'est pas un principe que l'on trouve dans les constitutions des États. Quand il est reconnu par l'État, c'est sous une forme négative (délit de solidarité). Il apparaît sous certaines formes ambiguës contenant des effets pervers¹³ dans certains cas comme les droits constitutionnels (France), il renvoie exclusivement à l'individu, à l'État et à l'État social (pour ce qui est des solidarités et non de la solidarité)¹⁴. Ou alors il est souvent interprété en terme « d'impact négatif des inégalités » (sociales), « d'égalitarisme », « assurant la stabilité et la robustesse du système de solidarité », « d'héritage du capital social à transmettre aux générations futures », mais n'est-elle que cela? Dans les théories sur la justice sociale en cours de rénovation, vue depuis les travaux d'Arendt (sur la liberté politique), de Rancière et Balibar sur (sur l'(in)égalité et l'égaliberté), elle se situe dans la tradition, pour ce qui est de l'occident dans la Grèce ancienne, de Marx, des théories sur la liberté politique où elle est comprise en terme d'une des formes des antagonismes, de la lutte des classes.

La fraternité est un autre mot pour solidarité. Elle indique que la République des frères a remplacé le patriarcat inscrit dans les principes de l'État depuis la révolution française tout en laissant dans l'ombre, dans l'absence la sororité, hors du « peuple »; ce principe sera affirmé dans les luttes féministes plus tard dans l'histoire.

L'hospitalité n'est pas non plus un principe reconnu dans les constitutions et les droits. Elle renvoie, il est vrai, à une aporie de la politique internationale entre États-(nations) wesphaliens soumis à des logiques de pouvoir d'équilibres, d'intérêts et de polices sécuritaire incompatibles avec une politique de la paix durable. Ce mode de faire a connu cependant une exception en rapport avec l'asile: l'Allemagne après la deuxième guerre mondiale a reconnu le « principe subjectif à l'asile » et puis il a été supprimé de la constitution allemande. Les États ne considèrent pas l'hospitalité comme un principe constitutionnel, et ne l'inscrivent pas non plus dans les préambules des constitutions. La longue tradition de l'hospitalité en appelle à sortir d'une pensée westphalienne d'État (rapports diplomatiques, droit « international » encore enfermé dans la catégorie étatique du « national ») et à être pensé dans des cadres plus souples et sur d'autres bases.

Si l'hospitalité reste prisonnière de la pensée d'État et d'État-(nation), le lien entre l'hospitalité et le droit « international » reste une exclusivité des États. Le « droit d'avoir des droits », la liberté et l'(in)égalité, l'hospitalité, la solidarité et même la fraternité ne peuvent alors n'être que de l'ordre du négatif, en laissant les pleins pouvoirs au système d'États prisonnier de la « nation ».

Ces trois principes indivisibles et en rapport étroit – solidarité, sororité/fraternité, hospitalité –, y compris dans leurs liens à la liberté et l'(in)égalité politique, sont énoncés dans les luttes comme des principes politiques actifs, insurrectionnels, instituants et constituants de la politique par des « peuples » dans des espaces publics au sens où se définissent ces termes. Le lien entre la solidarité, la sororité/la fraternité, l'hospitalité, le droit d'avoir des droits, la liberté, l'(in)égalité ne peut-il être que négatif ou alors à quelles conditions ces principes pratiques peuvent-ils devenir instituants et constituants, inscrits dans les droits dans des espaces publics ouverts? En bref, ils ne peuvent le devenir quand ils sont insurrectionnels.

Dans les trois cas, les délits de solidarité réinterprétés en terme de fraternité par l'État français, d'hospitalité¹⁵, sont des sismographes de la frontière du pouvoir d'État, de la soumission du citoyen à l'État au risque de la sanction et le glissement de l'État dit « de droit », social, de contrôle, vers l'État sécuritaire. Les actions de réappropriation dans les pratiques de ces notions par les citoyens et les mouvements sociaux montrent une dynamique tournée vers le devenir.

Les exemples de désobéissance civique s'accumulent et la caractérisation des délits de solidarité se déversifient: passage illégal de la frontière (Cédric Herrou¹⁶, aide à l'entrée irrégulière en France de plus d'une vingtaine d'étrangers (Besançon); « trafic d'êtres humains » (Sarah Mardini, prison de Korydallos); encouragement de l'immigration illégale (Mimmo Lucano, Calabre); assistance, hébergement illégal (Norbert Valley, pasteur, canton de Neuchâtel); violation du droit d'entrée pour protéger un exilé afghan lourdement traumatisé (Anni Lanz, Bâle)¹⁷; bateaux solidaires en Méditerranée, etc. Ces accusations et ces condamnations, sont le fait d'États dont la légalité est douteuse, qui détournent le droit dont ils sont les garants, qui sont condamnés pour leur politique d'expulsion par la Commission Européennes des Droits de l'homme (CEDH) (Italie) et qui s'arment via Frontex pour la mise en œuvre des politiques d'expulsion vers la Lybie connue pour pratiquer l'esclavage, la torture, le viol, la disparition

des migrants. La solidarité, la fraternité deviennent une nécessité de protection.

Actuellement le délit de solidarité est pratiqué par certains États qui, par ailleurs, appliquent le dispositif Dublin; il est remis en cause en France au nom du principe de fraternité inventé dans la révolution de 1789, qui soulignons-le est « égalitaire » au sens de la communauté des « frères » (et non des sœurs), ce qui n'est pas forcément le cas du principe de solidarité « sociale », ambigu quand il est restreint aux politiques de l'État « social » dans les rapports de classe, avec les sanctions qui accompagnent les « bénéficiaires ». Les contradictions autour de la solidarité « sociale », l'État-nation excluant les « non nationaux » et dans les rapports de classe, de sexe, de race amène à la négativité et à l'aporie de la solidarité d'État et son renversement en « délit », alors qu'elle se redéfinit positivement dans les luttes.

L'hospitalité

« La mer et les déserts inhabitables divisent la surface de la terre, mais le vaisseau et le chameau, ce navire du désert, rétablissent la communication, et facilitent à l'espèce humaine l'exercice du droit qu'ils ont tous de profiter en commun de cette surface ».

Kant (1795)18.

Arrêtons-nous sur l'hospitalité qui a une longue histoire dans la mesure où elle définit depuis la modernité le rapport d'État à ses frontières et détermine le droit d'entrée¹⁹, le droit de séjour, le droit de résidence, le droit de travail, le droit à la formation, etc. Deux exemples actuels en montrent l'urgence. Le retrait, voire le refus des États européens à appliquer le dispositif de Dublin (renvoi des requérants d'asile vers le pays de premier accueil) est un exemple concret actuel d'une non pratique d'hospitalité en Europe²⁰, renversée dans le refus d'une telle pratique en hospitalité condamnée par le délit pénal de solidarité. Par ailleurs, l'intervention des militaires pour bloquer les exilés aux frontières entre le Mexique et les États-Unis suffit à montrer le vide d'hospitalité et un état de guerre autour de la construction de « murs » qui se banalise entre dans divers endroits en Europe, en Aus-

tralie, le Mexique et les États-Unis avec en cascade une banalisation de la guerre civile dans les pays de provenance des exilés.

À l'état actuel de l'organisation étatique des sociétés modernes, l'hospitalité n'est cependant pas inscrite comme un principe, un droit inaliénable de la politique faisant partie des articles des constitutions, des lois, des droits. L'hospitalité n'existe pas, en tant que principe positif dans le droit international et interne. Ni dans la charte des droits fondamentaux de 1948²¹. Elle pourrait devenir étatique et interétatique (ONU) pour autant que l'État en fasse un principe, traduit dans un droit de l'État de droit grâce à des luttes éthiques et politiques pour empêcher sa « liquidation » ²². La négativité appelle la positivité du droit emprisonné dans la force²³. Dans la perspective d'une philosophie, d'une transpolitique des droits, de la paix, l'absence de l'hospitalité est une grave lacune dans le droit étatique international et interne actuel.

À part de rares exceptions, l'hospitalité a pu être instaurée provisoirement comme une faveur, un privilège du chef de clan, de maison, du Prince ou alors comme une pratique de résistance dans des luttes soumises au délit de solidarité qui, notons-le, élargirait ainsi la notion de « désobéissance civile »²⁴ conçue comme une réforme de l'État de droit existant, dans le sens d'un conflit qui révèle le déplacement d'une réforme de l'État de droit vers un acte fondateur positif dès lors qu'il se réclame de « principes des principes » pour une transpolitique démocratique²⁵. Les exercices de pensée, d'analyse de cas actuels, sont alors appelés à déplacer, élargir, renouveler les catégories philosophiques existantes.

L'hospitalité a pu être une exception de la part de l'État ou un événement pour des mouvements sociaux pour combler une lacune du droit, mais sans devenir un principe juridique, un droit stable. Dans la situation actuelle, il n'est pas encore possible de penser l'hospitalité comme étant un principe, un droit constitutionnel, inscrit dans des lois, le droit. Tout au plus peut-elle être indiquée dans les préambules des constitutions et des droits. Vu ses liens à la paix (Kant), vu l'état du monde, cette anomalie demande à être radicalement examinée.

L'hospitalité, par son exigence d'universalité posée par Kant réfléchissant à la paix républicaine, au droit international et traduite au XXIe siècle en une universalité matérielle concrète à inventer suppose – avec d'autres principes, la liberté politique de se mouvoir, la solidarité, la fraternité, l'égalité dans les rapports d'échanges –, que l'hospitalité devienne un des principes d'une transpolitique.

À quelles conditions philosophiques et politiques, pouvons-nous penser, lutter pour que l'hospitalité politique soit un principe instituant et constituant ouvert, qu'il devienne par les luttes « un principe des principes » positif du droit « international »? Des difficultés majeures semblent nous indiquer des apories à deux niveaux. Énonçons-les brièvement.

Pour que l'hospitalité devienne une dynamique entre le droit à (des sujets aspirant à l'hospitalité) et le droit *de* (du pouvoir souverain sur l'hospitalité), cela suppose le dépassement d'au moins deux apories.

Tout d'abord, cela suppose, qu'à défaut d'un Dieu, d'un pouvoir autoritaire au-dessus des sociétés ayant le monopole de la légitimité de la force et de la souveraineté, il soit possible de refonder la politique sans fondement extra-social, en tant que création et construction *trans*politique entre les humains.

Ensuite, cela exige le dépassement d'une autre aporie, celles du système d'États-nations westphalien des alliances entre États qui limitent les droits au droit *de* l'État et du système d'États. La dialectique du droit est grippée quand l'État est organisé en système dominant d'États-nations, avec une souveraineté sur un territoire, sans espace, statut dans les structures d'État pour les contre-pouvoirs dans les structures des États²⁶. En d'autres termes la dialectique conflictuelle entre pouvoir instituant, constituant et pouvoir constitué, institué, permet seul la création et l'institution de l'hospitalité. Cela suppose aussi que d'autres *cadres* que celui de l'État, devenu État-nation, soient instituants/institués dans un processus toujours ouvert. On pense à des États-conseils, dans les régions, des villages, des villes²⁷ (pas seulement des métropoles) de la planète par exemple? Voilà, en bref, des interrogations que pose tout abord de l'hospitalité aujourd'hui. Nous verrons à quelle énigme l'imaginaire et la politique de l'hospitalité se confrontent.

Je me propose de me référer à la référence de Kant dans la mesure où l'hospitalité moderne est pensée au moment de transformations des États, de la tension entre guerre et paix, et de révolutions libérales. En quoi, la démonstration de Kant sur la condition d'hospitalité universelle ne nous

borne-t-il pas dans une condition universelle abstraite, sans traduction possible dans une solidarité, une fraternité transpolitique en universalisation concrète? Que nous révèlent des apories, des difficultés des contradictions repérables dans la pensée de la paix de Kant, dont l'une des trois conditions est l'hospitalité liée à la paix universelle? Quelle aporie relève Kant quand il réfléchit à la paix et à l'hospitalité au seuil d'une nouvelle guerre franco-allemande et juste avant la révolution française (1789) et aussi avant la révolution antiesclavagiste en Haïti (1791) dont Kant ne parle pas. Il n'a pas été écouté à son époque, ce qui suppose que les questions qu'il pose sont difficiles et conflictuelles. Quel est l'apport central de Kant et en quoi suppose-t-il un pas de plus pour passer d'une universalité abstraite à une universalité matérielle concrète de l'hospitalité?

Le mot hospitalité a une longue histoire dans la tradition des sociétés diverses de la planète mêlant accueil et hostilité déclarées et/ou refoulées avec les passages à l'acte terrifiants, le droit de tuer dans la violence guerrière légitimée qui va devenir « sans limite » comme le décrit le général Clausewitz observant Napoléon, une des expériences suscitant les passions humaines sur laquelle s'appuie encore le commerce des armes actuelles. Depuis les années 1980, l'hospitalité est en débat à cause des profondes transformations économiques, politiques, environnementales, de la guerre, des politiques d'immigration pour travailleurs migrants et des politiques du droit d'asile pour les réfugiés aux frontières de l'Europe. On suit la tragédie des bateaux, le hérissement de fils barbelés, de murs, de camps, de prisons, les images des caméras infra-rouge, les chasses aux fuyards et aussi les manques de mesures internationales et internes au niveau du contrôle des capitaux, des marchandises et aussi des pillages (ex. Amazonie) et le démantèlement du droit au travail planétarisé. Le long de parcours sinueux qui se déplacent au gré des politiques sécuritaires des États et de l'adaptation des passeurs au marché de l'humanitaire, des conflits à la frontière franco-italienne, entre la France qui expulse et l'Italie qui refuse le retour sur son sol de cas « Dublin » et aux États-Unis où des milliers d'honduréniens, de guatémaltèques, de salvadoréniens tentent de passer la frontière entre le Mexique et les États-Unis et s'affrontent non seulement aux douaniers mais aux militaires. Certaines publications parlent de « courage de l'hospitalité » impliquant de « secourir, accueillir, appartenir »²⁸, d'autres de « fin de l'hospitalité »²⁹, d'autres encore de luttes « contre la machine à expulser » en revendiquant la « liberté pour tous avec ou sans papiers »³⁰. Comment et depuis quelles références, en plus de Kant, et dans quel cadre penser l'hospitalité aujourd'hui?

L'hospitalité: valeur d'anthropologique politique

Il est possible de considérer l'hospitalité comme une valeur anthropologique de société dans des rapports de société entre individus, peuples. La plupart des textes de la tradition n'abordent pas le rôle de l'État, de sa souveraineté territoriale et de son contrôle des frontières, donc des étrangers et de tous les éléments qui perturbent la sécurité frontalière et la sécurité intérieure (opposants). En Suisse, les étrangers et les opposants sont contrôlés par le même Ministère « de Justice et Police ».

Les réflexions de Benveniste sur le vocabulaire des institutions indo-européennes³¹, sont significatives à ce propos et précieuses. En latin, écrit-il, « hôte » s'est dit hostis et hospes. À quoi renvoie ce composé dans l'histoire s'interroge Benveniste? Hostis renvoie au groupe familial, le mot hostis signifie « celle d'égalité par compensation » (don et contre don) dans des relations d'échange de clan à clan, auxquelles ont succédé des relations d'exclusion (xénos, étranger). Dès lors le latin se donne un nouveau nom de l'hôte: histi-pet, qui doit peut-être s'interpréter à partir d'un hosti abstrait « hospitalité », et signifier par conséquent, « celui qui personnifie éminemment l'hospitalité » (87). Le mot concerne des échanges (du commerce à l'accueil par mariage du groupe des Arya en Iran). Dans sa longue traversée approfondie des mots des sociétés sans s'attacher aux États, dans diverses cultures indo-européennes, Benveniste souligne que le terme hospitalité renvoie au même problème: « celui des institutions d'accueil et de réciprocité grâce auxquelles les hommes d'un peuple trouvent hospitalité chez un autre et les sociétés pratiquent alliance et échanges » (101). Il précise aussi avoir observé: « une relation profonde entre ces formes institutionnelles, et la récurrence des mêmes notions sous des dénominations parfois renouvelées » (101).

2. L'HOSPITALITÉ DE KANT

L'hospitalité: condition politique du droit cosmopolite international (Kant)

« Si les individus et les peuples sont généralement hospitaliers, rarement le sont les États et les nations ». René Schérer, *Zeus hospitalier*; Paris, Armand Colin, 1993, p. 56.

Quand il réfléchit à la paix et au droit international qu'il appelle « cosmopolite », Kant pose une rupture entre la philanthropie et la politique. L'hospitalité n'est pas un rapport d'amitié (philia), c'est un rapport politique articulé aux échanges marchands qui exigent la régulation de la guerre par le droit dans les pays et au niveau planétaire. Son apport principal est d'avoir situé l'hospitalité comme une question politique, publique à la base du droit international et de ne pas l'avoir laissée au domaine, privé, subjectif ou à des sphères antipolitiques. L'opposition ne permet cependant pas d'interroger la place de la subjectivation dans les engagements et son articulation à la souveraineté d'État. Nouer des liens entre la liberté politique de se mouvoir à la base de la généralité de la politique et les droits et l'hospitalité est ainsi posée.

La réflexion d'un philosophe allemand des Lumières plaçant la réflexion philosophique et le droit « cosmopolitique » international, travaillant dans une Allemagne encore non constituée comme État-nation unifié, sous le joug du Prince de Prusse antirépublicain, qui, avec toute la noblesse européenne craint la révolution française³². Kant, vivant en Allemagne, rêve de révolution républicaine et il est préoccupé par la paix et la guerre entre la Prusse et la France en 1795 (guerre qui aboutira aux guerres napoléoniennes), quatre ans avec la prise de la Bastille par le « peuple » français.

Le texte sur la paix³³ dans lequel la courte partie sur l'hospitalité³⁴ est enchâssée a une structure complexe (préliminaires, commentaires, apports de faits de l'époque et notes, suppléments, article secret). La prudence dans les énoncés et la liste des arguments sont dignes d'un diplomate de droit international de haut vol. On voit Kant, presque au seuil de sa vie, se débattre

pour tenter de trouver des idées, des faits, des arguments pour convaincre d'une part la noblesse allemande et d'autre part des futurs révolutionnaires en France.

L'enjeu ici, n'est pas de faire une analyse technique approfondie et détaillée du texte mais de saisir une nouveauté qui émerge, les apories, les contradictions et les énigmes qu'il contient, qui nous accompagnent encore aujourd'hui en étant plus complexes.

Pour Kant, philosophe républicain, l'hospitalité n'est pas de la philanthropie (privée), c'est une des « conditions » politiques (publique) d'une « paix universelle ». Il place la question de l'hospitalité, non au niveau de son usage « philanthropique » par les individus, les peuples, les sociétés, mais dans le droit international « cosmopolitique » public des États. Nous ne sommes plus sur le terrain des bons sentiments ou de l'hostilité des individus, mais sur un terrain politique et étatique dont Kant désire que la guerre soit repensée par la raison et qu'il change et dont il se propose d'inclure dans une réflexion sur les conditions de la paix, alors que l'Europe est encore et toujours au bord de la guerre. Ce clivage sera maintes fois remis en cause par des voix aussi diverses que les débats féministes, le droit des peuples, les approches communitaristes, la philosophie politique des passions intégrant celles-ci dans une refonte de subjectivation pour qu'elle soit en bonne place dans les interrogations sur la politique.

L'hospitalité est un des trois articles d'un projet « pour une paix perpétuelle » de 49 pages (334-383), dont trois pages (350-353) concernent l'hospitalité. On se demande d'emblée pour quelles raisons Kant se limite aux trois articles, mais on comprend qu'il s'attaque au régime (République), au cadre politique (État) et à une valeur de cohésion – Hospitalité – qui peut éloigner la guerre, tout en laissant en suspens d'autres conditions qui depuis lors font partie des débats sur la paix et la guerre. Il suffit de mettre en rapport la Charte des droits de l'homme (DH), les textes du droit international humanitaire (DIH) et le projet de paix perpétuelle de Kant, pour mesurer les avancées dans l'inventaire des conditions, des blocages, des contradictions, des apories dans les débats, en bref, les mesures pour contenir les guerres entre 1795 et aujourd'hui. Kant se trouve à une étape (1795) de la globalisation planétaire moderne où il interroge les conquêtes, les guerres, la colonisation. Lorsque nous pensons à la guerre et à la paix,

nous nous trouvons à une autre étape de la globalisation avec des limites qui ont changé de nature, de complexité, de gravité. Comment la pratique de l'hospitalité peut-elle aujourd'hui intégrer le saut entre la modernité, l'émergence d'une planète entièrement « découverte », le capitalisme industriel émergeant à l'époque et aujourd'hui?

Le cadre général de la réflexion de Kant est la question de la « paix perpétuelle », son souci est que les États s'éloignent des guerres des Princes par le droit et la raison envisagée par Kant pour « un peuple de démons ». Trois articles « définitifs » composent le projet de paix perpétuelle. Kant les situe en rapport au type de régime politique, au type d'État et à une et unique « condition », celle de l'hospitalité universelle », dont le statut de « droit » émerge philosophiquement sans être explicité politiquement:

- (1) « La constitution civile de chaque État doit être républicaine ». C'est un pacte républicain (avec la liberté qui convient à tous les membres d'une société en qualité d'hommes); ° avec la soumission de tous à une législation commune, comme sujets; ° avec droit d'égalité, qu'ils ont tous comme membres de l'État (342);
- (2) « Il faut que le droit public soit fondé sur une fédération d'États libres », la guerre étant le fait de « sauvages », c'est « une dégradation animale l'humanité »; les « peuples civilisés » ont besoin d'abandonner « la liberté anarchique des sauvages pour se soumettre à des lois coercitives et former un État de nations (civitas gentium) qui embrasse insensiblement tous les peuples de la terre » (349);
- (3) « Le droit cosmopolite doit se borner aux conditions d'une hospitalité universelle ». Le spectre de l'hospitalité est la guerre de « sauvages », l'horizon est celui de la construction d'un universel de la paix basé sur les échanges et le commerce, dont les gardiens sont la Fédération d'États-nations républicains soumis à un « droit cosmopolitique » auquel s'articule le droit civil. Kant accompagne son projet d'une critique de la colonisation.

L'hospitalité, le régime républicain, le cadre étatique

L'hospitalité se situe dans une réflexion sur le pays (une des trois conditions), dans le cadre d'un État républicain et d'un État, qui est un État fédératif des « nations ». À ce niveau, on peut saluer le refus de Kant d'un État absolutiste et son choix d'un État fédéral, tout en constatant que sa référence à un critère constitutif de l'État et de la souveraineté (thème qu'il n'aborde pas explicitement) est la « nation ». Le terme de sujet-citoyen en action et en devenir est donc lié à ce critère exclusif pour toutes sortes de catégories de populations (minorités, peuples, individus non nationaux comme les apatrides, etc.) et on comprend que Kant utilise dans son texte de terme « d'étranger » en le qualifiant de « celui qui arrive ». Il s'inscrit dans cette aporie de la structure et de la composition de l'État et il ne nous donne pas d'éléments pour dépasser la souveraineté hiérarchique et exclusive de l'État et l'énigme complexe de la limite exclusive de l'État-nation.

Sans nous y attarder, signalons que l'État républicain décrit par Kant dans son texte sur la « paix perpétuelle », est gardien de la souveraineté territoriale et donc de l'hospitalité qui en est un élément à la base du droit « cosmopolitique » et du droit civil (*Staatrecht*) des États. Quant à la souveraineté en lien au droit international, un exemple en matière de droit à la fois international et intérieur peut illustrer une difficulté et qui introduit une aporie; elle peut être dépassée dans le cadre d'un régime républicain et fait l'état d'un débat constant dans la démocratie depuis la Grèce ancienne (place fluctuante des étrangers, des femmes, de la guerre) comme l'a souligné Nicole Loraux³⁵.

Cette aporie peut être illustrée concrètement dans un thème du droit international, par la différence entre l'asile et le droit d'asile concernant la protection de la vie et de la liberté dans un lieu, territoire. Il existe un droit « subjectif » à l'asile, qui a été inscrit, par exemple, dans la constitution allemande, brièvement au sortir de la deuxième guerre monde et un droit « objectif » de l'État à octroyer ou à refuser l'asile (motifs énoncés dans les lois). Pour Kant, il existe un socle de l'hospitalité incombant à la souveraineté de l'État, il n'existe pas un socle à l'hospitalité qui soit un droit subjectif (individus, minorités, groupes, peuples...). Ce point est aggravé par le fait que l'État républicain de Kant et un État-nation et que les alliances

au niveau international ont lieu entre États-nations sans contre-pouvoirs ou même sans pouvoirs alternatif aux États.

L'hospitalité politique de Kant

La première distinction entre le privé et le public apportée par Kant est fondamentale pour saisir ce qu'il entend par le terme hospitalité. Le conflit qu'il dépasse entre le privé et le public concerne le passage de la féodalité à la modernité républicaine, sans pour autant qu'il remette en cause la place des femmes dans le changement. Kant passe d'une pensée de la famille patriarcale, du clan à une pensée de la politique étatique moderne. On comprend la rupture en le lisant dans son contexte historique, quand il désire la sortie de la féodalité de Princes « sauvages » qui font des guerres de conquête dévastatrices et pratiquent la colonisation sans limites. Cela n'est plus possible dans un monde où les échanges deviennent une condition de coexistence dans la planète qui se mondialise. Cela suppose, écrit-il le passage de l'état de nature, à la politique et à la raison. Kant s'empare d'une valeur privée, propriété des maîtres patriarcaux dans la famille, les clans, des Princes, des Églises, pour la déplacer et en faire une borne, une condition politique, un instrument de la paix dans l'espace public républicain.

L'hospitalité, pour Kant n'est pas de l'amitié ou de l'amour, de la philanthropie privée, c'est une borne, une condition publique et politique. Le souverain républicain, grâce à la révolution libérale des Lumières qui n'aura pas lieu partout en Europe³6, remplace le pouvoir absolu, « sauvage » des Princes par celui des États de droit républicains souverains basés sur le droit et la raison. Le peuple n'est souverain – ne peut défendre l'hospitalité – que dans la mesure où il délègue son droit de souveraineté à l'État républicain. Il est frappant encore dans le droit actuel de constater que l'hospitalité est située dans le droit des États et souvent dans les Départements liés aux questions de sécurité. Impossible de pratiquer l'hospitalité privée, l'asile privé³7, à moins de s'insurger contre l'État dès lors que l'État de droit républicain ne respecte pas la condition d'hospitalité à la base de la paix, précise Kant, sans théoriser l'insurrection (point qu'il craint dans la révolution française). L'hospitalité obéit à des caractéristiques, des conditions précises.

Quelle philosophie politique?

Au niveau de la philosophie et de la politique, l'hospitalité est un déplacement, au sens où elle déplace la politique de l'état de nature, d'une philosophie de l'essence s'appuyant sur un pouvoir absolu (Dieu, Princes), à une philosophie des échanges, des relations cadrées par un État républicain devenant souverain de fait sur un territoire, sans pour autant que Kant bascule dans une philosophie du contrat, ni dans une souveraineté partagée entre État et Peuple. L'enjeu de la modernité où se situe Kant, est que la libre-circulation et l'échange entre les peuples soit codifié par le droit cosmopolitique des États. L'étrangeté ici, est que l'hospitalité est conçue par Kant, comme une « borne », une « condition » et puis comme un « droit », terme qu'il avance philosophiquement quand il argumente sur les limites de la planète, mais pas politiquement, c'est-à-dire le droit étant traduit dans les lois et les constitutions des États. La borne de l'hospitalité pour cadrer la paix et la guerre, a un sens politique dans un régime républicain supposant un nouveau type d'État non absolutiste. Mais a-t-elle pour autant le statut d'un impératif « catégorique politique »38 ? Pour cela, il faudrait que l'hospitalité placée dans la sphère politique et non de manière ambiguë dans celle de la morale par Kant, soit définie non comme une condition, une borne, mais un droit et un droit constitutionnel de l'État vu son statut qui est de contenir la guerre et de permettre des échanges, sans risque d'être tué. On pourrait dire que Kant, n'ose pas faire le saut politique dans le vide où niche la souveraineté démocratique à interroger dans le sens d'un pluralisme de la souveraineté et donc de l'hospitalité. Prudence oblige, vu qu'aller au bout de l'innovation supposerait l'énigme d'une redéfinition de la souveraineté de l'État républicain, ce qui nous amène à nous arrêter sur l'aporie du régime et l'énigme de la forme d'État envisagé comme un État-nation.

À qui s'adresse l'hospitalité?

En n'étant pas philanthropique, mais politique, l'hospitalité n'est pas un droit subjectif: « il n'est pas question du droit d'être reçu et admis dans la maison d'un particulier; cet usage bienfaisant demande des conventions

particulières » (350). En clair, on ne se trouve pas du côté du sujet, dans la sphère privée, mais dans celle de l'État et du droit public. « Hospitalité signifie donc uniquement le droit qu'à un étranger de ne pas être traité en ennemis dans le pays où il arrive ». Parenthèse: le sexe de l'étranger n'est pas mentionné par Kant dans la dénomination de l'étranger. On pense aussi aux critiques sur son anthropologie sexiste. Très ancien problème dans la réflexion de philosophie politique qu'elle soit interne aux États ou internationale déjà signalé dans la Grèce ancienne.

L'hospitalité n'est pas un droit automatique. Kant ne commence pas par l'énoncer explicitement comme un droit, mais comme une double condition où l'étranger doit être reçu par l'hôte, « s'il le peut »: vie et guerre. « On peut refuser de le recevoir, si on le peut, sans compromettre son existence; mais on n'ose pas agir hostilement contre lui, tant qu'il n'offense personne » (350). La condition essentielle est que l'hôte ne peut lui refuser l'hospitalité si l'existence de l'étranger est compromise. Le respect de la vie est donc un critère de base de l'hospitalité, que l'on va retrouver plus tard dans le droit d'asile qui contient la protection de la vie (y est ajoutée deux siècles plus tard, la protection de la liberté dans la Convention internationale de 1951 de l'ONU sur les réfugiés). Par ailleurs, on est sur le terrain politique et pas sur celui de la guerre (offense interdite). L'arrivant est appelé « étranger » par Kant. Le mot étranger, traduit dans le régime républicain et le type d'État, indique, la réduction de l'hospitalité à un rapport inégal entre le pays « où il arrive » et « l'étranger ». Mais qu'est-ce que « l'étranger » dans un État républicain? Il est défini par le fait qu'il arrive dans un pays, qu'il dispose du droit à sauvegarder sa vie et qu'il ne doit pas être traité en ennemi. Le rapport d'hospitalité a lieu entre un individu – pas encore un sujet – et l'hôte d'un « pays ». À ce stade Kant n'évoque pas encore le rapport cadré par l'État-nation où l'étranger devient un « non national ».

Le statut de condition et de borne est aussi un droit pour Kant, mais de quel ordre? « On ne parle que du *droit* qu'ont tous les hommes de demander aux étrangers d'entrer dans leur société... ». Le droit d'entrée n'est pas explicitement un droit reconnu de l'État républicain de Kant. Il est d'ailleurs en vigueur dans les droits de l'homme (droit de quitter son pays mais pas droit d'entrée)³⁹. En clair, Kant énonce un droit de « tous les hommes »,

établis dans un pays, donc disposant du statut d'hôte, et non du droit des étrangers qui arrivent, ni non plus de l'État républicain. Le droit de l'étranger à demander l'hospitalité n'est pas mentionné. L'étranger n'est pas un sujet.

Kant n'utilise pas le terme *Gastikchkeit* dérivant de Gast (hôte), mais il utilise le terme *Hospitalität*, désignant un droit de visite (*Besuchrecht*) mais pas un devoir d'accueil (*Gastrecht*). L'hôte du pays où passe l'étranger n'est pas tenu à l'accueil. Il peut ouvrir sa porte en respectant des conditions limitées citées plus haut. Kant inclut l'hospitalité d'État, dans le droit « cosmopolique », sans devoir d'accueil, ni droit de résidence, ni de citoyenneté partagée. L'étranger n'est pas encore une main-d'œuvre si ce n'est en tant qu'esclave, qui fait partie de la libre-circulation des travailleurs globalisée. Pour Kant, c'est un esclave ou commerçant de passage reçu par un hôte qui est aussi un commerçant.

Beaucoup de commentaires du texte de Kant pour y chercher des bases pour une réflexion sur l'hospitalité insistent sur le fait que l'hospitalité se traduit en *droit de visite provisoire* et que donc cette notion n'apporte pas de base nécessaire pour renforcer le droit de résidence et les autres droits fondamentaux d'une citoyenneté « universelle », quelle que soit sa forme. Tout au plus, ces commentaires soulignent un fait, dans un autre contexte historique, désigné par le sociologue A. Sayad, que la situation des travailleurs é-in-migrés est définie par le fait que leur statut de *non-national* est toujours *provisoire*, quel que soit le nombre d'années, le type de statut ou de sous-statut ou même d'absence de statut (sans papiers, travailleurs clandestins).

Pour Kant, il n'existe donc pas de « droit subjectif » à l'hospitalité, pas plus qu'il ne s'agit de droit public de particuliers inscrit dans l'ordre politique public, précise-t-il. La souveraineté dans l'échange d'hospitalité est à sens unique, c'est celle de l'État du pays ou se présente « l'étranger », mais dont les conditions de présence dans le pays ne sont pas précisés. Bien qu'il ne soit pas explicitement formulé en tant que tel, on peut interpréter l'hospitalité comme un droit de visite de l'étranger, forcément temporaire. Il n'implique ni de devoir d'accueil, « d'intégration » (le mot d'aujourd'hui) ni de droit de résidence, ni de citoyenneté dont jouissent les habitants du pays. La lecture évoque plus un principe de tolérance que d'hospitalité,

concept que l'on trouve d'ailleurs dans le droit des étrangers. Ce mot est en quelque sorte le visage réel de l'hospitalité qu'inclue Kant dans ses conditions de paix. On peut dire qu'il a un rôle utilitaire, commercial: contenir l'hostilité, la guerre, permettre les échanges. Kant ne formule, ni l'hospitalité, ni le principe de réciprocité, comme des principes du droit international et du droit civil, ni leur horizontalité « démocratique » (la République n'est pas la démocratie!) qu'il n'intègre pas dans sa réflexion sur la paix, qui serait pourtant lié à l'universalité de l'hospitalité basée sur la raison qu'il postule à partir de la manière dont il pense l'espace de la planète. Le terme d'étranger se précise dans certaines limites aporétiques, on va le voir quand Kant parle de l'État et de l'État-nation.

3. Trois énigmes de l'hospitalité

Universalité, universalisation de l'hospitalité

L'hospitalité est universelle (allgemeine Hospitalität) pour Kant mais limitée dans le temps et non définie dans l'espace si ce n'est lorsqu'il parle de la planète. C'est donc une universalité extensive dans l'espace planétaire pensée à partir des catégories de son époque. Faut-il penser que Kant rejoint sur ce point Montesquieu quand celui-ci énonce la nécessité de subordonner les intérêts individuels et ceux du Prince aux intérêts supérieurs de tous (allgemein) sur la planète? On peut opter pour une nécessité plus matérielle, pratique contenue dans la raison politique de Kant, réfléchissant dans son temps, à la fois aux guerres et à la sauvagerie limitée des Princes guerriers, à une critique de la colonisation, aux besoins des échanges au niveau planétaire.

« Le droit qu'ont tous les hommes de demander aux étrangers d'entrer dans leur société, doit fonder sur celui de la possession commune de la surface de la terre, dont la forme sphérique les oblige à se supporter les uns les autres, parce qu'ils ne sauraient s'y disperser à l'infini et qu'originairement l'un n'a pas plus de droit que l'autre à une contrée » (350).

La citation est très riche en problèmes formulés. Retenons quelques éléments: « la possession commune de la surface de la terre », qui est une remise en cause de la propriété individuelle; « la forme sphérique » de la terre, c'est-à-dire en clair, la planète finie, limitée; une telle limite implique « de se supporter les uns les autres »; il n'y a pas de droit d'origine sur une contrée.

C'est à ce niveau, me semble-t-il, qu'il accumule dans un long paragraphe, des éléments à la fois historiques, spatiaux, sociaux très solides, en mettant en cause, la guerre (se supporter plutôt que de se haïr et de se tuer), la propriété privée ou d'origine, la planète finie. Celle-ci ne peut plus être l'espace de l'occupation guerrière et de la propriété de certains, mais est une propriété commune servant aux échanges généralisés. Kant n'approfondit pas les rapports de propriété pourtant énoncés en terme de « possession commune de la terre », ce qui signifie matériellement et dans le droit, le fait que la propriété est collective. Il se contente de formuler que le dépassement de la propriété privée est nécessaire aux échanges planétaires du fait de « la possession commune de la terre ».

Dans le paragraphe suivant, il a des mots et des phrases très fortes pour dénoncer la colonisation et l'esclavage accompagnée de guerres, de famine, de rébellion, de perfidie « et tout ce déluge de maux qui afflige l'humanité » (351), d'esclavage. À quels excès d'injustice ne les voit-on pas se porter quand elles vont (les nations) découvrir des pays et des peuples étrangers! (Ce qui signifie chez elles les conquérir) (351). La colonisation et l'esclavage ne « produisent pas de revenus réels » (le commerce au niveau de la planète rapporterait plus) et « servent à entretenir les guerres en Europe » (353).

Hospitalité, propriété publique de la terre, fin de la propriété privée

Ce point est rarement soulevé dans les débats sur le texte de Kant. En ce début du XXI^e siècle, il apparaît pourtant de plus en plus incontournable en constatant les limites actuelles de la planète.

En réfléchissant à la paix perpétuelle, Kant met en cause un élément très important, la propriété privée, tout en soulignant que, pour éviter la guerre, les appropriations d'intérêts privés, les pillages, la propriété de la terre doit

être commune. La démarche idéaliste de Kant précède des faits matériels contraignants des limites de la planète qui en appellent aujourd'hui à une remise en cause de la propriété privée (et non plus seulement à revendiquer une meilleure répartition) et à un déplacement philosophique radical quand les limites de la planète deviennent palpables.

En poussant au bout le concept d'appropriation qui dialectiquement contient son contraire, la dépropriation de la propriété par ceux qui se l'approprient, on en arrive à ne pas pouvoir esquiver une réflexion radicale sur la propriété privée, qui est un autre pilier antérieur au capitalisme, présent dans la modernité capitaliste basée sur l'accumulation et plus tard sur « l'expansion pour l'expansion » au moment de l'impérialisme. En lien avec la paix et la guerre, le débat sur l'État républicain dans son cadre d'État-nation n'est plus tant celui du « sexe de la nation » qui a été posé par une philosophe exilée au moment de la guerre d'ex-Yougoslavie⁴⁰, que des rapports de classe, de sexe et de race en rapport avec l'hospitalité pensée par Kant au moment même où les contradictions et les apories de l'État-nation en appelle à la reconsidération de ses catégories de souveraineté, de territorialité et de nationalité. Après la question du contrôle du corps, des outils et des armes⁴¹, de la terre, des moyens de production, certaines recherches de féministes récentes sur les sans-Terre, sur le travail dans la production et la reproduction sociale, développent une réflexion critique sur la propriété privée au sens où les femmes en sont privées avec les conséquences décrites (contrôle des biens, de l'héritage par les hommes, femmes dépouillées ou dépendantes, etc.) avec la revendication du contrôle de la propriété des biens pour assurer leur autonomie. Débat politique important.

Chez Kant, la figure de la maîtrise, de la toute-puissance d'un Prométhée colonialiste et guerrier, intrinsèque à l'appropriation et l'exploitation chez Marx est remplacée par celle de l'ange de Walter Benjamin (thèses sur l'histoire) marchant vers l'avenir à reculon sur les ruines de l'histoire. Des romans, des films, des recherches ne rêvent plus d'appropriation, de propriété privée, mais s'interrogent avec angoisse sur le saccage des terres et la disparition de l'homme sur la planète. La planète ronde est non seulement un globe confiné à ses limites physique, mais elle peut disparaître. Les humains ne sont plus seulement des conquistadores, des pilleurs, des accumulateurs de richesse, des travailleurs, des passants, le temps d'une

vie, ils sont tous dans une situation fragile. Ils peuvent disparaître. La mortalité individuelle cohabite avec la possibilité d'une disparition collective et même d'une disparition de la planète Terre. Avec l'impérialisme, les guerres totales du XX^e siècle, l'étape actuelle du capitalisme financier et technologique impérialiste de « l'expansion pour l'expansion », nous constatons contrairement à ce que désirait Cecil Rhodes⁴², qu'il n'est pas (encore) possible au capitalisme de s'étendre hors de la planète Terre dans l'infinitude de l'Univers pour coloniser les étoiles. D'étendre à l'infini le processus d'appropriation.

Il y a une *aporie fondamentale* sur la logique du pillage, de la chasse, de l'appropriation, de l'expansion, de la prédation infinie du capitalisme s'appuyant sur la propriété privée et les ressources finies de la planète.

Il y a une contradiction aiguë entre l'expansion infinie, l'appropriation des terres, des travailleurs prolétaires, des femmes, le saccage des ressources, la surexploitation de la force de travail et les ressources limitées. Pris en tenaille dans la contradiction, le travail, l'action, la vie humaine, la politique, se vident de leur sens. Cette contradiction ne peut être dépassée à l'intérieur du système capitaliste et du système d'État-nation actuel basé sur la propriété et l'appropriation infinie, « l'expansion pour l'expansion ». La voie d'une pensée à l'échelle planétaire ouverte par Kant pour les échanges, poursuivie par Marx décrivant la logique du capitalisme industriel, par Luxemburg, Hilferdings, Lénine, sur l'impérialisme, les analystes du capitalisme financier et technologique et aujourd'hui par les mouvements féministes et écologique continue. Les fossés abyssaux entre riches et pauvres de la planète indiquent que nous sommes mis au défi de passer d'une logique de la quantité (il ne suffit pas de dénoncer l'inégalité dans la richesse) à la qualité. L'hospitalité est une richesse politique qui n'a pas de prix. En tant que principe d'une transpolitique démocratique de la paix, elle ne peut être qu'insurrectionnelle, instituante et constituante.

Hospitalité. Le lien entre la loi, le droit et la justice

Je m'arrête ici brièvement, en m'éloignant du texte de Kant, à des remarques de Derrida à partir de l'hospitalité⁴³, qui éclairent la question de la guerre et de la paix. On est très éloigné de la pensée de Carl Schmitt⁴⁴.

Pour pouvoir établir les liens entre la loi, le droit et la justice qui font partie d'une réflexion sur l'hospitalité, il est nécessaire de penser les fondements de la justice. Ce problème fait l'objet de textes nombreux (Pascal, Derrida, Benjamin, Arendt, etc.). Il est nécessaire, nous disent ces auteurs, d'effectuer un travail critique sur l'usage des mots. Par exemple, le mot Gewalt⁴⁵. en allemand traduit par violence en français, signifie aussi pour les Allemands, pouvoir légitime, autorité, force publique. Par ailleurs, « La justice n'est jamais épuisée par les représentations et par les institutions juridiques qu'on tente d'y ajuster » (Derrida). Pour ce philosophe qui s'appuie sur Pascal et Benjamin, le juste transcende le juridique, mais... il n'est pas de justice qui ne doive s'inscrire dans un droit, dans un système, dans une histoire de la légalité, dans la politique et dans l'État. Et le droit prime la force, mais il n'est pas de droit qui n'implique sa mise en œuvre, une technique, donc la possibilité de la guerre. Il n'y a point de droit sans contrainte (Kant), « making the law », « to enforce the law », « enforceability of the law or of contract », etc.. Force de loi⁴⁶, le titre du livre de Derrida rappelle la contradiction entre l'appel à la force dans le concept de l'autorité du droit, mais... il n'est pas de justice qui ne doive s'inscrire dans un droit. dans un système, dans une histoire de la légalité, dans la politique et dans l'État.

Mais, souligne-t-il en lisant Pascal; Le risque de la *tyrannie* guette l'origine de la loi prise dans la tension *justice-force*. Il est juste que ce qui est juste soit suivi. Il est nécessaire que ce qui est plus fort soit suivi. Il faut donc mettre ensemble la Justice et la Force (le fondement mystique de l'autorité, Pascal, remarque Derrida). Un travail critique implique de « déconstruire » la justice, le droit en considérant la violence. De plus, dans une société sans délégation de l'autorité à une transcendance, il existe une tension entre la nécessité d'un cadre pour la politique et la violence d'État (ce qui a été souligné par Arendt dans *Qu'est-ce que la politique?*). Ces remarques très résumées de Derrida ouvrent d'autres réflexions à poursuivre en s'éloignant du texte de Kant

EN CONCLUSION: L'APORIE DÉPLACÉE EN ÉNIGMES

Kant termine la partie de l'hospitalité (avant les suppléments) par un paragraphe qui mérite d'être lu et médité encore aujourd'hui:

« Les liaisons plus ou moins étroites qui se sont établies entre les peuples, ayant été portées au point qu'une violation de droit commise en un lieu est ressentie partout (argument universel); l'idée d'un droit cosmopolite ne pourra plus passer pour une exagération fantastique du droit (aujourd'hui on dirait un abus de l'État de droit); elle est le dernier degré de perfection nécessaire au code tacite du droit civil et public; car il faut que ces systèmes conduisent enfin à un droit public des hommes en général, vers lequel on ne peut se flatter d'avancer sans cesse que moyennant les conditions indiquées » (353)⁴⁷.

Kant a construit un point fondamental pour une transpolitique « cosmopolite » à partir de l'hospitalité. Elle est politique, elle est un droit inaliénable appelé à devenir un principe républicain effectif et tangible. Elle est une des bases imaginaires et matérielles de la paix, des échanges et de la solidarité sur une planète Terre entièrement « découverte » et conquise. Qui aujourd'hui est menacée. L'hospitalité n'a pas de prix, elle engage la puissance d'agir en la documentant. Il y a un spectre présent dans le texte de Kant, c'est la guerre, dont la violence « sauvage » reste une énigme pour lui, impliquant un changement de régime politique à son époque. Depuis 1795, la guerre a changé de visage, de terrains, de qualité avec la violence « extrême » illimitée depuis les guerres napoléoniennes postkantiennes. L'aporie de l'illimité a été la question de Clausewitz qui, lui aussi en a en appelé à la raison, mais quelle raison? Raison kantienne républicaine et d'État(-nation) cherchent à « pacifier » les Princes et les révolutionnaires pour codifier la guerre et la paix à son époque d'en haut. Raison et Violence d'État(-nation). Raison et Violence guerrière illimitée trouvent la limite des possibles.

Depuis Kant, l'aporie, l'impossibilité de penser l'hospitalité et la paix dans le cadre de pouvoirs féodaux s'est déplacée vers des régimes républicains dans un système d'États-nation sans résoudre l'énigme d'une hospitalité transpolitique. Kant rêvait de cosmopolitisme. Il nous laisse en héritage l'énigme d'un autre déplacement de « régime » où

sera remise en cause la souveraineté territoriale et unilatérale de l'État républicain. Par ailleurs, la référence à la fraternité pour annuler le délit de solidarité, a déplacé ces principes pratiques d'un rapport patriarcal hiérarchique d'État vers un rapport entre frères solidaires en nous laissant en héritage l'énigme de l'absence de la sororité, de la place des sœurs dans la communauté des frères et dans les droits.

NOTES

- 1 Soulignons qu'au moment où nous écrivons (début janvier 2019), une centaine de maires de villes italiennes ont refusé les mesures anti-migrants prises par le gouvernement Salvini.
- 2 « Entre égaux » implique la réciprocité comme principe de droit. Pour qu'il ne soit pas abstrait, une anecdote est utile. Au moment de l'instauration des visas Schengen, je suis allée en Algérie et j'ai été bloquée à l'aéroport, car je n'avais pas de visa Schengen. J'ai dormi une nuit parterre avant de repartir par le prochain vol. Un fonctionnaire algérien a eu un sourire malicieux : « C'est la réciprocité Madame », nos concitoyens ne peuvent arriver sans visa dans votre pays. Ce fut un apprentissage pratique!
- Ce délit a été instauré pour punir et décourager les actes de solidarités aux frontières de l'Europe. En Suisse, il est inscrit dans l'article 116 la loi fédérale sur les étrangers (LEtr). Actuellement a fait état d'une initiative parlementaire (Lisa Mazzone, groupe des verts). Précisions. L'entrée sur le territoire sans visa constitue un délit pénal pour les personnes provenant d'États non européens (article 115, alinéa 1, lettre a LEtr), y compris des mineurs et des personnes vulnérables. Quiconque apporte son aide à une telle entrée irrégulière contrevient aux dispositions de l'article 116 LEtr. La peine peut aller jusqu'à un an de prison mais, généralement, les personnes condamnées écopent de joursamendes, qui viennent noircir leur casier judiciaire et grever leur compte en banque. Le délit est aggravé (cinq ans de prison au plus) si « l'auteur agit dans le cadre d'un groupe ou d'une association de personnes, formé dans le but de commettre de tels actes de manière suivie» (article 116, alinéa 3 LEtr). Le Code pénal prévoit bien une atténuation de peine si les mobiles de l'assistance sont considérés honorables (art.48), mais la personne prévenue est malgré tout condamnée par la justice.

Ainsi, l'article 116 LEtr, dans sa forme actuelle, encourage la non-assistance et provoque la criminalisation en Suisse d'individus agissant selon des motifs purement humanitaires. Cette criminalisation est en contradiction avec le droit international, qui exige
des État qu'ils protègent les personnes ou associations œuvrant à la protection des droits
humains. Selon le protocole additionnel contre le trafic illicite de migrants, entré en vigueur en 2006 en Suisse, doit être poursuivi pénalement quiconque tire un avantage financier ou matériel du trafic de migrants, mais pas un membre de la famille ou des groupes
non étatiques ou religieux qui aident des migrants à entrer dans un État de manière illégale pour des raisons humanitaires ou à but non lucratif.

Dans plusieurs pays européens (Belgique, Grèce, Espagne, Finlande, Italie, Malte, Royaume-Uni, Croatie, Irlande), des dispositions légales protègent les personnes qui facilitent l'entrée, le séjour ou la sortie illégale de personnes étrangères si l'action est entre-prise pour motif humanitaire ou à visée non-lucrative. Dans une résolution adoptée le 5 juillet dernier, les eurodéputés ont rappelé que l'aide humanitaire aux migrants ne doit pas entrer dans le champ des infractions pénales. Ils ont appelé la Commission européenne à clarifier auprès des États membres quelles formes d'aide ne devaient pas être pénalisées. En France, le Conseil constitutionnel, qui vérifie la conformité des lois à la Constitution, a affirmé début juillet qu'une aide désintéressée au séjour irrégulier des étrangers ne peut pas être considérée comme illégale et a invité le législateur à modifier certaines lois en conséquence. En Suisse également, l'article 116 LEtr doit être modifié pour ne plus

criminaliser des individus prêtant assistance, dès lors que l'acte est désintéressé et que ces personnes n'en retirent aucun profit personnel (informations fournies par L. Mazone). Actuellement une pétition a été lancée par Solidarité Sans Frontières (SOSF) pour soutenir l'initiative parlementaire (18.461).

- 4 Le terme « sororité » est un nom commun féminin provenant du terme latin soror, qui signific sœur ou cousine. Ce terme a d'abord été utilisé (années 1970) par les féministes afin de faire entrer dans le langage commun l'équivalent féminin de « fraternité». Le terme anglais sisterhood avait déjà été fabriqué par les mouvements féministes américains en réaction au terme brotherhood (fraternité). Ce terme exprime alors l'expression de la solidarité entre femmes. La sororité désigne les liens entre les femmes qui se sentent des affinités, ont un vécu partagé dû à leur même condition féminine et au statut social qui y est alors lié. « Liberté, égalité, sororité » a déclaré Ségolène Royen le 8 mars 2007.
- 5 Voir notamment, Giraud Isabelle, Dufour Pascale, *Dix ans de solidarité planétaire*, Paris, Remue-ménage, 2018.
- 6 Voir les quatre thèmes de la marche mondiale des femmes: « Bien commun (souveraineté alimentaire, services publics, accès aux droits), Travail des femmes (accès aux droits, égalité salariale, sécurité sociale, salaire minimum juste), Violences envers les femmes, Paix et démilitarisation ».
- Ta sororité, les rapports sexe/genre, les rapports sociaux de sexe dans l'histoire de l'État et des droits de l'homme, l'(in)égalité mériteraient d'être développés sous ces angles au-delà de définitions de dictionnaires, ce qui dépasse cet essai. Je cite trois articles de deux historiennes de Suisse qui éclairent la question et apporte des faits et des éléments de réflexion: Studer Brigitte, « L'État, c'est l'homme », Revue suisse d'histoire, 46/1996; « Suffrage universel et démocratie directe: l'exemple de la Suisse », in Christine Fauré (dir), Nouvelle encyclopédie et historique des femmes, Paris, Belles-Lettres, 2010; Wecker Regina, « Staatsbürgerrechte, Mutterschaft und Grundrechte », Revue suisse d'histoire, 41/1991. Je remercie l'historienne Pauline Milani pour m'avoir transmis ces références et ces articles.
- 8 Le mot souligne la non inscription du principe dans un système patriareal hiérarchique et le choix de la société des « frères » qui est horizontale. En ce sens, il entre en contradiction avec l'État souverain impliquant la hiérarchie. Ce pas historique étant acquis, la société des frères est-elle une fratrie des sœurs et des frères dans le concept juridique et dans les pratiques?
- 9 Ce terme a des contenus matériels très différents, selon qu'elle concerne, par exemple, une réforme agraire (Colombie, 87 % de la terre aux mains de 4 % de grands propriétaires), l'accès à des droits fondamentaux (sécurité, dénonciation des massacres, recherche des disparus, dénonciation des viols, négociations de paix, santé, éducation, etc.) ou l'accès à des droits dits « sociaux » (« être entendu », indexation des salaires, primes au logement, au déplacement, retraites, contrats de travail, etc.), on encore (à la dénonciation des expulsions, emprisonnements de migrants et des marginaux), mais elles ont un fonds commun si on prend le temps de les considérer depuis le lieu d'un peuple des exilés prolétaires au XXI^e siècle sur la planète en les articulant par ailleurs à l'impératif écologique.
- 10 Caloz-Tschopp Marie-Claire, « Dublin et expulsions. La philosophie de la patate chaude » *Journal* SOS-ASILE Vaud, 2015.

- 11 L'Allemagne a fait exception par la mesure prise par A. Merkel (1 million 200 000 personnes dans le contexte de la guerre en Syrie) et cela non sans difficultés. Les autres pays sont en dessous des 50 000 ou alors dans le refus.
 - 12 Tout en détournant une partie importante de ces taxes de leur but.
- 13 Wannesson Philippe, « La fraternité dans ses limites », Bulletin Solidarités Sans Frontières no. 4, décembre 2018.
- 14 Voir l'excellent article de Rouget Étienne, « Social : un poignon de dingue »?, Le Courrier, 3 décembre 2018.
- 15 Dans l'histoire du droit d'asile en Suisse, dans les années 1980, lors de l'arrivée des réfugiés turcs, kurdes, tamouls, des mouvements de désobéissance civile s'en sont revendiqués comme des droits « privés » s'exerçant par des citoyens qui ont organisé des Refuges. Un médecin, par ex., le Dr. Zuber à Berne a ouvert sa maison à des réfugiés tout en déclarant publiquement son engagement. Voir note 37.
- 16 Ses avocats ont réussi à faire annuler l'accusation en s'appuyant sur le principe constitutionnel de « fraternité », autre nom pour la solidarité.
- 17 https://www.rhonefm.com/fr/news/proces-d-anni-lanz-a-brig-les-organisations-d-aide-aux-migrants-exigent-son-acquittement-total-1232542; https://www.infosperber.ch/Politik/Fluchtlingshelferin-Anni-Lanz-Richter-braucht-Bedenkzeit
- 18 Kant, « Le droit cosmopolite doit se borner aux conditions d'une hospitalité universelle », Œuvres philosophiques, vol. III, 1986, Paris, éd. La Pléiade, p. 350. Voir encore: Kant E., « Troisième article définitif pour la paix perpétuelle. Le droit cosmopolite doit se borner aux conditions d'une hospitalité universelle » in, Œuvres philosophiques, bibliothèque de la Pléiade, NRF, Paris, 1986, pp. 350-383.
- 19 Soulignons que la Charte des droits de l'homme de l'ONU reconnaît le droit de quitter son pays, mais pas le droit d'entrer dans un autre pays.
- 20 On peut même remarquer que dans les débats de l'UE, les pays n'ont pas imaginé traduire en responsabilité financière un tel refus. « Vous ne faites rien, ça coût tant... ». Ce point n'apparaît pas non plus dans les revendications des mouvements sociaux ce qui montre l'ampleur de l'embarras face à l'hospitalité politique effective.
- 21 Dans son préambule, la Charte énonce les principes suivants: dignité humaine, liberté, égalité, solidarité.
- 22 C'est la thèse de A. Tosel, « Roya citoyenne » ou le devoir éthique de l'hospitalité contre la liquidation du droit d'hospitalité », Caloz-Tschopp M.C., Wagner V., Vivre l'exil. Explorer des pratiques d'exil. Le desexil en jeu. Une expérience d'Université Libre, Paris, L'Harmattan, 2019.
- 23 Rigaux François, Quelle force au service de quel droit? Texte écrit au moment de la guerre d'ex-Yougoslavie puis du Kosova et des développements des politiques du droit d'asile a été diffusé dans le cadre du Groupe de Genève « Violence et droit d'asile en Europe » et des activités des Assises européennes sur le droit d'asile. Le texte se trouve dans le site: exil-ciph.com
- 24 Il existe une abondante littérature. Voir notamment, Arendt H., « La désobéissance civile », Du mensonge à la violence, Paris, Calmann-Lévy, 1972, pp. 105-189.
- 25 Balibar Étienne, « Pour un droit international de l'hospitalité », Le Monde, 17 août 2018.

- 26 Le droit d'insubordination fait exception mais il reste un rapport entre individu et État. Le projet de « nouvelles chambres » dans les républiques, les démocraties « représentatives » est-elle un horizon de transformation structurelle de l'État à considérer?
- 27 Des maires de Barcelone, Rijeka, Naples, Berlin, se sont déclarés solidaires. À Zurich, par exemple, la ville demande à la Confédération suisse d'accorder protection à des personnes en détresse. Le conseil communal a décidé d'octroyer un *permis urbain* pour tous, y compris pour les sans-papiers. Le débat a lieu sur l'octroi du « droit de rester à long terme à celles et ceux, sans-papiers ou avec des permis provisoires, ou même nés ici ».
 - 28 Le courage de l'hospitalité, Revue Esprit no. 446, juillet-août 2018.
- 29 Le Blanc Guillaume, Brugère Fabienne, La fin de l'hospitalité, Paris, Flammarion, 2017; Deleixhe Martin, Aux bords de la démocratie. Contrôle des frontières et politique de l'hospitalité, Paris, Garnier, 2016.
- 30 Sans nom d'auteur, Liberté pour tous. Avec ou sans papiers. Une lutte contre la machine à expulser (Paris, 2006-2011), Mitines éditions, 2017.
- 31 Benveniste Émile, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, vol. 1, Paris, Minuit, 1969.
- 32 Il a envoyé son projet de paix perpétuelle à l'Abbé Sieyès en 1795 sans retenir son attention, ni non plus celle du roi de Prusse. On comprend mieux son « article secret pour la paix perpétuelle » aux « États armés pour la guerre » (1986, 363) et ses conseils aux Princes « d'écouter les philosophes » et aux philosophes de « se faire entendre librement » mais ne pas faire de politique: « Que les rois deviennent philosophes, ou les philosophes rois, on ne peut guère s'y attendre. Il ne faut pas non plus le souhaiter parce que la jouissance du pouvoir corrompt inévitablement le jugement de la raison et en altère la liberté » (1986, 364).
- 33 Kant E., Projet de paix perpétuelle, Œuvres philosophiques. Derniers écrits, vol. III, Paris, La Pléiade, 1986.
- 34 Kant E. (1986): « Troisième article définitif pour la paix perpétuelle. Le droit cosmopolite doit se borner aux conditions d'une hospitalité universelle » in, Œuvres philosophiques, bibliothèque de la Pléiade, NRF, Paris, pp. 350-383.
- 35 Loraux Nicole, La Tragédie d'Athènes. La politique entre l'ombre et l'utopie, Seuil, 2005.
- 36 En tout cas pas en Allemagne et en Italie, deux pays, qui au XX^e siècle connaîtront le nazisme et le fascisme.
- 37 Voir notamment à ce propos, le texte du Dr. Zuber qui a hébergé chez lui, tout en le faisant publiquement, de requérants d'asile du Sri-Lanka, menacés d'expulsion en se revendiquant de « l'asile privé », en argumentant que le droit d'asile de l'État n'était pas respecté par l'État lui-même en mettant en cause l'État de droit, Ligue Suisse des Droits de l'Homme, La forteresse européenne et les réfugiés. Actes des Premières Assises Européennes sur le droit d'asile, Lausanne, éd. d'En bas, 1985.
- 38 C'est ce que défend Scherrer. Voir Schérer René, Zeus hospitalier, Paris, Armand Colin, 1993, p. 40.
 - 39 Article 13 de la Déclaration universelle des droits de l'homme.
 - 40 Ivekovic Rada, Le Sexe de la nation, Paris, Léo Scheer, 2003.

- 41 Tabet Paola, « Les mains, les outils, les armes », L'Homme, 1979, p. 5-61.
- 42 Si je le pouvais j'annexerais toutes les planètes, célèbre citation au début du livre de Arendt sur *L'impérialisme*... Son rêve peut être prolongé: si je le pouvais je m'approprierai toutes les planètes.
- 43 Derrida Jacques, De l'hospitalité, Paris, Calmann-Lévy, 1997; Cosmopolites de tous les pays encore un effort, Paris, Galilée, 1997; La démocratie à venir, Paris, Galilée, 2004.
- 44 Schmitt Carl, Les trois types de pensée juridique, Paris, PUF, 1995; La dictature, Paris, Seuil, 2000.
- 45 Benjamin Walter, *Mythe et violence*, Paris, Denoël, 1971. Voir son texte sur la notion de « Gewalt ».
 - 46 Derrida Jacques, Force de loi, Paris, Galilée, 2005.
- 47 Dans une note (1, 353), Kant précise que l'idée de droit cosmopolite n'est pas une chimère et exaltée mais un complément des codes non écrits comprenant le droit civil (Staatsrecht) et du droit des gens pour réaliser le droit public et la paix universelle.

SANS ÉTAT, PEUPLE MULTIPLE, EXILÉ.E.S PROLÉTAIRES

Exilés de la politique : penser après l'État westphalien

L'esclavage les a rendus fous

« ... la vie moderne commence avec l'esclavage (...). Du point de vue d'une femme, affrontant les problèmes du positionnement actuel du monde, les femmes noires ont été confrontées à des problèmes postmodernes dès le XIX^e siècle et même auparavant. Ces questions ont été abordées par les Noirs il y a bien longtemps : certains genres de dissolution, la perte de certains types de stabilité et le besoin de reconstruire. Certains genre de folie, de folie volontaire pour, comme le dit l'un des personnages du livres « que tu ne perdes pas la tête ». Ces stratégies de survie ont constitué l'individu vraiment moderne. Ils représentent une réponse aux phénomènes prédateurs de l'Occident. Vous pouvez appeler ça de l'idéologie ou de l'économie c'est en fait une pathologie. L'esclavage a coupé le monde en deux, il l'a brisé sur tous les plans. Il a cassé l'Europe. Il a transformé les Européens, il en a fait des maîtres d'esclaves, il les a rendus fous. Vous ne pouvez pas faire ça pendant des centaines d'années sans que rien ne se passe. Ils ont dû se déshumaniser, et je ne parle pas seulement des esclaves eux-mêmes. Ils ont eu à tout reconstruire pour que ce système ait l'air vrai. C'est ce qui a rendu possible tout ce qui s'est passé pendant la Seconde Guerre mondiale. C'est ce qui a rendu la Première Guerre mondiale nécessaire. Le racisme est le mot que nous employons pour recouvrir toutes ces expériences ».

Toni Morrison, Beloved, cité par Gilroy P., *L'Atlantique noir. Modernité et double conscience*, Paris, Kargo, 2003, p. 289.

7. LES DESEXILÉS PROLÉTAIRES DU XXI° SIÈCLE

« On nous annonce que, devenus des citoyens d'un monde global, toujours plus immatériel et virtuel, nous serons bientôt, grâce aux progrès de la technologie et plus particulièrement de l'intelligence artificielle, libérés des contraintes du travail et rétribués sur la base d'un revenu inconditionnel de base » ¹.

Résumé: On a vu que dans nos réflexions, activités de formation et de recherche depuis de longues années, en particulier dans la dernière étape du Programme du Collège international de philosophie, le terme d'exil, a été élargi dans son usage. Le terme de « prolétaire » nous a été inspiré par Marx qui avait trouvé ce mot dans la Rome antique pour décrire les travailleurs du capitalisme industriel. Il est utilisé ensuite par Rosa Luxemburg et bien d'autres chercheurs au tournant du XX^e siècle et d'aujourd'hui. Le terme de « desexilés » a émergé avec les luttes contre l'exil. Les exilés et les desexilés sont caractérisés par le fait qu'ils sont situés dans des rapports de classe élargis, des rapports de classe/sexe/race et aussi par quelque chose de plus qui pose de nouvelles énigmes à cette trilogie: l'hypercapitalisme caractérisé par l'expulsion, la violence « extrême », que l'on peut résumer avec le schème: bannissement-expulsion-anihilation-extermination-disparition. Ces nouveaux « desexilés prolétaires » luttent dans des antagonismes, qui se sont complexifiés, en création, qui sont caractérisés par l'affrontement entre la domination destructrice et l'action d'émancipation insurrectionnelle: le desexil de l'exil.

INTRODUCTION

Nous avons vu les raisons du choix de l'exil, pour saisir la privation de forme (eidos) protectrice transformée en expulsion, de la domination impliquant la violence « extrême », dont parlent sur divers registres Batou, Sassen, Fraser, Federici, Balibar. À partir de là, parler d'exil au sens traditionnel du terme du bannissement, ne permet pas d'avancer dans la réflexion car, bien que le bannissement existe toujours, les conditions d'exil, il faudrait dire les conditions d'expulsions de la politique et du monde ont changé sur la planète. La multiplicité des situations d'exil dans le temps et l'espace permet de saisir les transformations des pouvoirs économiques, politiques, culturels, techniques et de tisser des liens de recherche entre des situations fragmentées en tentant de saisir des transversalités et des singularités dans les expériences d'exil. Par ailleurs, on est confronté à devoir « naviguer » entre des corpus, des références d'auteurs variant avec les continents, de la présence ou absence de femmes philosophes, d'auteurs interrogeant le colonialisme, l'impérialisme et autres choix, combinaisons multiples qui évoquent des schèmes « d'auteurs », des lignes théoriques de recherche qui départagent des débats tout en refusant de se satisfaire des logiques d'hégémonie, « d'appartenance », d'oublier les lacunes, les tâtonnements, les inconforts, avec le risque de perdre les objets, les questions et de ne pas voir les embarras, les points aveugles, les apories et les énigmes.

Aujourd'hui, nous sommes mis au défi de *déprovincialiser, désimpérialiser* les théories, les concepts, la philosophie, l'histoire, les sciences sociales et de combiner des faits, des outils théoriques, en provenance de sources multiples et élargies pour connaître, décrire l'exil, de mettre les concepts en mouvement. L'enjeu est de pouvoir y intégrer les transformations du capitalisme en hypercapitalisme, la question de la forme *(eidos) de contention* de la politique, la transformation non seulement des rapports de classe (capital-travail), mais de la combinaison des rapports de classe, de sexe, de race dans un contexte de violence « extrême » et de guerre. Nous avons besoin d'un nouveau paradigme de la complexité ouverte.

Le mouvement d'exil ne se limite donc plus au bannissement politique d'une patrie dont le fantôme est l'État-nation dans la modernité, ni non plus au droit et à l'interdiction d'entrer dans un autre pays que le sien (Charte des droits de l'homme, 1948). Il est bien plus vaste et complexe.

Il est possible de choisir des ancrages provisoires qui résonnent avec certains faits observés dans la complexité ambiante (économique, politique, culturelle, technique, environnementale, etc.). Postulons que les millions d'exilés, de desexilés de l'exil, sont en un certain sens, les « sans-part » de La Mésentente de Jacques Rancière, les expulsés du « droit d'avoir des droits » des sans-État d'Arendt. Ils sont privés de la politique et dans certains cas mis en situation d'acosmie – perte de la politique et du monde –. Mais les sans-part de la Mésentente, les expulsés du « droit d'avoir des droits » ne sont plus expulsés aujourd'hui de la structure d'État-nation encore dominante sur la planète, mais dominés par des empires, multinationales, des États, assimilables à un centre de pouvoir alors que le vrai pouvoir est ailleurs.

Arendt a décrit la situation des sans-État au XXº siècle. Elle s'est arrêtée aux difficultés des rapports à l'État de peuples, minorités, nations, tout d'abord au début du siècle puis dans les années 1930. Au XXI^e siècle, la question « nationale » couplée avec l'État souverain territorial est toujours présente et d'autres sans-État représentent des formes nouvelles singulières, élargies, plus complexes de nouvelles figures de sans-État au XXI^e siècle. Au-delà des faits contingents du XXº siècle (minorités, peuples, nations, apatrides, etc.), à quoi nous renverrait-elle aujourd'hui quand elle souligne l'absence d'État pour les peuples sans État? Pensons aux situations des Kurdes, Palestiniens, Sri-lankais, Syriens, Tibétains, Ouïgour, afro-américains, Kanaks, Écossais, Basques, Catalans, etc.. Pensons à la complexification des structures étatiques, para-étatiques, non étatiques... Nous sommes mis au défi de prolonger, déplacer, élargir l'analyse des sans-État en ce début du XXIe siècle pour se dégager l'aporie de l'État-nation, ce qui se dissimule derrière la forme (eidos) État à propos des particularismes en perpétuel devenir. Ce non statut résultant pour Arendt d'une suppression à des millions de gens, de la protection d'une forme de la politique et des droits - l'État -, reste tragique au sens où aujourd'hui l'humanité touche du doigt les transformations de la forme État dans les limites multiples de l'expansion de l'hypercapitalisme guerrier. Pensons à la Tchétchénie, aux massacres des Grands lacs, de Cizre dans les zones autogérées au Kurdistan de Turquie durant l'été 2015, à la guerre en Syrie, au Yémen, etc.

Les souffrances, traumatismes, destructions, les joies, les casse-tête, contraintes des desexilés de l'exil sont innombrables, les fuites complexes, les ruses infinies, les chemins de création multiples.

Le desexil de l'exil est ancré dans des conditions matérielles et imaginaires, mais c'est surtout un rapport de lutte et de privation de la politique au sens du pouvoir d'agir, d'exercer la liberté politique de se mouvoir, en étant protégé par des formes d'État multiples et en les créant, en les transformant (en conseils par exemple). On peut qualifier ce rapport négativement et positivement. Négativement, la condition d'exilé est une négativité, une condition de privation: l'exil est l'expulsion de soi-même, de la politique, du monde. Le desexil est une condition d'appropriation positive d'appropriation de la puissance d'agir.

La lutte est inscrite dans la domination de l'hypercapitalisme qui appelle son contraire l'action, la lutte. Céder au déterminisme c'est en rester à la toute-puissance de la domination, ou alors à une politique de la nécessité de l'obéissance. C'est en rester au destin de l'exil victimaire. Le desexil est contenu dans l'exil, mais l'idéologie dominante parle d'exil, de domination, comme si ce mot définissait ontologiquement une *essence* du pouvoir de domination en cachant les antagonismes, les conflits, ce qui conduit au consentement, à l'indifférence.

En ce sens, pour les exilés, l'exil est la condition générale d'une dialectique entre négativité – privation – et positivité – réappropriation insurrectionnelle subjective, politique et du monde –, qu'exprime le schème desexil de l'exil.

L'exilé a de multiples visages sur la planète. En se desexilant, les exilés créent aujourd'hui, pas à pas, de nouveaux cadres mobiles d'organisation (pensons aux diasporas, à la création d'association de solidarité), une transpolitique démocratique en réinventant le mot polysémique d'exil et de lutte. Il devient possible de penser que l'exil comme la condition *prolétaire* du XXI^e siècle prise dans le mouvement continuel du pouvoir entre force de destruction et puissance d'agir. Être exilé, n'est pas une abstraction. Quand j'utilise ce terme, je ne désire pas m'enfermer dans les concepts de classe, de sujet, de lutte de classe inventés par Marx pour décrire la réalité du capi-

talisme industriel. Je n'oublie pas que l'exilé a besoin d'assurer des conditions de vie, il a besoin de travailler², de jouir des droits fondamentaux pour sa sécurité. Les antagonismes se sont aiguisés dans l'hypercapitalisme et nous peinons à les nommer dans les analyses qui s'additionnent en tentant de saisir non l'essence de l'antagonisme, mais son dynamisme accéléré. Dire... « desexilés prolétaires » permet de voir comment les sociétés réagissent à la répression, à la violence dans des formes de luttes que nous ne connaissons pas, à oublier l'ampleur des répressions et des destructions, sans forcément devoir choisir entre « sujet » et « multitude ». La théorie est plus lente que les faits! Il ne s'agit pas non plus de céder à un nominalisme étroit. Le but est de saisir les mouvements d'un rapport antagonique. Dans le passage du fordisme au post-fordisme et de nouvelles étapes « d'accumulation flexible » (Harvey), la classe des dominés s'est élargie au point que, par exemple, Negri transforme le « sujet » politique en « multitude » en revisitant Spinoza, pour tenter de saisir qui sont les exploités du travail virtuel dans l'hypercapitalisme et les nouvelles formes d'exploitation et de luttes articulées aux nouvelles technologies globalisées.

Le mot « prolétaire » est-il alors devenu anachronique, voire tabou? Ce n'est pas la fin de la théorie du prolétariat³. Ce sont plutôt les limites de nos concepts et théories avec lesquelles nous devons vivre, agir, penser. Le prolétariat existe depuis l'avènement du capitalisme. Je postule que le terme « prolétariat » peut être un point de ralliement opératoire pour observer, comprendre les liens hétérogènes d'âpres luttes entre une multitude de formes d'expulsion, d'exploitation, de surexploitation, de rejets, voire d'élimination par les nouvelles formes de violence « extrême » transversales, globalisées, ici et là-bas pour pouvoir tout simplement penser aux frontières de l'hypercapitalisme.

Ce que j'appelle, non pas des « sujets » ou alors des « zombies »⁴, ou encore « la plèbe », mais des « desexilés prolétaires » du XXI^e siècle qui succèdent aux prolétaires de Rome, de la révolution industrielle, du mouvement ouvrier, des colonies, de l'impérialisme, surexploités et utilisés comme soldats dans les tranchées (guerres de 1914-1918, 1930-1945, guerres du Vietnam d'Afghanistan, d'Irak, etc.), aux déplacements forcés de populations dans les guerres. Dans certains cas, la green Card aux États-Unis est subordonnée pour des exilés d'Amérique latine, à l'engagement

comme « chair à canon » dans l'armée américaine pour des guerres impériales. Un autre exemple nous est fourni par les 3 millions de Kurdes de Turquie à la suite de la « sale guerre – *Kirli savas* » et la destruction de villages et villes rasées, brûlées entre 1984 et aujourd'hui. Les Kurdes ont dû fuir vers des quartiers remplis d'exilés dans les métropoles (Diyarbakir, Istanbul), les camps et agrandir la diaspora kurde et d'autres diasporas dans le monde. De nombreux groupes de populations, de peuples vivent la même situation dans le monde. Les concepts sont multiples et les interprétations conceptuelles du terme de « peuple » tout aussi étendues⁵, sans pouvoir encore prétendre à l'universalité.

LES « DESEXILÉS PROLÉTAIRES » DU XXIe SIÈCLE

Après observation de faits et réflexions sur la dynamique exil-desexil, j'en suis arrivée à imaginer, puis à parler tout d'abord de « desexilés pro-létaires » qui font référence à l'histoire du mouvement ouvrier, aux luttes des travailleurs au moment du colonialisme, de l'internationalisation du capitalisme destructeur et des travailleurs clandestins⁶ avec des sous-status précaires, chômeurs, etc. d'aujourd'hui. Être exilé aujourd'hui, ce n'est plus seulement vivre le rapport capital-travail et la lutte des classes au sens de Marx dans son époque; ce sont des situations complexes, hétérogènes, par exemple en France, la « question sociale », en train de devenir un fait, non seulement de formes d'exploitation, de surexploitation dans le rapport capital/travail, mais, dans ce qui le déborde aussi, d'expulsion, de privation de masse des conditions matérielles de vie, de la liberté politique de se mouvoir, de l'égalité assurant la vie, la survie sur la planète, dans toutes sortes de lieux (Europe, Afrique, Amérique latine, Inde, Chine) à toutes sortes de niveaux, sous toutes sortes de formes.

Pour le comprendre, nous aurions besoin aujourd'hui, d'un nouvel essai qui relirait avec les lunettes des murs des prisons, des camps, des bidonvilles dans le monde, le livre de Engels de 1845, *La classe laborieuse en Angleterre*, en intégrant les changements matériels économiques, financiers, culturels, politiques, techniques, le rapport individus-nature, intervenu depuis le capitalisme industriel qui affecte les desexilés prolétaires de la planète. Le simple concept de lutte de classe n'explique de loin pas tout,

mais il existe un rapport antagoniste de « classe » à l'échelle de la planète qui se complexifie. C'est à ce niveau qu'il faut entendre le mot : des*exilés prolétaires*. Je ne cherche pas tant à redéfinir un *sujet* qu'à redéfinir un *rapport* antagoniste en cherchant à qualifier les antagonismes, qui a lieu à cette étape de l'hypercapitalisme. Ce qui le définit ce sont les formes de luttes. C'est la raison pour laquelle la notion de desexil et d'exil de l'exil est avancée.

Les rapports de classe/sexe/race indiquent une diversification, un élargissement et de nouvelles *qualités* de ces rapports. Faut-il pour trouver une sortie, qualifier les nouveaux mouvements sociaux, avec le focus de la lutte des classes déplacé sur la notion de « guerre civile »? Les mouvements hétérogènes, disruptifs, situés hors des usines, hors de leurs logements, quartiers, villes, banlieues, etc. y inviteraient, mais la notion pose des questions d'auto-organisation, de projet et de prise du pouvoir d'État. Ce pouvoir-là est-il encore à prendre alors que le pouvoir globalisé est ailleurs (avec un rôle spécifique, de nouvelles formes d'États)?

Qualifier l'exilé au XXI^e siècle en termes « d'exilé prolétaire » de « desexilé » n'est pas un simple travail de déplacement interne, de syncrétisme catégoriel en plaquant les concepts de Marx à la situation des desexilés en exil. La dénomination n'est pas non plus juridique. Elle ne dessine pas un statut abstrait. La situation d'exil est matérielle, immanente, pratique, imaginaire et ancrée dans l'histoire, le présent des situations de vie plus larges que le rapport capital/travail qui se situe dans l'espace planétaire.

Si l'on suit la définition de l'empire romain, le prolétaire était *moins que* citoyen qui faisait partie de la classe la plus basse, la moins considérée, la plus démunie de tout pouvoir. Si l'on suit des analyses de Marx sur le capitalisme industriel, le prolétaire fait partie de la classe des travailleurs et chômeurs modernes dépossédés de leur terre, de leurs corps de leur force ce travail, de leurs outils. Marx écrit dans le *Manifeste du parti communiste* (1847): « la Bourgeoisie n'a pas seulement forgé les armes qui doivent lui donner la mort: elle a produit aussi les hommes qui manieront ces armes – les ouvriers modernes, les Prolétaires ». Rosa Luxemburg utilisera aussi ce terme au moment de l'impérialisme.

On peut postuler à partir de ces sources que l'exploitation, la surexploitation, les expulsions, les déportations de tous ordres et la violence devenant extrême, la privation de la politique (les sans part de Rancière) que tout exilé vivant aujourd'hui à des degrés divers, des formes d'expulsions visibles depuis la matérialité de ses conditions d'existence dans les rapports de classe, de sexe, de race en transformation, en intégrant les rapports hommes-nature (que l'on retrouve chez les réfugiés « climatiques ») devient un « exilé prolétaire » exerçant le droit de fuite, luttant en se desexilant dans la globalisation.

L'exilé prolétaire vit dans des rapports de pouvoir de la force de domination globalisée où il est dépouillé de toutes les conditions matérielles, imaginaires de sa propre existence qui sont à la base de sa possibilité subjective d'agir, de se desexiler: son corps, sa tête, ses odeurs, ses bruits, sa terre, son paysage, sa maison, son quartier, son entourage, ses outils, sa force de travail, ses amis, ce qui est de l'ordre du commun, tout ce qui permet d'être actif dans un environnement où il a une place reconnue à part entière. Il n'y a pas de fin de l'histoire.

L'exilé est non seulement exilé au sens politique traditionnel du bannissement de la vie politique de son village, de sa cité, il devient un membre de la nouvelle condition d'exil prolétaire du XXI^e siècle en profonde transformation. L'exilé en lutte, en desexil, n'est pas réduit à être une victime, un cas social ou médical, mais quelqu'un d'anonyme sans statut dans l'histoire et l'espace. Les enjeux sont l'expulsion et la réappropriation dans l'ensemble de sa vie, de la possibilité politique d'agir dans les épreuves⁷ qu'il traverse.

Être exilé, vu depuis les rapports économiques, politiques, culturels, techniques globalisées, au sens où Marx, Arendt, Rancière, et d'autres philosophies politiques insurrectionnelles en parlent, c'est être exilé de sa temporalité, de son lieu, de son corps, de sa pensée, de soi, de ses terres, de ses relations, de ses outils, de l'appartenance politique assurant la liberté et l'égalité dans le rapport à soi, aux autres et au monde.

Lutter, se desexiler, dans un processus de (dé)subjectivation et d'objectivation, c'est l'espoir, la fuite, la ruse, la création dans les luttes du plus intime au plus politique pour se réapproprier sa vie, sa place politique, sa pleine capacité d'action. Devenir exilé prolétaire aujourd'hui c'est rejoindre les prolétaires d'hier dont Marx a décrit les terribles conditions. C'est rejoindre aussi les travailleurs immigrés qui sont les prolétaires de

certains « suds » décrit par Sayad. Ce sont les exclus de la « question sociale ». Le terme *prolétaire* peut expliciter en partie aujourd'hui la condition d'exil globalisée.

Parler alors de desexilés prolétaires c'est les considérer en tant que desexilés autonomes, à part entière, plutôt que de les confiner dans les situations anonymisées, où de victimes, de martyrs, qui ne disposeraient d'aucune autonomie, d'aucune créativité. L'enjeu est de refuser des descriptions abstraites dans des discours et des concepts (victimes, martyrs, héros, contrôle, statuts administratifs, chiffres, etc.) de la violence d'État. Le fantasme de domination et de soumission à une souveraineté absolue. permet de saisir le parfum, la potentialité de liberté que contient la fuite, la ruse, les gestes de création politique dans la revendication d'être là, dans beaucoup de situations: conquérir pas à pas l'autonomie. Il n'y a pas de domination absolue nous apprend l'histoire. Il n'y a pas seulement les tout-puissants aux pieds d'argile qui mettent en danger la planète. Il y a les desexilés prolétaires. Il y a toujours des temporalités diverses, des espaces, infimes parfois, des lueurs de liberté politique de se mouvoir, des lignes de fuite, des trous dans les murs, des espaces imaginaires où fuir, même dans la plus infâme des prisons8. Parler de rapports complexes, de domination et de luttes, c'est pouvoir saisir la dialectique des situations complexes, caractériser ce qui se passe dans le desexil de l'exil.

L'exil, condition immanente, matérielle, concrète, a donc de multiples visages dans les multiples lieux d'une histoire de longue durée, les champs de coton, de canne à sucre, de soya de l'esclavage, les arrachements à la terre, les usines du capitalisme industriel, la rue après les expulsions de leur maison, les lieux en guerre, des destructions de villages, dans des pays, des villes, des continents piétinés, détruits. Les femmes migrantes clandestines surexploitées dans les travaux de service pourraient être la figure du desexil de l'exil prolétaire dans le monde⁹. L'exil est à la fois un déplacement dans l'espace, le temps. Les desexilés prolétaires, ce sont « ceux qui sont partis, ceux qui sont restés, ceux qui sont restés silencieux, ceux qui tendent la main », écrit une exilée politique de Turquie en 2018¹⁰.

L'exil ne se limite donc pas aux conditions d'expatriation forcée (qu'elle soit interne ou externe), ni aux rapports économiques d'exploitation, de surexploitation en vigueur. Le desexilé prolétaire n'est pas seulement un tra-

vailleur ou un expulsé du marché mondial du travail globalisé. La privation politique accompagnée souvent aussi de l'expulsion du rapport Capital/ Travail ne se limite pas à la condition salariale en profonde transformation, comme on le voit avec les nouvelles formes d'expulsion, de déportation et d'impérialisme, de guerre. Donc le desexilé prolétaire se définit dans les transformations multiples des rapports de classe, de sexe, de race aux frontières, dans et aux bords du capitalisme. Il indique aussi les limites de la planète.

Tentons donc de dégager *ce qui traverse*, *ce qui est commun* aux diverses formes d'exil de tous les ordres économiques, politiques, culturels, techniques, dès lors que l'on s'attache à dégager ce qui est de l'ordre de formes de domination et de luttes transpolitiques entre *force* et *puissance*¹¹. Entre guerre (sociale et...) et agir politique.

Exil, le mot est surchargé d'expériences exacerbées d'expulsion, que le mot *errance* affadit, et que le mot de *migrance*¹² situe dans la condition des travailleurs migrants pris dans le rapport capital-travail et la guerre. L'enjeu est de nommer frontalement *le rapport* complexe, multiforme d'exploitation, de surexploitation, d'expulsion des travailleurs é-in-migrants, du pillage du brain-drain, de clandestinité structurelle dérégulant les marchés du travail et l'exclusion du chômage, des droits sociaux, des guerres destructrices. Ces rapports de domination ont tendance à devenir, avec un saut qualitatif notoire dans la violence, un *pouvoir d'expulsion-anihilation-destruction-disparition*.

L'observation du desexilé prolétaire aux visages multiples sur la planète permet de saisir le processus de transformation. Le défi est de saisir à la fois le local et le global, les logiques transversales générales et spécifiques de domination et aussi de libération du desexilé prolétaire. En bref, du côté du pouvoir de la force, après l'esclave, le desexilé prolétaire, est constitué par la chasse, l'expulsion, la brutalisation, la répression, la torture, le viol systématique, le bannissement, les déchaînements de l'hubris, de cruauté, de destruction et d'élimination de la nature et des humains. Du côté des desexilés de l'exil, l'exil est constitué par la privation de conditions matérielles d'existence, de l'agir politique, de rapport au monde. La fuite, le marronnage sont des formes d'insurrection. Double mouvement antago-

niste toujours ouvert qui contient des zones d'ambiguïté dont les classes moyennes nous permettent une lecture.

UNE « TRADUCTION » DES RAPPORTS DE CLASSE/SEXE/RACE

Il n'est pas dans mon propos de reprendre ici, l'histoire riche, complexe et l'analyse critique des définitions des rapports de classe¹³, des rapports sociaux de sexe¹⁴ et des rapports de « race », ni le débat des liens (d'inclusion, d'exclusion, conflictuels) entre ces types de rapports, dont les articulations, les divergences et convergences possibles ont été travaillées notamment par le dispositif « d'interconnexion » développé par les travaux féministes. Pour complexifier, élargir, déplacer le débat, on pourrait y ajouter l'exemple, hors de l'Europe de « l'intégrité nationale », de la supériorité des Hindous contre d'autres peuples et minorités où la nation a été utilisée au sens d'une « race » supérieure et en examiner le débat lors de l'indépendance et de la partition de l'Inde en deux États (Inde et Pakistan)¹⁵.

Je m'en tiens ici à souligner depuis les rapports de *desexil de l'exil* (luttes) qui sont l'objet de nos recherches, tout d'abord le fait matérialiste, économique d'exploitation et de surexploitation, d'expulsion qui intervient dans les rapports de classe et qui est aussi le fait des rapports de sexe et dans les rapports de race sous des formes proches et spécifiques. Qui nous a conduites à reconsidérer, en se déplaçant à l'autre bout du monde (Chili)¹⁶, les travaux des féministes matérialistes, conduisant à la reconnaissance de savoirs décentralisés, à repérer la matérialité, la naturalisation et l'essentialisation des rapports, et reprendre la question de la « servitude volontaire » en explorant la question du soi-disant « consentement »¹⁷ des femmes, des dominés. Elle nous a aussi conduit à revisiter les catégories de l'État, des droits de l'homme (DH) et du droit international humanitaire (DIH) en particulier, à analyser le viol, arme de dictature et de guerre et comment briser le continuum de la violence dans le post-conflit (avec l'exemple de l'ex-Yougoslavie)¹⁸.

Ensuite, je m'en tiens à retenir un élément dans les rapports sociaux de sexe, *l'appropriation* développée par Colette Guillaumin en relisant Marx, dans ce qu'elle appelle « les pratiques du pouvoir »¹⁹. Qu'est-ce qui fait problème dans les catégorisations? Les conflits d'interprétation, les polé-

miques, les malentendus, les silences sur certains conflits sous-jacents dans les recherches sont nombreux. Il faudrait se demander quand et pourquoi la « race » est devenue un concept (controversé), ce que devient le racisme après la race, s'il faut parler des qualifications du « racisme », de « raciste » dans les débats publics indique et qualifier ces mots, leurs usages (néo-racisme²⁰, racisme sans couleur, racisme différentialisme, etc.) dans un contexte plus large de rapports sociaux imbriqués (classe-sexe-race), s'interroger aussi sur les auteurs (État et racisme d'État notamment). Par ailleurs, on peut opter pour une définition étroite ou large du racisme, ne conduisant pas forcément à assimiler le racisme au sexisme, mais plutôt à interroger les soubassements « civilisationnels » du sexisme21 et pouvoir dans ce deuxième cas y inclure d'autres formes de discriminations qui renforcent les tendances d'expulsions (xénophobie, antisémitisme, homophobie, etc.). Pour poursuivre ici des choix de méthode, explicités dans la partie « La méthode transpolitique », ce qui m'intéresse est d'une part, de n'éluder aucun des éléments des rapports de classe/sexe/race dans leur poids historique respectif et d'autre part de tenter de saisir leur dynamique conflictuelle et leur mouvement dans un contexte de globalisation en formulant le schème mouvant, du « rapport de classe/sexe/race ».

Finalement, l'usage imaginatif, exploratoire, complet d'un tel schème m'a aidée à repérer une figure que je postule *centrale* dans le rapport de *desexil de l'exil*, à savoir les travailleuses femmes clandestines dans la globalisation actuelle, leurs luttes et en quoi elles condensent en quelque sorte le mouvement des trois notions et nous amène d'une part à repérer leur place et d'autre part à inventer des outils pour pouvoir mieux situer leur place, statut, rôle, etc.. et aussi ce qui dépasse ces rapports et qu'indique ici la figure des travailleuses femmes clandestines.

LA FIGURE DES TRAVAILLEUSES FEMMES CLANDESTINES DESEXILÉES

« Après tout il suffit pour savoir écouter sans l'esquiver le discours banal et quotidien qui dévoile la nature spécifique de l'oppression des femmes : l'appropriation »²².

Travailler et être pauvres. Clandestines, desexilées. Faire un travail sexué et racialisé²³. En danger, situation de viol et de mort souvent à cause des multiples violences en toute impunité. Aveuglement. Les femmes sont en première ligne des constats sur les « inégalités »²⁴, sur les violences domestiques et dans les traversées du désert, sur les chemins de l'exil, dans les usines, les bureaux, les magasins, les hôpitaux, les prisons, etc. À ce niveau, les travailleuses le plus souvent clandestines en provenance d'Afrique, d'Asie, d'Amérique latine, souvent seules avec leurs enfants ou alors en lien avec leurs enfants restés au pays en utilisant les portables pour tenter de garder le contact, sont la figure qui concentre les conditions matérielles de l'exil au XXIe siècle. Ce fait implique des choix théoriques, épistémologiques, politiques.

Pour illustrer les rapports de classe/sexe/race qui sont les piliers de l'apartheid – et pour situer les rapports sociaux de sexe, on peut parler « d'apartheid de sexe »²⁵ des desexilé.e.s prolétaires –. Partons d'un cas concret du monde du travail apporté grâce à une réflexion collective dans un débat syndical²⁶ qui éclaire les rapports pratique-théorie et le rapport luttes-principes.

C'est le cas typique d'une femme migrante clandestine, en provenance d'Afrique, prise dans la nomadisation forcée de masse, arrivant avec ses enfants ou seule sur un bateau au risque de sa vie, ayant subi des violences sexuelles, travailleuse « intellectuelle » chez Amazon (elle ne construit pas des murs comme les maçons, elle doit adapter son cerveau aux nouveaux outils technologiques, tout en n'y ayant pas accès²⁷) pour survivre dans des conditions infâmes frisant le travail gratuit, sans considération des limites écologiques de son travail. C'est dans ces conditions qu'elle doit se battre pour survivre. Sa présence dans la nouvelle désorganisation du travail globalisé remet en cause le droit du travail des travailleurs stables soumis au danger de la précarisation, défendus par les syndicats, expliquait un syndi-

caliste. Sa présence permet d'illustrer l'amoncellement de contradictions dans la situation et une des contradictions majeures dans « l'exil expulsif » prolétaire globalisé. Elle se situe entre l'organisation de la production, du salariat fordiste, post-fordiste, de toutes les formes de clandestinité, de travail surexploité quasiment ou sans salaire et tout ce qui aujourd'hui fait exploser les règles du salariat et met en cause la survie écologique de la planète. La tendance de ces entreprises n'est pas l'intégration des précaires dans le salariat, mais le glissement des salariés dans l'extrême bord de la précarisation qui condense toutes les limites humaines et écologiques, dans ces lieux d'accumulation primitive actuelle du capitalisme. Une telle figure indique aussi ce qui traverse les rapports de classe/sexe/race, l'énigme à explorer du lien d'expulsion-anihilation-anéantissement des humains et de la nature.

Le « peuple multiple », hétérogène, traversé de conflits, des desexilés prolétaires du XXI^e siècle

Après observation et réflexion sur le capitalisme à la fois local et globalisé, sur les contradictions, les convergences improbables dans les conflits dans les rapports de class/sexe/race, la dynamique desexil-exil, sur les usages dans les mouvements sociaux, les débats actuels concernant la notion de « peuple » et avec un souci de déplacement spatial et épistémologique, à ne pas sous-estimer la facture politique, j'en suis donc arrivée à imaginer, à parler, à penser aussi en terme de « peuple multiple. hétérogéne, en conflit » des « desexilés prolétaires » qui fait référence à la grande richesse et diversité des luttes dans les divers endroits de la planète depuis l'histoire de longue durée, l'histoire du mouvement ouvrier, les luttes des travailleurs migrants au moment du colonialisme, des révolutions libérales, de l'internationalisation du capitalisme. Être desexilé prolétaire aujourd'hui est en train de devenir un fait de masse d'un peuple multiple, hétérogène, en conflit pris dans des contradictions complexes sur la planète, à toutes sortes de niveaux, sous toutes sortes de formes (Europe, Afrique, Amérique latine, Inde, Chine). Ce « peuple » des « desexilés prolétaires », se constitue, non seulement par l'arrivée des réfugiés qui sont un nombre infime par rapport aux travailleurs migrants et à la population (sauf

en certains endroits du monde en guerre), mais par le tressage des luttes multiples hétérogènes et des conflits qui s'y déroulent. On ne peut donc pas les réduire ni à un « peuple-nation », ni à un « peuple-classe ».

Les millions de desexilés prolétaires sont les « sans-part » de *La Mésentente* de Jacques Rancière, et les expulsés du « droit d'avoir des droits » notion qu'Arendt a dégagée de la situation des sans-État au XX^e siècle. Nous prolongeons, déplaçons, élargissons leur analyse, tout en dégageant leur noyau commun.

En quel sens seraient-ils des membres hétérogènes d'un « peuple » multiple traversé par des conflits pour la reconnaissance de leurs particularités, alors qu'ils sont inscrits dans des rapports de classe/sexe/race?

Le mot de « peuple » est un héritage positif de la grande diversité des situations historiques, des luttes dans l'histoire d'individus, de groupes, de peuples conjuguées avec les transformations du cadre politique (empire, États, villes) etc. Tout d'abord, il recoupe la question des « peuples sans histoire » travaillée à partir de la question nationale, de l'État-nation, à partir de la révolution d'octobre en Russie, sur le rêve des révolutionnaires d'octobre de fonder une libre fédération socialiste de républiques autonomes, l'État multinational, l'État fédératif, « le droit démocratique de chaque nation à la séparation et à la constitution d'un État indépendant »²⁸. En 1848, le débat a été repris notamment par Friedrich Engels et son texte sur la question nationale en 1848 qui a fait l'objet de travaux critiques²⁹, et plus tard d'un livre³⁰ de l'austro-marxiste Otto Bauer publié en 1907 dans le cadre de l'empire austro-hongrois qui allait être dissous, par des austro-marxistes publié en français par deux éditeurs parisiens (Arcantères et EDI) en 1987. Cet auteur marxiste, a étudié l'émergence de la notion de nation qui, bien au-delà du territoire et de la langue, devait contenir des communautés de destin faites d'identités multiples en transformation permanente. Ensuite, ce débat sur les rapports entre la notion de nation et de peuple, de minorités, des nationalités, l'autodétermination ressurgit dans des conflits et sous des formes diverses, dont notamment dans les rapports entre Nations et nationalisme³¹. Il est pris dans un rapport plus ou moins distendu et conjoncturellement conflictuel entre État, nation, mouvement, peuple³², minorités. La notion de peuple apparaît liée aux peuples sans État, alors que sous des formes variées elle est remise en débat pour l'UE (Écosse,

Irlande, Catalogne, Wallonie, Flandres, France, etc.) et qu'elle ressurgit en Russie, aux frontières de l'Europe et au Moyen-Orient (Kurdes), aux États-Unis (peuples autochtones), en Asie (Sri Lanka) et en Afrique. Les interrogations sur les peuples sans État(-nation) ne recoupent pas forcément les débats autour du populisme. La notion de « peuple » a des usages ambigus notamment quand il se conjugue sous la forme du concept polysémique de « populisme » ³³. Le mot « peuple » est à la fois chargé d'histoire et pris dans des débats ambigus et il est donc difficile à utiliser.

Je me risque cependant à envisager que le « peuple » (avec les guillemets et en y ajoutant la caractéristique de « multiple », « d'hétérogène », en « conflit ») des desexilés prolétaires du XXIe siècle succédant sous des formes diverses aux sans-État du XXe siècle et aux prolétaires de Rome, de la révolution industrielle, des colonies, de l'impérialisme, surexploités et broyés par les guerres. Leur appropriation, les violences subies, encore liée au territoire et à la souveraineté des États-nations est pourtant plus complexe. Quand ils se révoltent en prisons, quand ils escaladent des murs, des grillages, ils évoquent le passé guerrier, d'autres prisons, d'autres grillages³⁴.

En nous intéressant à la condition des desexilés, l'enjeu est de ne pas en rester à des simplifications, à des abstractions, à des *choses*, mais pour considérer les desexilés prolétaires comme des individus, des groupes, en recherche d'autonomie, inventant la liberté politique de se mouvoir dans les conditions d'aujourd'hui. Partons de la fameuse formule métaphysique de Leibniz: « pourquoi y a-t-il *quelque chose* plutôt que rien », transformée par Arendt en question d'anthropologie politique en ces termes: « pourquoi y a-t-il quelqu'un plutôt que personne? ». Elle a ainsi déplacé l'interrogation métaphysoique ou ontologique sur la politique en parlant de ce qu'elle a appelé un *Qui*, donnant une place centrale dans les *rapports de pouvoir* aux êtres humains matériels, immanents, concrets. Soulignons, qu'Arendt a attaché une importance spéciale non seulement à des individus mais à la situation des sans-État.

Le *Qui* pour Arendt, est tout être humain, faisant partie du genre humain dans une situation politique de l'ordre du plus général dans le temps et l'espace, où dès lors qu'il est confiné à un statut de sans-État, d'expulsé d'invisible, son appartenance à lui-même, à la politique et au monde, sa

liberté politique de se mouvoir est mise en danger. Être sans-État c'est faire l'expérience de l'exil et du desexil.

Un être humain n'est pas réductible à une catégorie métaphysique ou politique abstraite, administrative, statistique, particulière ou collective (chose, facteur économique, masse, populace, multitude, réfugié, requérant d'asile, etc.), en étant confiné à la dénomination d'un statut économique, administratif, policier, humanitaire, par exemple, clandestin, migrant, réfugié, requérant d'asile, chômeurs, malade, victime, survivant, terroriste, etc.. Sans s'engager dans une archéologie de l'ordre politique, limitons-nous à une caractéristique concernant une *qualité* du rapport: *son inexistence*. On a vu, avec Arendt qu'il est caractérisé par le fait qu'il a été et reste sans-État sous des formes diverses. C'est la caractéristique du « sans » État, c'est-à-dire sans forme (*eidos*) politique contenant les droits, qui définit son expulsion de la politique et du monde (acosmie).

Remarquons, que plus tard, la déclaration publique des *sans-papiers*, par l'usage du « sans » a recentré le débat sur un manque non tant « d'humanité » que de statut. Elle a été la dénonciation de la négation de la carte de séjour, premier pas d'une place politique *(reconnaître le droit d'être là, on bosse ici, on reste ici!)* que les sans-papiers tentent d'obtenir dans des luttes précaires en passant parfois par la carte syndicale pour interpeller l'État³⁵.

L'auto-nomination par le manque politique (« sans ») est une dénonciation qui a le mérite de sortir dans l'espace public pour revendiquer « le droit d'être là » le manque de place et de statut et d'auto-représentation, de participation dans l'agir politique. Par la dénomination du « sans », les sans-papiers remettent en cause, un classement hiérarchique administratif de l'État expulsif qui ignore leurs droits dans les rapports d'exploitation et de surexploitation, de répression sécuritaire, d'expulsion politique d'un pouvoir d'apartheid. La logique du « sans » indique le négatif, appelé à se retourner en droit à la politique et aux droits. Le manque n'indique pas une alternative positive, mais une lutte d'aspiration à la liberté politique de se mouvoir. Par le chemin paradoxal que les desexilés sans-papiers prennent, ils parviennent à être vus, entendus³⁶. Le défi pour les mouvements sociaux et de transformer une telle revendication en droit à la liberté politique de se mouvoir.

Pour continuer dans le sillage ouvert par les sans-papiers, on peut prendre le déplacement du questionnement par Arendt, non sur le *Quoi*, mais sur le *Qui* – personnes et non abstractions économiques, statistiques – au sérieux en la reformulant dans le cadre des rapports de pouvoir historiques, spatiaux caractérisés par un type de domination et de violence, de brutalités « extrêmes » accompagnant l'avènement du capitalisme qui, après une longue genèse XVIe-XXe siècle, a été au XXe siècle, la destruction des structures, des cadres, des catégories de référence pour la liberté politique de se mouvoir.

En mettant l'accent, non sur une définition abstraite, mais sur le manque de la liberté politique de se mouvoir, en tant que rapport de pouvoir négatif de privation de soi, de la politique et du monde dans le processus de domination expulsif, destructeur et sa reconquête, on peut se demander qui est exilé aujourd'hui.

Qui, c'est Qui aujourd'hui dès lors qu'il ne s'agit pas de genre humain en général, mais d'humains « sans part », aspirant au « droit d'avoir des droits » dans des rapports sociaux matériels, concrets?

Réponse exploratoire: les desexilés sont le nouveau prolétariat du XXI^e siècle. Le desexil de l'exil est une des formes mouvantes de la lutte des « classes », de « race », de « sexe » fragmentées, traversées de contradictions et de conflits; il y a mille nouveaux visages dans la globalisation. Si les travailleurs in-migrants ont été la nouvelle classe ouvrière depuis l'internationalisation du capital, ils ne représentent pas à eux seuls, dans son entier, sa complexité la constitution de la nouvelle classe que l'on peut appeler les desexilés prolétaires dans la globalisation.

Je préfère l'usage du mot « peuple multiple, hétérogène, en conflit » des desexilés prolétaires, à celui de « peuple des migrants », de « peuple des nomades », de « peuple des errants » — qui suppose de se centrer sur les migrants ou alors les errants, ou alors sur les nomades, alors que le concept qualifié désigne la généralité d'un rapport de pouvoir; les deux derniers termes impliquent en creux des rapports non capitalistes ou marginaux au capitalisme alors que la question est de mettre l'accent sur l'élargissement du capitalisme (articulation production, reproduction par de nouvelles recherches sur l'accumulation primitive) et du « tort » politique qui décrive la situation des desexilés prolétaires au XXI^e siècle.

Finalement celui de « peuple », circule dans divers endroits du monde avec un contenu polysémique. Il est lourdement chargé d'histoire, de conflits, de dislocations d'empires, d'État, de lutte des classes, de passions, etc. Dans le langage il signifie souvent un lien entre des « passions » négatives et le peuple. Il a un poids particulier en Europe occidentale, souvent attaché à la révolution française ou d'autres expériences occidentales de révolutions, mais intègre-t-il l'émancipation d'autres « peuples » de la planète avant, puis au moment des révolutions bourgeoises, des luttes anti-coloniales, anti-impérialistes (ex. silence sur la révolution en Haïti, les peuples Kabyles, Tibétains, Ouïgour, Tamouls, Kurdes, Palestiniens, les travaux sur le droit des peuples, etc.). Intègre-t-il les mouvements féministes? Les autres mouvements sociaux?

Éloignons-nous aussi des débats engagés autour de la notion de « peuple » en lien avec l'affaire des gilets jaune en France³⁷ à partir des lexiques de Rome et d'Athènes, autour des notions de « populus », « plebs », « vulgus », « dèmos », « ethnos », « génos ». Le lexique conceptuel est vaste mais très chargé par l'histoire gréco-occidentale. Il est loin de pouvoir décrire la diversité des mouvements sociaux émergents ou anciens. Il nous faut tenter d'élargir nos visions et concepts locaux à la planète. En me résolvant à utiliser provisoirement et avec prudence de la notion de « peuple », j'emprunte le terme de « peuple » à Jacques Rancière (qui n'est pas cité dans l'article en question):

« ... "peuple" est le nom, la forme de subjectivation de ce tort immémorial et toujours actuel par lequel l'ordre social se symbolise en rejetant la majorité des êtres parlants dans la nuit du silence ou le bruit animal des voix qui expriment agrément ou souffrance »³⁸.

À partir de Rancière, et en cherchant à caractériser la multiplicité et la nouveauté des luttes sur la planète, il est possible de nommer les exilés et leurs luttes de desexil à titre expérimental: le « peuple multiple, hétérogène, en conflits »³⁹ des desexilés prolétaires du XX^e siècle. En attendant que d'autres mots, concepts, théories s'inventent.

Le choix de la notion de « peuple... » condense alors à la fois l'économie, la politique, le culturel, le technique, les expériences historiques très diverses qui ne se limitent pas aux expériences, aux espaces de Rome et d'Athènes, ni aux révolutions en occident en mettant l'accent sur la composition hétérogène, multiple de la notion fluctuante de « peuple » aujourd'hui et la diversité des contradictions et des conflits.

Finalement j'opte pour l'usage du schème « peuple multiple, hétérogène, en conflit » des « exilés prolétaires », à celui de « peuple des migrants », de « nomade », « d'errants »⁴⁰ – qui suppose de se centrer sur les migrants, les errants, alors qu'en mettant l'accent sur l'élargissement du « tort » politique qui regroupe le peuple multiple des exilés prolétaires, on se situe face à une grande diversité de prolétaires et à ce qui dans les rapports politiques est de *l'ordre du plus général*. Être exilé aujourd'hui est en train de devenir un fait de masse sur la planète (Europe, Afrique, Amérique latine, Inde, Chine), à toutes sortes de niveaux, sous toutes sortes de formes. L'exil ne se limite plus au bannissement, ni non plus à l'interdiction de rentrer dans un autre pays que le sien. L'expulsion est plus complexe et plus vaste.

L'exil, ne se réduit donc ni à l'exil « politique » du temps de la Grèce ancienne jusqu'au XIXe siècle, les années 1960, ni aux déplacements des millions de migrants, de réfugiés cherchant un travail, une protection. L'exil, en tant que *privation de conditions d'existence matérielle et politique*, c'est-à-dire en tant que privation de la possibilité d'agir politiquement sur son destin tragique concerne pratiquement et/ou potentiellement des millions, milliards (?) d'humains qui subissent les nouvelles formes de domination capitaliste aujourd'hui sur la planète.

Depuis la modernité du colonialisme, du capitalisme impérial et au tournant du XIX°-XX° siècle, les politiques de « l'expansion pour l'expansion » de la domination impliquant l'expulsion et la non appartenance politique se sont radicalement transformées et de manière tragique, non seulement pour certaines catégories, classes de populations, mais pour l'ensemble du genre humain ce que M. Foucault a dénommé la « biopolitique »⁴¹. En d'autres termes, on pourrait dire que c'est un pouvoir de domination sur la vie (bios et non zoé) et la mort⁴² des humains.

Prendre en considération la nouvelle complexité consiste entre autres, se permettre l'usage de mots en mouvement qu'il faudrait mettre entre guillemets, tout en sachant qu'ils ont un usage exploratoire. Nommer provisoirement pour pouvoir penser, dire, agir. Nommer un chat, un chat. Oui... mais il y a le chat de Schrödinger qui ouvre l'abîme de l'incertitude. Et pourtant, entrons dans la chambre noire. Est-il encore possible de réfléchir à partir des catégories habituelles et de penser que les exilés sont des opposants « politiques » bannis par des oligarques, des tyrans, des dictateurs, exerçant leur pouvoir de répression, comme l'entend le mot exil politique au sens classique dans l'histoire de longue durée et spécialement du XVIIIe et XIXe siècle, alors que la classification politique des régimes, des systèmes politiques établie depuis Aristote et enrichie par Arendt au XXe siècle ne permet plus de caractériser l'émergence de nouveaux régimes, formes de domination et de guerre « d'anéantissement » cherchant à installer de nouvelles hégémonies, ce qu'indique la non distinction pratique entre guerriers et populations civiles, par exemple, ou encore le fait que la violence devient inconvertible et ébranle l'approche de la civilité/citoyenneté?

Postulons qu'énoncer dans un schème la condition du « peuple multiple » des « desexilés prolétaires » permet d'envisager une approche critique, un enrichissement, un déplacement, un élargissement permettant d'intégrer les nouveautés observables dans la dynamique de l'exil et du desexil⁴³. C'est une action d'exploration possible des ténèbres de l'histoire et d'aujourd'hui, et aussi de tenir compte des situations hétérogènes tout en dépassant l'émiettement, les fragilités des mouvements et tout en portant un nouveau regard sur ces fragmentations dans leurs richesses multiples. Est-il envisageable qu'une dialectique ouverte entre local et global, entre spécificité et transversalité puisse s'installer et être pensée, décrite? Dans la recherche, nous en sommes à la première étape d'exploration et d'interrogation de nos stratégies, dispositifs, outils, postures. Il sera nécessaire de procéder à une évaluation d'un tel usage exploratoire et des pratiques qui s'y réfèrent.

C'est une « stratégie », une démarche d'action, un outil pour comprendre, ce qui est commun aux *expulsions* dans le monde d'aujourd'hui, ne plus nous enferrer sur un héritage non questionné, des terrains piégés, ce qui peut nous éclairer dans des réalités transversales multiples à l'échelle à la fois locale et de l'espace planétaire en remettant en cause l'apartheid économique, politique culturel, technologique face à un empire hégémonique et de nouveaux empires en recherche d'hégémonie. Mais un tel déplacement cache-t-il à son tour des réalités qu'il cache? La question est ouverte. Elle fait partie de la recherche qui ne fait que commencer.

On aura compris que c'est à partir du constat de la violence et aussi à partir d'une approche sémiologique critique de notions philosophiques, administratives, policières et médiatiques, que j'ai choisi le terme « d'exilé prolétaire » du XXI° siècle, en les mettant en rapport avec la liberté politique de se mouvoir, et l'égalité en tant que privation/jouissance du pouvoir d'action insurrectionnel, plutôt que d'en rester aux mots de national, d'étranger, de non national, de migrant.e.s, de réfugiés, de requérant d'asile, de victimes, de survivants, de nomade, de multitude, etc., bien que mes terrains privilégiés de travail, soient les politiques de la migration et du droit d'asile en Europe, auxquels s'ajoutent les transformations du rapport Capital-Travail, du service public et des politiques économiques, financières, sociales (travail, chômage, santé, formation, etc.).

Les termes de « peuples multiples, hétérogènes, en conflit » « d'exilé prolétaire » deviennent donc un schème *politique* qui, enrichi par d'autres voies, rejoint à la fois l'expulsion et le « droit d'avoir des droits » d'Arendt, la notion de « sans part » et de « peuple » formulée par Rancière, tout en la « désoccidentalisant » pour la situer dans un espace à la fois local et planétaire en création. On peut alors parler *des « desexilés prolétaires » du XXI*^e siècle. En attendant que d'autres mots, d'autres schèmes s'inventent.

Entre bannissement-expulsion-anihilation-extermination-disparition et desexil de l'exil

Le mot exil ne signifie donc pas (plus?) seulement l'apatridie, le bannissement politique au sens classique, mais un rapport plus général de pouvoir de *bannissement-expulsion-anihilation-extermination-disparition*, qui contient son contraire, le desexil, action d'émancipation insurrectionnelle de *desexil de l'exil*. Peut-être faudrait-il commencer par là pour (re) penser l'exil. Qui compose donc le « peuple » des desexilés « prolétaires » aspirant à la liberté politique de se mouvoir? Pouvons-nous aujourd'hui, à partir d'une telle approche exploratoire de l'exil et du desexil, retrouver la réalité des desexilés prolétaires inventant des formes transpolitiques nouvelles?

On aura compris que dans cette perspective, j'ai donc entrepris d'envisager – *l'exil* – non pas comme une simple notion descriptive, analytique empruntée à la phénoménologie avec une longue et riche tradition dans les sciences sociales –, mais comme un concept en situation active de transformation, dynamique, *en mouvement* définissant un rapport de pouvoir de domination généralisé sous des modes divers à la planète produisant, un rapport d'exil de l'ordre de l'oppression, de l'exploitation, de la surexploitation, de l'annihilation, ce qui a amené à dégager de l'exil, un autre terme : *le desexil*.

Le refus du déterminisme, de l'essentialisation de catégories dans le passé, d'une nécessité inéluctable (fin de l'histoire, there is no alternative, fin de la démocratie), en situant la démarche politique, philosophique de recherche d'une alternative au capitalisme, m'a finalement amenée à dégager un citoyen collectif à la fois individuel et collectif à partir de l'exil et du desexil: le « peuple » des « exilés prolétaires » qui permet de formuler l'embarras à explorer: les luttes de desexil à la fois locales et planétaires pour la liberté politique de se mouvoir, avec sa tête, son corps, ses pieds, qui pourrait-on dire, sont à la fois un rêve et des réalités de citoyennetés transpolitiques qui se cherchent. Reste à savoir si les exilés prolétaires multiples, hétérogènes se retrouvent dans ce schème en mouvement qui tente de les rendre visibles!

NOTES

- 1 Zuppiroli Libero, « Exilés parmi les robots des cités utopiques du monde global », Caloz-Tschopp M.C., Wagner V., Exil/Desexil, Histoire et globalisation. Le desexil en jeu. Une expérience d'Université libre, Paris, L'Harmattan, 2019.
- On pense à la suppression du droit au travail qui est un des outils d'apartheid, de « dissuasion » dans le droit d'asile allant de pair avec l'enfermement dans des camps isolés comme les banlieues! C'est un encouragement à l'illégalité, qui produit des distorsions dans les salaires et par ricochet de la xénophobie de la part des travailleurs.
- 3 Charrier Christian, La Matérielle. Fin de la théorie du prolétariat, Paris, Entremonde, 2018.
- 4 Je m'attache à articuler des formes d'exploitation, de surexploitation, d'expulsions des conditions matérielles d'existence, de travail, de vie et de la politique, plutôt que de mettre l'accent sur la figure rhétorique du zombie et de la monstruosité présente avant la modernité capitaliste, voire même bien antérieure (monstruosité chez Aristote) que l'on trouve dans « l'histoire d'en bas » des travaux sur les subaltern studies, qui mettent l'accent sur « l'autre » comme anomalie sociale. Voir ce qu'en dit Suskin Engin, Art et subalternité kurde, Paris, L'Harmattan, 2016, pp. 57-60.
- 5 Voir notamment, Bras Gérard, Les voies du peuple. Eléments d'une histoire conceptuelle, Paris, Amsterdam, 2018.
- 6 Clotaire Alexis, Bassolé Némoiby, L'agir clandestin. Agentivité de migrants ouest-africains, Zurich, Seismo, 2014. Voir aussi, Téllez Freddy, Filosofia Nomada, Medellin, 2008.
- 7 Giovannoni Augustin, Les épreuves de l'exil. Repenser les termes de la politique, Paris, Kimé, 2017; Giovanoni Augustin, Nouss Alexis (dir.), Pour une politique hors-sol, Paris, Kimé, 2017.
- 8 Lire à ce propos, Veloso Bermedo Teresa, Franchir le seuil de la douleur extrême, Paris, L'Harmattan, 2018.
- 9 Carreras Laetitia, « Migrantes précarisées et féminisme matérialiste », Caloz-Tschopp M.C., Veloso Bermedo T. (dir.), *Penser les métamorphoses de la politique, de la violence, de la guerre,* Paris, L'Harmattan, 2013, pp. 259-278.
- 10 Aykaç Çağla E. « Violence, civilité, Exil/desexil, Penser une expérience d'exil et de desexil », Caloz-Tschopp M.C., Wagner V., Vers le desexil. Démarches, questions, savoirs. Le desexil en jeu. Une expérience d'Université libre, Paris, L'harmattan, 2019.
 - 11 La distinction est empruntée à Hannah Arendt et Simone Weil.
 - 12 Notons le participe présent des deux termes.
- 13 Voir notamment, l'article « classes », Labica G., Bensussan G., Dictionnaire critique du marxisme, Paris, PUF, 1982, pp. 170-179 (auteur E. Balibar).
- 14 Voir notamment, Annie Bidet-Mordrel (dir.), Les rapports sociaux de sexe, Paris, éd. Actuel Marx-PUF, 2010; Mathieu Nicole-Claude, L'anatomie politique. Catégorisations et idéologies du sexe, Paris, Côté-femmes, 1991.
- 15 Les textes de philosophie politique d'Inde V.D. Savarkar (1883-1966) sur l'Hindutva, inspiré par du nationalisme nazi raciste bien qu'il s'en soit défendu, est nationaliste en excluant d'autres nationalités, minorités jugées inférieures, partisan et artisan de la partition entre l'Inde et le Pakistan. C'était un des adversaires de Gandhi, opposé à la

partition, accusé d'être impliqué avec d'autres dans l'assassinat de Gandhi. Voir notamment, http://koenraadelst.bharatvani.org/articles/fascism/savarkarnazi.html

- 16 L'exercice a été fait en nous déplaçant au Chili pour travailler dans le programme du CIPh. Voir Inostera Retamal Gina, Rivas Labbé Lili Ester, « Trois féministes matérialistes à Concepcion (Chili): ordre immuable ébranlé, brèches ouvertes », Caloz-Tschopp M.C., Veloso Bermedo T. (dir.), Penser les métamorphoses de la politique, de la violence et de la guerre, Paris, L'Harmattan, 2013, pp. 219-236.
- 17 Mathieu Nicole-Claude, « Quand céder n'est pas consentir », L'anatomie politique. Catégorisations et idéologies du sexe, Paris, Côté-femmes, 1991,pp. 131-227; « Banalité du mal et « Consentement ». Des non-droits humains des femmes », Caloz-Tschopp M.C., Veloso Bermedo T. (dir.), Penser les métamorphoses de la politique, de la violence et de la guerre, Paris, L'Harmattan, 2013, pp. 325-336.
- 18 Toledo Vera Giselle, Ouédraogo Emile, « La responsabilité de l'État face aux viols commis en temps de dictature ou de conflit armé: briser le continuum de la violence », Caloz-Tschopp M.C., Veloso Bermedo T. (dir.), *Penser les métamorphoses de la politique, de la violence et de la guerre*, Paris, L'Harmattan, 2013, pp. 186-205.
 - 19 Guillaumin Colette, L'idéologie raciste, Paris, Folio-essais, 2000 (1970).
- 20 Balibar Étienne, 1997, « Y a-t-il un 'néo-racisme'? » in E. Balibar et I. Wallerstein (dir.) Race, Nation,

Classe, Paris, La Découverte, p. 27-41; « La construction du racisme », Actuel Marx, vol. 38, no. 2, 2005, p. 11-28; (dir.) 2006, « Le racisme après les races », Actuel Marx, n° 38.

- 21 C'est le choix de Colette Guillaumin qui pense ensemble sexe et race dans les pratiques de pouvoir en mettant en exergue « l'idée de nature ». Voir, *Sexe, Race et Pratique du pouvoir*, Paris, Côté-femmes, 1992.
- 22 Guillaumin Colette, Sexe, Race et Pratique du pouvoir. L'idée de nature, Paris, Côté-femmes, 1992, p. 22.
- 23 Ansermet Claire, « Aide-soignante : un travail sexué et racialisé », Caloz-Tschopp M.C., Veloso Bermedo T. (dir.), *Penser les métamorphoses de la politique, de la violence et de la guerre*, Paris, L'Harmattan, 2013, pp. 236-241.
- 24 Voir notamment le dernier rapport sur les inégalités d'OXFAM 2018.
- 25 Dans un colloque de l'Université libre de Bruxelles, sur les femmes clandestines, j'ai développé ce concept. Voir, Caloz-Tschopp M.C., « Clandestinité des femmes migrantes. Apartheid de sexe. Violence, globalisation », Actes du colloque de l'Université libre de Bruxelles 18-19 novembre 2005, Vivre en clandestinité, Vivre Clandestines, Agir féministes, Revue Études no. 3, 2006, sous la direction du COLFEN, Université des Femmes, Bruxelles. info@universitedesfemmes.be
- 26 Pour cette partie du travail, je me suis inspirée d'un débat organisé à Lausanne sur la démocratisation du travail, le 12 novembre 2018 qui m'a permis de clarifier certains critères impliqués par une transpolitique. Je remercie tous les participants de leur apport à la réflexion.
- 27 Un autre syndicaliste soulignait que les étrangers avec permis F (très précaire) ne pouvaient disposer d'un portable, alors qu'ils doivent indiquer un numéro de portable dans leur CV! Double injonction: exigence de trouver du travail et mise en cause de l'employabilité.

- 28 Löwy Michael, « La révolution d'octobre et la question nationale », Revue Critique communiste, no. 150, 1997.
- 29 Voir Roman Rosdolsky, Friedrich Engels et les peuples « sans histoire », Paris, éd. Page 2 & Syllepse, 2018, ttps://entreleslignesentrelesmots.blog/2019/01/22/oppression-sociale-et-oppression-nationale/
- 30 Bauer Otto, *La question des nationalités* (avec l'importante préface de Claudie Weil), Paris, éd. Syllepse, 2017.
- 31 Voir à ce propos, Hobsbaum Eric, *Nations et nationalisme* depuis 1780, Paris, Gallimard, 1992.
- 32 Voir à ce propos, Schmitt Carl, État, mouvement, peuple, Paris, Kimé, 1997 (1933).
- 33 Le glissement, plutôt que le déplacement, y compris en philosophie, de « peuple » à « populisme » incite à la prudence du terme de populisme et aussi dans l'usage du mot « peuple », car le risque existe de ne pas pouvoir dépasser des confusions à l'intérieur du débat sur la grande hétérogénéité des mouvements sociaux en parlant de « populisme »; dans certains cas, des gouvernements s'auto-dénomment « populistes » pour dénier la lutte des classes, de sexe, de race (ex. Bolsonaro au Brésil, UDC en Suisse et extrêmes droits en Europe), sans référence historique, spatiale précise.
- 34 Bayanga Willy, réfugié au Maroc à l'époque, « C'était comme une guerre réelle. Les gens grimpaient sur les grillages », Caloz-Tschopp M.C., Dasen P., *Mondialisation, migration, droit de l'homme : un nouveau paradigme pour la recherche et la citoyenneté,* Bruxelles, éd. Bruylant, 2007, pp. 47-57.
- 35 Tourette Lucie, « De la carte de séjour à la carte syndicale », Le Monde diplomatique, octobre 2018, Tourette Lucie et al., On bosse ici, on reste ici. La grève des sans-papiers, une aventure inédite, Paris, La Découverte, 2011; documentaire, On vient pour la visite, Vezfilm Limited, 2012; Dolivo Jean-Michel, Tafelmacher Christophe, « Sans-papiers et demandeurs d'asile: faire reconnaître le droit d'être là », Caloz-Tschopp M.C., Dasen P. (dir.), Mondialisation, migration et droits de l'homme: un nouveau paradigme pour la recherche et la citoyenneté, Bruxelles, éd. Bruylant, 2007; 459-519; Ehrwein Céline, Prof. Yverdon, « Les 523 Sans Papiers ou l'histoire d'une désobéissance parlementaire légitime », Caloz-Tschopp M.C., Wagner V., Exil/Desexil, Histoire et globalisation, Paris, L'Harmattan, 2018.
- 36 Ehrwein Céline, « Les 523 Sans Papiers ou l'histoire d'une désobéissance parlementaire légitime » Caloz-Tschopp M.C., Wagner V., Exil/Desexil, histoire et globalisation. Le desexil en jeu. Une expérience d'université libre, Paris, l'Harmattan, 2019.
- 37 Voir par exemple, par Clarini Julie, entretien avec Gérard Bras, « Populus, le peuple c'est la fraction qui ambitionne d'être le tout », *Le Monde*, 29.12.2018.
- 38 Rancière Jacques, *La Mésentente. Politique et Philosophie*, Paris, Galilée, 1995, p. 45.
- 39 Je n'assimile pas la notion de « peuple multiple » à celle de « multitude » avancée par deux chercheurs à partir de Spinoza pour dépasser les notions de classe et de prolétariat, tout en postulant la disparition du système d'État-nation dans « l'empire » post-impérialiste, ce qui est en débat dans divers lieux et revues (*Multitude, Actuel Marx*, etc.). Voir, Hardt Michel, Negri Toni, *Empire*, Paris, Exils, 2000.

- 40 Les termes de nomade et d'errant évoquent la distinction entre sociétés sans État et sociétés fixées, territorialisées par l'État, alors que ce mode est dominant depuis la modernité est interrogé depuis les caractéristiques qui s'y rattachent, le territoire et la souveraineté, sans qu'émerge une théorisation solide du « cadre » en politique, à la suite des travaux sur les Conseils notamment.
- 41 Le mot est un néologisme formé par Michel Foucault pour identifier une forme d'exercice de pouvoir, qui porte non plus sur les territoires où s'exerce la souveraineté des États-nations, mais sur des populations, la vie des gens. Un tel néologisme n'épuise pas la question formulée dans la note 7.
 - 42 Foucault Michel, Il faut défendre la société, Paris, EHESS/Gallimard/Seuil, 1976.
- 43 Pensons par exemple, aux luttes des exilés « politiques » confrontées en Amérique latine à un exil qui devient une condition de l'ensemble de la population aujourd'hui. Quel dialogue possible entre ces diversités de situations?



8. EXPULSIONS, DÉPORTATIONS, AUTONOMIE (Sassen, Soysüren, de Genova)

Résumé: dans cette partie, le concept d'expulsionS (au pluriel) est exploré tel qu'il a été développé par Saskia Sassen et d'autres chercheurs dans divers domaines, en nous demandant si le tri sauvage aboutissant à être expulsé de son corps, de sa tête, de sa terre, de son logement, de son travail, droit d'asile, etc. peut être interprété en terme de « creative destruction » (Schumpeter). Des recherches récentes sur la « déportation » (deported) montrent, dans le déplacement même des mots d'expulsion à déportation, qu'elles renvoient à la négation d'être soi, dans la politique et le monde, confrontée à la dialectique de la lutte pour la liberté politique de se mouvoir.

INTRODUCTION

Plusieurs concepts de divers domaines (sociologie, histoire, philosophie, anthropologie, histoire, droit, économie, etc.) visent à décrire, à qualifier la violence des changements dans les politiques publiques, sociales, du travail, de la migration, du droit d'asile etc. En quoi le concept d'expulsions pour qualifier un rapport déterminant dans l'hypercapitalisme aujourd'hui permet-il de situer une aporie demandant à être déplacée?

Le mot *exclusion* a servi dans les sciences sociales à décrire l'accès aux droits sociaux, mais il ne permet pas de saisir le processus politique plus profond: l'expulsion dans les rapports entre *Capital et Travail* tout en incluant ses bords dans la reproduction sociale¹. Le mot indique un rapport social qui est en fait un non rapport social, ou plutôt un *rapport d'expulsion*

du rapport. Mais en quel sens faut-il comprendre ce mot? Qu'en disent les sociologues, économiste et qu'en dit une philosophe, un politologue?

Le mot *exclusion* est parfois encore d'usage sur les terrains des politiques publiques, du droit d'asile, de la migration, concernant l'accès aux droits sociaux. S'il décrit bien la situation d'infra-droit en matière de droits sociaux des réfugiés, du chômage, du travail, etc. il ne permet cependant pas de prendre en compte le processus politique plus profond, le déni d'une qualité d'un rapport qui est la négation de la protection de la vie et de la liberté politique de se mouvoir par la non appartenance à la politique avec un cadre² et une citoyenneté qui puisse l'assurer.

Le processus, nommé en terme *d'expulsion* des populations, réduites à des choses, des sujets réduits à des objets, en priorité ici, tout en évoquant l'appropriation sauvage des biens de la nature et sa dévastation, la production de déchets, conduit aujourd'hui à une généralisation de l'exil, à une brutalisation destructrice et une violence qui déborde toute limite, pouvant aller jusqu'à l'élimination. Elle exige une nouvelle approche des luttes de desexil de l'exil. Des approches théoriques (en économie, en philosophie) peuvent apporter des éléments de réflexion critique.

Le mot expulsion (expulsio, 1309 et expulsare 1460) dont la racine est pellere, « pousser », a des verbes synonymes explicites qui renvoient directement à la politique et qui est caractérisé par la violence: chasser. exiler, expatrier, bannir, extrader, etc.. On trouve le mot « expulsion » dans l'œuvre d'Arendt inversée en « droit d'avoir des droits » et « appartenance politique », mais on ne trouve pas dans son œuvre (vérification faite), le mot « exclusion ». (rare avant le XVIII^e) utilisé par certains sociologues (Paugam, 1996); « l'exclusion » est liée à la « question sociale » (Castell, 1995) dans les sociétés post-industrielles en tant que relégation, marginalisation d'individus, de populations (working poors, chômeurs, vieux, marginaux, LGTB, handicap, minorités, etc.). Il existe aujourd'hui des expulsions des territoires des États-nations et aussi des villes. Les politiques d'expulsions forcées dans les aéroports, par train et aussi par bateau en sont la traduction concrète. À Paris, par exemple, des opérations d'évacuation poussent aux portes, vers l'extérieur de la métropole des exilés qui ont réussi à passer la barrière du dispositif Dublin. Les métropoles relaient

ainsi les États. Mais il existe des villes-refuges, donc les conflits autour de l'expulsion sont multiples.



Ces photos ont été prises lors d'un renvoi forcé par des Membres des mouvements de solidarité à l'aéroport de Zurich

EXPULSIONS (SASSEN)

La sociologue Saskia Sassen qui a commencé dans ses travaux à s'intéresser à « la ville globale » (1996), puis à une « critique de l'État » (2009). et la « globalisation » (2009)³, (2016) parle, quant à elle d'expulsions au pluriel et aussi au singulier dans le texte en les situant dans la brutalité et la complexité de l'économie globale⁴. Le fait majeur aux États-Unis qui l'a frappé en 2008, a été la brutalité des expulsions de milliers d'Américains de leur logement. Fait matériel et métaphorique. Cette situation matérielle concrète élargit son observation aux paysans sans terre, aux migrants, aux pauvres, aux précarisés et aussi à la destruction de la nature, tout en tentant de saisir la complexité expulsive de l'économie globale. En bref, elle attribue le processus d'expulsion à une nouvelle phase d'accumulation primitive destructrice du capitalisme en rejoignant d'autres travaux de relecture de Marx sur l'articulation entre production et reproduction et sur l'impérialisme⁵. On y voit à l'œuvre une démonstration s'appuyant sur la possibilité du renouvellement/fin du capitalisme reprise par Schumpeter avec sa notion de « destruction-création »

« Expulsions » (au pluriel) est le titre du livre de la sociologue⁶. Le sous-titre explicite le rapport social de violence et son terrain: « Brutalité et complexité dans l'économie globale ». Ses recherches dans des équipes de recherches transdisciplinaires et transcontinentales sont vastes, variées. Elle a tout d'abord étudié la ville globale dans la chaîne des mégalopoles (1996) qui a mis en cause les discours heureux sur la ville en montrant la création de nouveaux territoires invisibles des métropoles qui expulsent leurs habitants, puis établi une critique de l'État (2009) et de la globalisation (2009), avant de repérer en quoi consistent des expulsions de tous ordres, qui au premier abord sont des faits distincts, mais dont elle découvre la « terrible convergence » dans des domaines qui concernent l'économie, la biosphère, le social, dans le travail, le logement, la paysannerie, l'extraction des gaz de schiste, les nappes phréatiques, les outils de la financiarisation de l'économie (algorithmes, modèles statistiques), le cancer, la santé, la migration, les réfugiés, les hedge founds, etc.⁷

« la violence désormais ordinaire du capitalisme à son stade global s'explique par un modèle, un concept – celui d'expulsion. C'est ainsi qu'il convient de nommer la logique qui préside l'économie globalisée » (quatrième de couverture de *Expulsions*).

Signalons, sans approfondir ce point ici, que Sassen élargit son concept d'expulsion, en intégrant à son analyse les rapports de classe et de sexe⁸.

Mon propos ici n'est pas de faire une analyse critique de son livre mais de tenter de saisir le fil rouge de ce qu'elle montre à partir de la crise de 2008. En la lisant trois ans après la parution du livre et 10 ans après 2008, on ne peut qu'être frappée par son constat de la limite des outils théoriques disponibles pour saisir ce qui se passe et son désir l'élargir l'analyse, en dégageant des développements de l'œuvre de Marx, des transversalités méthodologiques en comparant des faits survenus dans divers continents. Ce qui m'a intéressée, ce n'est pas tant les chemins de l'analyse que l'orientation de son projet de recherche collectif en mouvement, inscrit dans les travaux sur « le capitalisme élargi », le rapport production/reproduction bien qu'elle ne se revendique pas de Marx.

La situation échappe, écrit-elle à notre « perception conceptuelle » qui ne parvient pas à saisir la « complexité ». « Plus le système est complexe, plus il est difficile à comprendre plus il est difficile de fixer les responsabilités, plus il est difficile à quiconque au sein du système de se sentir responsable » (287). Nos outils conceptuels sont trop étroits, anachroniques, car les « dynamiques dépassent les bornes conceptuelles historiques et familières » (288). Elle s'est attachée à chercher l'existence de « tendances transversales très vastes », planétaires, pas forcément toujours visibles. Il est plus facile de suivre les traces des gagnants plutôt que des perdants (ménages, petites entreprises, institutions publiques de la santé et de l'éducation) souligne-t-elle. Elle donne l'exemple des émeutes de la faim en Argentine qui ont rendu visible l'appauvrissement drastique des classes moyennes et populaires en Argentine, par exemple (187-188). Elle préconise alors de rendre conceptuellement visible les « espaces des expulsés ». Les expulsions ne sont pas des « trous noirs », l'espace des expulsés en grandissant devient plus différenciable et doit donc être conceptualisé autrement qu'avec nos catégories pour être appréhendé.

En bref, elle montre comment l'économie capitaliste a passé de l'incorporation de tout ce qui était susceptible de produire de la valeur transformable en capital, à l'expulsion. Son exemple phare est les 9 millions de familles américaines chassées de leur maison suite à la transformation de leur crédit d'accession à la propriété en produits financiers à hauts risques. Elle évoque aussi les millions d'éleveurs ou de cultivateurs expulsés de leurs terres qui ont été vendues par l'État à d'autres entrepreneurs pour développer l'alimentation des classes moyennes. Production de CO2, épuisement des nappes phréatiques, atteintes à la biodiversité. Dans sa liste, elle ajoute le mauvais usage de la technologie, les pathologies héritées des opérations de financiarisation. Pourrions-nous ajouter à sa liste les expulsions par la force des exilés qui tentent d'atteindre des havres de protection? En considérant les politiques migratoires et du droit d'asile, qui après avoir été des appels à des travailleurs migrants comme main-d'œuvre corvéable et un tri politique, idéologique, des demandeurs d'asile, se sont transformés dans la formule « nous ne sommes pas un pays d'immigration », les exilés actuels en majorité étant des « faux » réfugiés. Ces politiques sont dominées par des États « nation », défendant leur souveraineté territoriale, leurs intérêts

économiques et donc amenés à expulser toute personne n'entrant pas dans ses catégories obsolètes, on en arrive à pouvoir les inclure dans l'analyse de Sassen.

LE TRI SAUVAGE

Sa description des expulsions dans son livre de 2014⁹ est faite en forme de « tri sauvage » (11-25), mais ces tris ne sont pas forcément interconnectés, il y a une contradiction insoutenable des « économies déclinantes », entre incorporation et expulsion ». Pour le montrer, elle s'appuie sur une liste de causes et de terrains en utilisant des tableaux et statistiques : ininégalité de revenus dans le monde, aux États-Unis, conditions extrêmes dans les pays riches, conditions hostiles à la prospérité économique, emploi, émigration, saisies, pauvreté. Pour dégager une perspective globale, elle commence par s'appuyer sur la masse des populations déplacées dans le monde (selon le HCR- ONU, en 2011, 42,5 millions de personnes, avec une augmentation notoire des demandeurs d'asile). En s'adressant aux gouvernements on note le grand déséquilibre pour « porter » des réfugiés (langage onusien) entre les pays du « sud » (Pakistan, Iran, Syrie) et du « nord » (exception de l'Allemagne) dans une proportion de 80 % des pays du sud. À part l'inégalité de la prise en charge du « fardeau », elle décrit les glissements dans les conceptualisations des déplacements, l'emprisonnement en tant qu'expulsion, l'incarcération et la privatisation des prisons. En conclusion du chapitre I, elle souligne la propension de l'économie à expulser, ce qui est en rupture par rapport à la période passée, tout en soulignant, pour comprendre, à l'aide de l'analyse d'un ensemble de données transversales aux continents et pays, ce que recouvrent ces situations très diverses, les spécificités locales et en arrive à mettre en avant le concept de « formation prédatrice ». Les expulsions ne sont pas le résultat de décisions d'un individu, d'une entreprise, d'un gouvernement. « Une logique systémique (est) à l'œuvre dans chacune des formations prédatrices » (108). La prédation est décrite (chapitre II), dans le nouveau marché mondial des terres à grande échelle pour implanter des cultures (huile de palme, soja, etc.) après avoir installé un système de dettes qui ne peuvent pas être remboursables par les propriétaires. Elle décrit ensuite (chapitre III), l'appropriation du

logement comme instrument financier global, puis la transformation des biens (terres, eau) en « terre morte, eau morte ». « Une brutalité singulière révèle la violence économique à l'œuvre dès que quelque chose se passe mal » (163). Elle révèle la brutalité systémique dans les rapports humains et les rapports à la nature. Elle donne l'exemple de l'expulsion des logements et des pertes massives résultant des spéculations financières refoulées par les deniers publics. Les dommages sont multiples, sur l'émission de CO2, le changement climatique, les inondations, la sécheresse, le gaz à effet de serre, la fonte des glaces. « Je vois à l'œuvre une systématicité globale, quelles que soient ses manifestations locales » (279). Elle invite à faire un parallèle entre les modes d'expulsion, le statut de la biosphère et le statut politico-économique ambigu de la majorité des citoyens dans la majorité des États-nations: « Trop de citoyens et une trop grande partie de la biosphère sont exploités et surexploités sans la moindre considération de leur santé ou de leur prospérité » (280). La limite systémique est atteinte, écrit-elle dans l'économie, la biosphère, le social. Elle est lisible dans le passage de l'incorporation à l'expulsion (281). La logique inclusive à la fin de la deuxième guerre mondiale s'est inversée. « Les postulats keynésiens, égalitaristes et nationalistes qui sous-tendaient ce projet de construction d'une société juste ont commencé à s'effondrer vers la fin du XXe siècle » (283). La croissance économique actuelle est basée sur l'expulsion, c'est la tendance émergente (elle cite l'exemple de la Grèce).

En résumé, l'économie globale, où l'accumulation primitive – qu'elle emprunte au Marx du capitalisme industriel, avec d'autres chercheurs – intervenant à une nouvelle étape plus brutale et complexe côtoie l'expulsion, et la brutalisation, devient une manière de saisir la nouvelle étape capitaliste qu'elle décrit surtout en rapport à l'économie actuelle trans & multinationale dans une sorte de nouvelle « accumulation primitive » plus brutale et complexe (appropriations des terres, finances, destruction de la biosphère, la biosphère (destruction) et le social (expulsions)). La brutalité fait apparaître alors la contradiction entre la complexité et la simplicité de la brutalité. Elle ne s'arrête pas à analyser par quels mécanismes ambigus, l'expulsion brutale et complexe reste le plus souvent cachée. « Le concept d'expulsion inspire à l'auteur des passerelles entre l'exploitation des ressources naturelles et la prolétarisation des hommes ». Elle invite à une ré-

volution épistémologique sur nos concepts et nos méthodologies à l'aune de la transversalité et d'une dynamique du passage de l'invisible au visible des « espaces d'exilés ». Elle n'intègre pas explicitement les questions de la sécurité et de la guerre « globale » dans son analyse¹⁰. L'expulsion brutale et complexe qu'elle décrit concerne le rapport à la terre, au travail, au logement, aux droits mais ne va pas jusqu'à considérer le processus « d'élimination » lui-même. L'élimination est-ce une production de jetable, de déchets ou l'expulsion comme « destruction-créatrice » ?

Faut-il voir dans les faits évoqués une « liste à la Prévert » ou alors s'intéresser plutôt à des transversalités dynamiques qu'elle tente de dégager dans sa recherche en construisant une chaîne de faits a priori distincts? Que faut-il retenir de sa recherche sur un processus transversal qui a trait à la fois à la « brutalité » et à la « complexité » caractérisant « l'économie globale », pour les politiques de réfugiés, du droit d'asile, de l'asile, du droit d'avoir des droits et aussi des droits de l'homme, parmi bien d'autres faits qu'elle évoque?

Comme l'économiste Piketty, elle établit des parallélismes entre une nouvelle étape du capitalisme actuel et ce qui, historiquement s'est passé dans la transition du précapitalisme au capitalisme industriel et à l'impérialisme au tournant du XX^e siècle (accumulation primitive).

En bref, il est possible de retenir sa question de recherche: « pourquoi l'extrême complexité de l'économie transfrontières engendre-t-elle des formes primitives d'accumulations tout en déséquilibrant fortement la répartition des richesses? », et sur le sens de ce qui se passe¹¹, son attention aux acteurs concrets¹², sa thèse de la « limite systémique qui n'incorpore plus mais expulse », des concepts comme, par exemple, « formations prédatrices », sa critique d'autres concepts insuffisants (inégalités¹³) qui peut se traduire par des concepts évoqués plus haut dans l'article, en « appropriation », en « dépossession », en « destruction », ses constats généraux¹⁴ et finalement les questions épistémologiques et de méthode qu'elle énonce, ainsi que ses conclusions concernant la suite de sa recherche. On retrouve chez Sassen des soucis épistémologiques qu'elle partage avec Marx, Montesquieu, Arendt, Gramsci, Luxemburg et d'autres chercheurs qui ont travaillé sur des moments historiques de transition ou de rupture et ont fait l'expérience des limites de leurs outils théoriques et méthodologiques.

Ce qui est marquant aujourd'hui écrit-elle et qui mérite d'être noté est « que ces tendances ne sont pas anormales, elles ne sont pas non plus le résultat d'une crise; elles font partie de l'approfondissement systémique des rapports capitalistes en cours »¹⁵ (23). Elle en retire une conséquence pour les luttes des « révoltés » aujourd'hui, que l'on peut inclure dans nos travaux sur les mouvements sociaux : « Historiquement, les opprimés se sont souvent révoltés contre leurs oppresseurs. Mais aujourd'hui les opprimés ont été pour la plupart expulsés et ils survivent loin de leurs oppresseurs. De plus « l'oppresseur » est de plus en plus souvent un système complexe qui combine personnes, réseaux et machines, sans présenter un centre évident. Et cependant il existe des sites où tout se rassemble, où le pouvoir devient concret et peut être affronté, où les opprimés font partie de l'infrastructure sociale au service du pouvoir. Les villes globales (+ de 50 % de la population mondiale) sont des sites de ce genre » (24). Nous pourrions ajouter les frontières, les routes, les prisons, les camps de réfugiés qui sont d'autres sites.

D'un point de vue épistémologique et méthodologique, sa recherche est donc basée sur un fil conducteur de faits, de dynamiques, qui ne sont pas séparés, isolés, mais « systémiques », transversaux et « qui pourraient avoir leur origine dans des tendances plus profondes et inconnues ». Elle précise un des enjeux théoriques: « De nouvelles dynamiques peuvent très bien filtrer à travers des réalités familières opaques – pauvreté, inégalité, économie, politique – et prendre ainsi des formes connues alors qu'elles annoncent en fait des accélérations ou des ruptures qui produisent des significations nouvelles » (18). Elle précise que ces tendances sont souterraines « d'un point de vue *conceptuel* »¹⁶. Que nous n'avons pas les outils pour les capter, les décrire.

On assiste alors à une démarche que l'on pourrait qualifier à partir d'Arendt « d'exercice de pensée »¹⁷ impliquant ce qu'elle a appelé la compréhension, le jugement pour articuler la logique pure de l'hyper-accumulation par appropriation, dépossession et celle de la conflictualité anthropologique et politique. Il faudrait ajouter à la démarche d'Arendt l'exigence de complexité. Ce que révèle, entre autres le terrain des exilés. Il s'agit, de ne pas appliquer des opérations analogiques, des schémas, des concepts à des faits qui ont l'air connus. Le défi est d'inventer des méthodes pour

pouvoir voir des *faits transversaux* pas encore identifiés, nommés, conceptualisés, et mettre en cause les habitudes du travail d'observation et de recherche. Ne pas plaquer des théories sur ce que l'on voit, mais faire le chemin inverse, se dégager de toute théorisation hâtive¹⁸.

Conseil utile quand on observe les mouvements complexes des populations, les dispositifs, les outils et que l'on assiste à la cohabitation dans un pays comme la Grèce, entre les politiques de la dette, et les politiques des réfugiés et plus largement dans ces régions, à la présence de l'OTAN aux côtés de l'organisme de police *Frontex*. Que deviennent alors les politiques de la migration, du droit d'asile, du travail, du chômage, etc. pris dans une double contrainte: le cadre de l'État-nation et son renforcement/dilution dans la globalisation?

LES EXPULSIONS, UNE « CREATIVE DESTRUCTION » (SCHUMPETER)?

Aujourd'hui, de nouveaux modes d'expulsions se développent. Elles concernent autant l'expulsion de prolétaires dans le développement du capitalisme globalisé, que la logique du processus d'expulsion lui-même. Arendt, dans son approche, non pas économique mais *politique et philosophique*, interprète l'expulsion politique de sans-État en la caractérisant par des étapes ancrées dans l'histoire et par l'expulsion de soi-même, de l'appartenance politique et du monde (cosmos). En ce sens, les expulsés devenus des exilés apatrides et sans lieux, deviendraient dans certaines circonstances historiques, des humains inexistants, des « non persone », des acosmiques. Plus de place pour ces fantômes, ni dans la politique, ni dans le cosmos!

L'expulsion est déjà inscrite dans l'histoire du mode de production capitaliste qui modifie profondément les rapports sociaux. Elle est décrite, interprétée par Marx, dans les trois livres du Capital. À grands traits, il décrit, (époque Renaissance à 1760 en Angleterre) par le mécanisme de l'accumulation primitive¹⁹ (sur lequel s'appuie l'analyse de Sassen), la dissolution du féodalisme par le capitalisme manufacturier et commercial, la constitution d'une force de travailleurs libres, le prolétariat (expulsion des paysans de leur terre), puis le capitalisme industriel et concurrentiel (Angleterre 1760-1880) qu'il analyse en détail et dont le rapport capital/travail dans la

production de la valeur est central pour lui²⁰, puis vers 1880, le développement du capitalisme de monopole et l'impérialisme où Marx est critiqué et amplifiée par les analyses de Lénine, Boukharine, Luxemburg, Hilfeldings. Le pessimisme de Marx est basé, en résumé, sur l'instabilité chronique du capitalisme et sur un ralentissement du taux de profit, pouvant conduire au dépérissement et à l'autodestruction du capitalisme qui court à sa perte par des crises successives.

Après Marx, son analyse aboutissant à la thèse de l'autodestruction du capitalisme a été souvent reprise et réinterprétée. Une des reprises est la « destruction créatrice » qui désigne le processus continuellement à l'œuvre dans les économies, qui voit se produire de façon simultanée la disparition de secteurs d'activité économique conjointement à la création de nouvelles activités économiques. L'expression est associée à l'économiste Joseph Schumpeter (1883 - 1950) qui en assure une large diffusion avec la parution de son livre *Capitalisme, Socialisme et Démocratie* publié en anglais aux États-Unis en 1942, traduit en français en 1951. L'idée s'inspire de la pensée du philosophe Friedrich Nietzsche (1844-1900) et de la formulation proposée pour la première fois par l'économiste Werner Sombart (1863-1941)²¹. Schumpeter tira des œuvres de Marx une grande partie de sa compréhension de la « destruction créatrice ». Elle a été reprise par Theodore Levitt dans *Innovation et marketing* en 1969.

En résumé, retenons que pour Schumpeter, la « destruction créatrice » désigne le processus instable dans les économies qu'il observe et qui voit se produire de façon simultanée la disparition de secteurs d'activité économique conjointement à la création de nouvelles activités économiques. Le capitalisme, en ce sens se nourrit d'un processus instable de changement continu. Le déséquilibre est le mode de fonctionnement normal de l'économie globale.

La problématique ou le concept en macroéconomie de la « créative destruction » avancé par Schumpeter (plutôt que le paradigme ou le modèle) a donc sa source dans l'œuvre de Marx et aussi dans les travaux sur l'impérialisme de Hilferdings, Luxemburg analysée dans les développements dans l'économie politique articulant les liens entre capitalisme et secteurs non capitalistes. Il n'est pas dans notre propos ici, de reprendre les analyses critiques du concept de « destruction créatrice », ni de développer les cri-

tiques de Schumpeter à Marx, les critiques à Schumpeter sur sa lecture de Marx, les débats théoriques critiques nombreux qui ont suivi, ni même de rappeler en détail une perspective comparative entre Marx, Schumpeter et Keynes, ni finalement de juger la justesse de la qualification de la *creative destruction* du capitalisme, ses crises et son dépérissement (thèse de Marx). Trancher entre les réussites ou les tendances à l'autodestruction, comme le fait Harvey (2010) par exemple, sur la base de faits actuels paraît difficile. Je me propose plutôt de problématiser le « mystère du capitalisme » par le biais de deux questions au concept: dans la *creative-destruction* quelle est la place, des expulsés du système et quel est le rôle de la guerre, elle aussi transformée radicalement depuis Napoléon, comme l'a montré Clausewitz?

Pour alimenter mes questions, notons que le personnage central du capitalisme n'est pas l'entrepreneur (Schumpeter), ou encore le rapport entre l'investisseur et le consommateur (Keynes) mais les *prolétaires* (Marx) avec ou sans travail salarié dans la production et la reproduction, qui ne sont pas des personnages annexes que ce soit dans la production de la valeur, où quand, avec la transformation du rapport capital-travail et les développements du capitalisme postindustriel, ils deviennent pour certains des (sur)exploités, et pour d'autres confinés à la reproduction (femmes, esclaves) ou encore des jetables, des déchets et il faut ajouter à cela, la déprédation de la nature. Par ailleurs, le « moteur dynamique » du capitalisme devenu impérial est-il un capitalisme basé sur l'économie cherchant à s'équilibrer ou bien se trouve-t-on pris dans la complexité des liens entre la nature, les humains, l'économie, la politique dans la guerre « totale » et ses effets boomerang que décrit bien Rosa Luxemburg? Schumpeter ne s'attarde ni à la nature, ni aux prolétaires, ni à la guerre.

Alors que les nouvelles interprétations de Schumpeter, découvrent en lui un analyste, non seulement des entreprises mais des finances, contentons-nous de souligner que la mise en rapport de l'expulsion avec le capitalisme financier actuel amène des éléments supplémentaires d'appréciation des crises à venir. « Chacun a sous les yeux les effets de cette logique financière dominante: depuis le creusement des inégalités sociales et la précarisation généralisée du travail jusqu'aux désastres écologiques en passant par les délocalisations et les destructurations ou franches destructions industrielles ». Soulignons aussi le postulat de base à des mesures

proposées: « Face à l'inhumanité de ce monde déréglé rien ne sert de seulement proclamer la supériorité de l'humain. Il faut d'abord comprendre et faire comprendre que les choses de la finance ne sont pas si complexes que voudraient le faire croire ceux qui ont intérêt à l'opacité. La finance est toujours la possibilité d'investissement, c'est-à-dire l'anticipation sur une production à venir ». Il est possible et souhaitable, écrivent-ils qu'une série de mesures soient prises pour transformer l'intrication entre le capitalisme industriel, financier et impérialisme soient prises. En 2018 et en vue des élections européennes, ce groupe de chercheurs (F. Boccara, U. Clerwall, R. Salais, L. Scialom, etc.) met l'accent sur quatre facteurs à prendre en compte, tout en fournissant des références nombreuses : (1) la domination du dollar; (2) la nouvelle concentration du capitalisme (3) les recherches prioritaires de profits financiers; (4) la polarisation des flux du capital (le capital va au capital) et la disparition de l'interdépendance et de la solidarité, avec abandons de travailleurs, de territoires, etc., en proposant des mesures pour « canaliser autrement » les flux de capitaux²². Les pistes de recherche sont nombreuses et riches. Elles concernent autant l'économie réelle que la finance, estiment certains analystes. D'autres mettent l'accent sur les limites écologiques du capitalisme. D'autres encore sur la plasticité des humains soumis à la précarisation et à l'expulsion de toute possibilité de travail salarié. Contentons-nous de remarquer que la liste des destructions s'allonge et elle a des causes plus complexes situées à l'étape du tournant du XIXe-XXe siècle, difficilement synthétisables par les théories économiques très fragmentées. Quand il analyse la concurrence et les processus de sélection, Schumpeter s'approche du darwinisme social tout en laissant tout un pan de l'analyse de Marx dans l'ombre : la lutte des classes entre la bourgeoisie et le prolétariat²³ dans la production et l'appropriation de la valeur, tout en renversant le constat de Marx sur le dépérissement du capitalisme en création sur la base de la destruction. La question philosophique et politique aujourd'hui est celle de la place et de la survie du genre humain, de la nature, la transformation de la guerre devenue « totale » où il n'est plus possible comme au XX^e siècle d'en appeler simplement à la grève générale, à la « guerre civile » pour instaurer la révolution.

En confrontant les expulsions décrites par une sociologue, au concept de « creative destruction » de Schumpeter, on constate que les expulsions s'inscrivent dans la destruction, mais de quelle destruction s'agit-il dès lors qu'on prenne les lunettes de la politique et de la philosophie? Et les expulsions posent de nouvelles énigmes, de nouveaux déplacements, de nouveaux renversements à nos approches théoriques et politiques sur l'autonomie politique de ce que j'appelle le peuple des exilés du XXI^e siècle?

LIBERTÉ POLITIQUE DE SE MOUVOIR, DÉPORTATION (DEPORTED), AUTONOMIE (SOYRENSEN, DE GENOVA)

La liberté politique de se mouvoir est la colonne vertébrale de l'essai. La liberté toute seule peut être comprise comme une valeur abstraite ou alors individuelle. La liberté politique de se mouvoir implique *l'action* à plusieurs de se mouvoir – avec son corps, ses pieds, sa tête – dans des conditions historiques, spatiales, matérielles, politiques.

Le mot « déportation » (deported) en anglais qui circule dans les textes académiques désigne les politiques d'expulsion qui revêtent des formes diverses²⁴. Ce sont des politiques, des dispositifs, des outils matériels concrets d'expulsion d'indésirables. En fait ce sont des politiques de « déportation » (1455; lat. deportatio) en français, mot chargé historiquement, dont il faut retrouver les traces dans les mots. Elle suppose l'existence de l'État: « Peine politique afflictive et infamante qui consiste dans le transport définitif du condamné hors du territoire continental français »; la déportation liée aux camps (1942): « Internement dans un camp de concentration à l'étranger. Les Nazis organisèrent la déportation des Juifs, des résistants, en Allemagne » (Petit Robert). Pour « déporté » le même dictionnaire fait référence au bagne de Cayenne (1835) et à l'extermination des déportés par les Nazis (1942). Le lien entre indésirables, les camps, les condamnés du bagne de Cayenne et l'extermination des Juifs (sans mentionner les Tsiganes).

À quoi servent les déportations aujourd'hui? À quoi servent les contrôles migratoires ?²⁵ La réponse est certes la « xénophobie business » mais, en devenant plus technique, en intégrant la complexité de la globalisation économico-politico-technologique de la globalisation et l'usage des outils de la biopolitique²⁶ par les polices européennes, la réponse devient plus ardue et ne concerne de loin pas seulement le sort des migrants. Aujourd'hui, le

mot expulsion traduit en anglais — (deported), déportation —, permet de mieux saisir ce qui se passe. Il s'agit bien d'une vaste politique de déportation qui s'installe à l'échelle de la planète et à laquelle les marches des migrants sont le démenti. Mais pourquoi déporter, qui et où? Nous savons depuis Kant, réfléchissant à l'hospitalité qu'il n'est plus possible de déporter des indésirables, car la terre est ronde et que si l'on veut sortir de siècles de guerre et construire la paix, l'hospitalité est un principe-pratique de gouvernement qui, pour être effectif, doit cependant échapper à la logique d'État-nation des États westphaliens. La pratique du gouvernement australien d'enfermer les déportés sur l'île Naru est un anachronisme. Déjà les nazis voulaient expulser les Juifs, Tsiganes, homosexuels à Madagascar. Ils ont dû constater que Madagascar était habitée et ils en sont arrivés à l'extermination industrielle de millions d'indésirables. En clair, en déportant, ils ont préfiguré la « violence extrême » exterminatrice de la Solution « finale ».

En bref, aujourd'hui, pourquoi les pouvoirs d'État et de police s'acharnent sur les exilés, migrants, réfugiés pour les déporter, tout en s'empêtrant dans des logiques bureaucratiques qui rendent la chasse²⁷, les captures²⁸ inefficaces? Comment alors, les mouvements sociaux peuvent éviter d'être capturés par une telle logique mortifère?

Comment, en luttant contre les politiques de déportation, ne pas s'enfermer dans la logique des polices et des nationalistes prisonniers de l'État-nation qui détruisent l'Europe et qui risquent de nous avoir à l'usure à force de tenter de réparer les souffrances incroyables des exilés qui nous arrachent des larmes d'impuissance ou alors engagent à agir dans des réseaux de protection civique²⁹ dans des conditions extrêmes, quand *les « dublinato »*³⁰ sont expulsés par les dispositifs de Dublin I, II, III, IV?

La logique absurde apparaît sous un autre aspect qui en souligne non seulement l'inefficacité mais l'absurdité lorsque des pays appliquant le dispositif Dublin dans les politiques d'expulsion des cas Dublin, reçoivent en retour des exilés refusés pour violation du dispositif Dublin (à cause d'un article empêchant les expulsions vers le pays de premier accueil en cas de conditions de santé). Les statistiques nous fournissent les chiffres de retour pratiquement équivalents aux renvois brutaux que les polices suisses dans

ce cas effectuent sur l'Italie, la Grèce, l'Espagne. En clair, plus de retour que de renvois effectifs des « cas Dublin »³¹.

Un dispositif bureaucratique européen interpelle. Pourquoi est-il impossible après dix ans d'échec de supprimer le dispositif Dublin qui coûte cher et n'a pas d'effet. On sait que les pays européens expulsent vers l'Italie et les pays de première arrivée des exilés vulnérables et qu'ils sont forcés d'en reprendre à peu près le même nombre dans des logiques bureaucratiques qui leur échappe. On sait aussi qu'un autre fait intrigue. « Comment expliquer l'écart entre le nombre de décisions d'expulsion et celui des personnes effectivement expulsées? »32 Pourquoi les gouvernements dont certains très hauts responsables socialistes à des postes exécutifs d'État, en connaissant les souffrances que produit Dublin, l'absurdité bureaucratique, continuent à l'appliquer et ne suspendent pas les expulsions (à part l'Allemagne), au mépris non seulement du respect des droits de l'homme, mais même de l'utilitarisme migratoire (cantonné entre brain-drain, fuite des cerveaux et clandestinité), en espérant externaliser les frontières33 (accords binationaux, financement des camps en Lybie dans des conditions effroyables, etc.)?

Ils ont peur des réfugiés, mais pas pour les raisons qui sont manipulées (voleurs de pouvoir d'achat dans une période de démantèlement des droits sociaux et du droit du travail, de femmes et de chevaux...). La peur a une autre source non dicible. Je pose d'emblée l'hypothèse, qu'ils cherchent par toutes sortes de moyens d'une part, d'empêcher l'autonomie active, créatrice des migrants, et plus largement ce que je nomme les « exilés »³⁴ et d'autre part, de bloquer ou plutôt réorienter, notamment dans les nouvelles politiques migratoires (mélange de *brain drain* et de clandestinité) « l'effet boomerang » du colonialisme et de l'impérialisme qu'a décrit Rosa Luxemburg³⁵. Ce qui nous oblige à nous déplacer pour comprendre.

La méthode *transversale* a l'avantage de permettre de *voir*; de mettre en lien des faits de l'économie, de la politique, des politiques publiques et privatisées apparemment séparées, de la migration, du travail et du chômage, de la santé physique et psychique, de la recherche, de l'écologie, etc. tout en étant attentifs aux effets « inattendus » des nouveaux dispositifs et outils (camps, portables, questionnaires, Eurodac, empreintes digitales, puces, etc.).

Un livre édité par N. de Genova et N. Peutz³6, examine la déportation en tant que mécanisme de contrôle de plus en plus globalisé. Des anthropologues, historiens, juristes, sociologues considèrent non seulement l'expulsion physique des non-citoyens, mais aussi la discipline sociale et la subordination du travail résultant de la « déportabilité », en clair la menace d'un renvoi forcé. Ils explorent les pratiques et les expériences d'expulsion dans des contextes régionaux et nationaux de la frontière américano-mexicaine à Israël et de la Somalie à la Suisse. Ils abordent également des questions plus larges, notamment le sens de mots comme la liberté de la circulation, la mobilité, les antécédents historiques de la déportation, tels que le bannissement et l'exil et le développement, l'enracinement et les conséquences de l'organisation du pouvoir souverain et de la définition des droits individuels par territoire.

Qu'il s'agisse d'enquêter sur le pouvoir des sponsors individuels et commerciaux sur le sort des travailleurs étrangers à Bahreïn, sur les implications de la suspension temporaire des ordonnances d'expulsion pour les femmes exilées enceintes et malades, ou sur l'importance du camp de détention, les contributeurs révèlent comment l'expulsion reflète et reproduit en les transformant, les notions de santé publique, de pureté raciale et de privilège de classe. Ils fournissent également un aperçu de la manière dont les personnes, y compris les Arabes, les Sud-Asiatiques et les musulmans aux États-Unis, sont confrontées à l'expulsion et à la déportabilité. Un contributeur examine les demandes d'asile à la lumière d'une campagne anti-déportation inhabituelle organisée par des réfugiés algériens à Montréal; d'autres analysent l'Union européenne en tant qu'entité spécifiquement dédiée à la gouvernance de la mobilité à l'intérieur et à travers ses frontières officielles. Le régime de déportation traite des problèmes urgents liés aux droits de la personne, aux migrations internationales et aux vastes mesures de sécurité mises en place par les États-nations depuis le 11 septembre 2001 (résumé Internet).

Face aux expulsions, aux déportations dans des dispositifs inefficaces et absurdes, dont Dublin est un des exemples, l'énigme de l'enfermement à l'intérieur et à l'extérieur des frontières européennes, états-uniennes, d'Australie reste entière. En évoquant un instant une des limites de ces processus de contrôle et de répression, et en les mettant en rapport avec

le seuil évoqué par Balibar de la « violence extrême », à savoir, quand la politique et la philosophie ne sont plus possibles, l'inefficacité de la force évoque une étrange dialectique entre le déterminisme de la destruction et la puissance du droit de fuite, des ruses des exilés qui montre au contraire l'exercice, la création dans des conditions extrêmes de la liberté politique de se mouvoir. Derrière l'amoncèlement des statistiques de la quantité, on trouve l'énigme de la qualité (déportation, fuite, ruse) toujours présente. Pourquoi résistent-ils autant demandait un fonctionnaire de police, incrédule devant les astuces? La réponse est invisible pour les yeux du pouvoir de domination. Dans une situation historique qui mêle création politique, philosophique et situations tragiques, rira bien qui rira le dernier?

NOTES

- Sassen S., The Mobility of Labor and Capital. À Study International Investment and Labor Flow, Cambridge, Cambridge University Press, 1988.
- 2 Le cadre dominant sur la planète actuelle étant celui de la souveraineté territoriale et nationale du système d'État-nation mis en cause mais pas remplacé.
- 3 Pour saisir sa trajectoire de travail, (traduction française), Sassen Saskia, *Critique de l'État. Territoire, autorité et droits, de l'époque médiévale à nos jours, Paris*, Démopolis, 2009; *La globalisation en sociologie*, Paris, Gallimard, 2007; *La ville globale*, Paris, Les urbanités, 1996.
- 4 Étrangement, le mot exclusion n'apparaît pas dans l'indice très riche des notions (p. 363 et suiv.), alors que sa manière de décrire cette notion est soulignée par une « contradiction insoutenable »? allant de l'intégration à l'expulsion et qu'elle passe du mouvement, à la puissance du capitalisme aboutissant à l'expulsion de ce qui n'est pas intégrable dans la nouvelle étape d'accumulation.
- 5 Voir notamment le travail de Rosa Luxemburg et Fraser Nancy, « Derrière « l'autre secret » de Marx », *Les Temps modernes*, no. 699, 2018, pp. 1-24.
 - 6 Sassen Saskia, Expulsions, Paris, Gallimard, 2014.
- 1 L'index des notions du livre indique les multiples terrains d'observation et d'analyse. Si le droit d'asile n'y figure pas plus que les droits de l'homme, on y trouve la référence au mot « réfugiés » (14, 79-81, 83-84, 86, 89, 107) et aussi aux déplacements de population, migrations, minorités, émigration, immigration, main-d'œuvre (sous-traitants), prisons, violence économique, terre.
- 8 Sassen Saskia, « Mondialisation et géographie globale du travail », in Falquet et Al., *Le sexe de la mondialisation. Genre, classe, race et nouvelle division du travail*, 2010, pp. 27-41, Les Presses de Sciences Po, Paris.
- 9 Sassen Saskia, Expulsions. Brutalité et complexité dans l'économie globale, Paris, Gallimard, 2014.
- 10 Notons une référence à ce propos qui donne une première indication: Stiglitz J. et Kaldor M. (eds), *The Quest for Security: Protection without Protectionism and the Challenge of Global Governance*, N.Y., Colombia University Presse, 2013.
- 11 « Comment la complexité génère-t-elle la brutalité? » (15) plutôt que la finance soit investie dans les besoins fondamentaux, graves atteintes à l'environnement, finance globale, type de prêts hypothécaires à haut risque en 2001 aux États-Unis (Sassen 15, 2014).
- 12 Qui est expulsé: les millions de petits fermiers, les classes moyennes fragilisées, les personnes déplacées entassées dans des camps de réfugiés, des ghettos, des bidonvilles, etc.
- 13 « Ce basculement dans l'expulsion radicale a été rendu possible par des décisions élémentaires dans quelques cas, mais aussi par certaines de nos réalisations économiques et techniques les plus avancées dans d'autres. La notion d'expulsion nous entraîne bien au-delà de l'idée assez familière d'une inégalité croissante comme moyen de saisir les pathologies du capitalisme global d'aujourd'hui » (Sassen 11, 2014).

- 14 « Les forces destructrices ne sont pas forcément toutes interconnectées. En fait il faut plutôt les envisager comme traversant nos bornes conceptuelles, dépassant nos repères habituels et historiques », Entretien à Libération, 5 février 2016.
- 15 Voici la citation plus complète: « Nous pouvons caractériser le rapport du capitalisme avancé au capitalisme de la période en cours comme étant marqué par l'extraction et la destruction, différant assez peu du rapport du capitalisme traditionnel aux économies précapitalistes. De manière extrême, cela peut signifier la paupérisation et l'exclusion d'un nombre croissant d'individus qui cessent d'avoir la moindre valeur en tant que travailleurs et consommateurs. (...) Ces tendances ne sont pas anormales, elles ne sont pas non plus le résultat d'une crise; elles font partie de l'approfondissement systémique des rapports capitalistes en cours. », (Sassen 23, 2014).
- « Elles sont difficiles à voir quand nous utilisons pour penser nos repères familiers, qu'ils soient géopolitiques, économiques ou sociaux. Le seul domaine dans lequel elles sont peut-être le plus visibles est celui de l'environnement. Nous savons que nous nous servons de la biosphère et que nous la détruisons, mais nos "politiques de l'environnement » ne sont pas liées à la compréhension claire de la situation actuelle de la biosphère ou ne la reflètent pas" » (Sassen 17, 2014).
 - 17 Arendt Hannah, La crise de la culture, Paris, Idées-Gallimard, 1972. CC.
- 18 « Plutôt que de donner du sens aux faits en les élaborant au sein d'une théorisation, je fais le chemin inverse en les rapportant à leurs composants essentiels dans un effort pour les dégager de toute théorisation. (...) Il s'agit alors, par exemple, d'envisager les expulsions dans toute leur radicalité plutôt que comme des manifestations nouvelles de l'inégalité... de rester "le plus terre à terre possible" pour saisir comment se manifestent des "tendances systémiques émergentes formées par une dynamique fondamentale élémentaire" » (Sassen18-19, 2014).
- 19 « L'accumulation primitive est ainsi le mouvement historique qui converti les producteurs en salariés, en les affranchissant du servage et de toutes les contraintes liées à l'ordre féodal comme le régime des corporations » (Labica G., Bensussan G., Dictionnaire critique du marxisme, Paris, PUF, 1982, p. 146).
- 20 « Si le prolétariat n'est qu'une machine à produire de la plus-value, le capitalisme n'est qu'une machine à capitaliser cette plus-value », (Labica G., Bensussan G., *Dictionnaire critique du marxisme*, Paris, PUF, 1982, p. 147).
- 21 Hugo Reinert and Erik S. Reinert. «Creative Destruction in Economics: Nietzsche, Sombart, Schumpeter.» Forthcoming 2005 in J.G. Backhaus and W. Drechsler, eds. Nietzsche, Economy, and Society. Kluwer. 2005.
- 22 https://www.renaissancedeslumieres.fr/; Voir entre autre aussi, et le débat sur le projet de réforme de l'imposition des entreprises en Suisse (Débat RIEIII) et la mobilité du capital, Gross Dominik, Alliance Sud, « Même pas peur du capital! », Le Courrier 11.9.2018; Dossier de El Pais, 10 anos bastan, 8.9.2019.
- 23 Schumpeter, en étudiant le rôle de la finance remplace le binôme bourgeoisie-prolétariat par l'entrepreneur et les banques (Lakomski-Laguerre, 2006).
- 24 De Genova Nicholas, Peutz Nathalie (éd.), The Deportation Regime. Sovereigny, Space and the Freedom Movement, 2010 (texte d'intervention dans un colloque).
- 25 C'est la question d'une responsable du GISTI. Rodier Claire: Xénophobie business. À quoi servent les contrôles migratoires?, Paris, La Découverte, 2012.

- 26 Voir, Soysüren Ibrahim, Nedelcu Mihaela, « European technological instruments for the deportation of foreigners and their use by France and Switzerland », Paper presented at the 14th IMISCOE Annual Conference, Rotterdam, June 28-30, 2017.
 - 27 Chamayou Grégoire, Les chasses à l'homme. Paris, La Fabrique, 2010.
 - 28 Bernardot Marc, Captures, Bellecombe-en-Bauges, éditions du Croquant, 2012.
- 29 À ce niveau aussi, les théories de la « désobéissance civile », même transformée en « désobéissance civique » ne permettent pas de décrire *positivement* en terme de philosophie de l'agir au sens d'Arendt par exemple les actions de protection positives que développent les mouvements sociaux en réseaux. Ces théories ne sont-elles pas prisonnières d'une pensée d'État? Une étudiante engagée dans les mouvements sociaux écrit une thèse à ce sujet.
- 30 Voir un petit guide très instructif: Welcome to Italy, Guida pratica per rigigiati e migranti, Gruppo Feltrinelli, 2017.
- 31 Il faudrait évoquer aussi les retenues sur salaires, le remboursement du logement en camp lors du départ, etc... ces mesures font partie du « marché de l'asile », terme avancé par Laurent Monnier.
- 32 C'est une des 5 questions d'un chercheur qui a publié une excellente thèse en anthropologie. Voir Soysüren Ibrahim, *L'expulsion des étrangers en France, en Suisse et en Turquie, Neuchâtel,* Alphil, 2018.
- 33 Morice Alain, « De l'utilitarisme migratoire à l'externalisation des frontières. L'Union européenne face aux « pays tiers »: guerre et paix sur le front de la migration », in Caloz-Tschopp M. Cl. (éd.), *Résister dans le travail et dans la migration. Colère, courage et création politique,* vol. 5, 2010, pp. 157-173 (repris dans la revue en ligne Repenser l'exil, 2019. Site: exil-ciph.com).
- 34 Un haut responsable de la police me disait, dans les années 1980, « Ce sont les plus créatifs, qui viennent; les migrants font peur à nos sociétés sclérosées ». L'histoire du mouvement ouvrier n'a-t-elle pas connu les mêmes politiques de censure, de répression, de hiérarchisation, etc.? Que dire du pouvoir des femmes!
- 35 Je ne peux aborder ici un des aspects de l'effet boomerang, quand les banlieues se révoltent et quand certains passent au « terrorisme », tout en déclenchant des mesures d'État d'exception, alors que le pillage des matières premières et autres richesses des pays d'origine continue (ce qui produit les départs forcés).
- 36 Collaborateurs: Rutvica Andrijasevic, Aashti Bhartia, Heide Castañeda, Galina Cornelisse, Susan Bibler Coutin, Nicholas De Gênes, Andrew M. Gardner, Josiah Heyman, Serhat Karakayali, Sunaina Marr Maira, Guillermina Gina Nuñez, Peter Nyers, Nathalie Poste, Enrica Rigo, Victor Talavera, William Walters, Hans-Rudolf Wicker et Sarah S. Willen.



9. ÉTAT, ÉTAT-NATION: S'EN SORTIR DE LA PENSÉE D'ÉTAT ET REPENSER L'ÉTAT?

« Apprendre à penser et à agir dans cet inextricable du monde, sans le réduire à nos propres pulsions, intérêts individuels ou collectifs et, surtout, à nos systèmes de pensée (...) depuis des millénaires, les humanités avaient été formées à tout le contraire : le clan, ici le clocher, là le totem, partout la nation, enfin ce qui en était possible, là ou c'était possible : la seule vérité, qui est la mienne, la seule identité qui est la mienne »¹.

« Lutter contre la bureaucratie de l'appareil d'État, c'est lutter contre la nature des plantes. L'État est nécessairement toujours bureaucratique »².

Résumé: La trilogie *peuple-nation-État* et la situation des minorités sont la quadrature du cercle de la politique depuis la modernité. Elle a explosé au XX^c siècle (en ex-Yougoslavie, en Afrique, en Inde et ailleurs). Elle se reproduit toujours dans divers endroits de la planète en ce début du XXI^c siècle sans trouver de solutions. La crise des *Failed States* (État échoués)³ en est un des signes. Les sursauts d'une philosophie de la force, d'État vertical, d'état d'exception, la militarisation en guise de politique intérieure et étrangère est un autre signe de la « crise ». Les conflits (ex. Inde-Pakistan, Moyen-Orient, frontières russes et chinoises), les zones grises qui échappent aux États, l'apatridie, les sans-État résument les apories et les dangers du tout sécuritaire, des politiques d'expulsion, de militarisation d'un système d'État, d'État-nation wesphalien à bout de souffle devant les débordements incontrôlables de l'hypercapitalisme globalisé.

Au XX^e siècle, Arendt a montré l'absorption de l'État par l'État-nation et son déclin, les limites des catégories d'État-nation, d'État. Les peuples,

les minorités, restent prisonniers de la nation, et montrent l'incompatibilité de l'État, de la nation avec la démocratie. Lordon analyse, quant à lui les rapports entre L'Imperium et les affects des citoyens soumis. L'État hobbésien, la « nation » imprègnent la société, les affects. On en arrive à se demander: Peut-on se libérer du modèle du Leviathan de Hobbes et de l'État-nation jacobin? Peut-on se libérer de la Nation? Le monde ne peut se passer d'État... Comment s'émanciper de formes historiques autoritaires et nationales et penser ensemble le fait de sortir d'une pensée d'État vertical, autoritaire et (re)penser l'État? Qu'est-ce qu'une culture d'État « démocratique »? En ce début du XXIe siècle où dans les villes, les diasporas, les expériences au long des chemins du « droit de fuite » multiples, les ZAP, cherchent de nouvelles formes (eidos) du « vivre ensemble ». L'enjeu est de se libérer de la pensée d'État et à imaginer d'autres formes (eidos) « d'État » d'auto-organisation de la communauté politique, passant par les peuples et articulant le local et le global⁴ avec les transformations du droit, des droits fondamentaux que cela suppose.

INTRODUCTION

Avant 1914, le vieux continent européen est dominé par des grandes dynasties impériales multinationales, multiethniques, multipeuples, multireligieuses, alors qu'émerge depuis au moins le XVIe siècle la question de l'État. Au moment du colonialisme et de l'impérialisme, au tournant du XIXe-XXe siècle, avec les génocides des Hereros et des Namas en Namibie, des Arméniens en Turquie, le démantèlement d'empires, avec les déplacements forcés de populations⁵, le système d'État-nations a succédé aux empires, en faisant perdurer le modèle de Hobbes et jacobin des États-nations. Le printemps des « peuples » de 1848 et des droits des minorités, les droits collectifs sont un rêve enterré. La nouvelle architecture westphalienne de l'ordre international toujours basée sur le système d'État-nations fragilisé, est soumise à une nouvelle *realpolitik* qui contient de redoutables apories et interroge les limites de l'État et l'État-nation en tant que cadre politique.

Inscrit « dans l'historicité du monde », depuis le XVI^e siècle, l'État est « la figure moderne de la politique », mais « entre l'anarchie et l'état de nature sauvage, sans lois et l'utopie d'un peuple d'anges » (Kant) peut-il

encore, grâce à ses normes et à la raison d'État, être « garant de l'ordre public et de la liberté des citoyens » ?6 C'est le cadre de la réflexion et l'hypothèse d'une philosophe du droit⁷ qui se limite à présenter l'émergence de la « conscience de soi de l'État dans la modernité », les crises de l'État juridico-politiques, l'échec de la légitimation rationnelle, en clair la crise de légitimation du pouvoir d'État, les métamorphoses de ses formes (eidos), de ses normes, de son renouvellement en autoorganisation et sa permanence. Une philosophe politique écrit: « Il n'y a pas de désétatisation », (p. 172), malgré des « zones grises »8, ces territoires annexés, privatisés ou alors oubliés (désertification de zones rurales), abandonnés (banlieues des métropoles) des règles de la globalisation, qui s'étendent, réveillent les tambours de la guerre, ces zones de non-droit situées entre le légal et l'illégal (mafias, criminalité organisée, armes, drogue, trafic des êtres humains, d'organes, prisons secrètes, etc.), entre le légitime et l'illégitime, entre la barbarie ou le vivre ensemble où les États perdent le contrôle sont l'expression d'un modèle qui a atteint ses limites historiques.

Autre problème. La forme de l'État située dans les rapports de pouvoir, la pensée d'État implicite et explicite le présente « comme un opérateur abstrait d'unification de la société », alors qu'il est un État de classe (Marx), qu'il est séparé de la société écrit Castoriadis. L'État, ses métamorphoses, ses formes d'organisation, ne sont donc pas pensables hors des rapports de classe/sexe/race en intégrant la violence de l'hypercapitalisme globalisé.

La réalité de l'État pris dans la transformation des rapports de pouvoir au niveau local et dans la globalisation devient visible à partir de son détachement abstrait et de sa violence concrète lisible dans les rapports de classe, de sexe, de race, du type de « régime », de système politique. L'État devient étranger, délégitimé, fragilisé, il est pourtant encore omniprésent. Que faire avec, après l'État de Hobbes, l'État-nation jacobin? Qu'est-ce qui peut tenir ensemble une société globalisée? Aujourd'hui, nous sommes si imprégnés par la pensée, le langage, les dispositifs d'État territorialisés, bureaucratiques, technocratiques, policiers, guerriers que l'émancipation insurrectionnelle, a une exigence radicale: repenser l'État en s'appuyant sur la liberté politique de se mouvoir avec sa tête, avec ses pieds et l'(in) égalité et les nouvelles urgences planétaires.

Dans la modernité, après une longue gestation, l'État depuis l'Europe – avec la référence de Hobbes pour la modernité bourgeoise – est devenu la forme dominante de la politique (sous diverses formes matérielles, institutionnelles). Avec les multiples contradictions dans les rapports de pouvoir globalisés, cette forme (eidos) de contenance de la politique est de plus en plus mise en cause. Des forces des grands groupes multinationaux, des mafias, des zones grises des groupes multinationaux, des rapports de société, des rapports de classe/sexe/race et des urgences climatiques renvoyant à l'appropriation des biens, des capitaux, de la force de travail⁹ par des forces multinationales.

Comment peut-il être vu à la fois dans ses multiples fonctions de coercition abstraites et concrètes (violence d'État), de contrôles multiples qui s'étendent avec la technocratie, la bureaucratie, la police, le militaire et en tant que forme d'organisation, d'action où s'élaborent les conflits politiques, les luttes sociales dans la tension insurrectionnelle instituée/instituante dont parle Castoriadis, de l'autorité, de la soumission dans un contexte de violence (conception, critères de formes d'auto-organisation) pour qu'émergent d'autres formes transnationales, transpolitiques?

Sortir de la pensée d'État hobbesien est-ce s'installer dans le désordre, après la modernité de la raison des Lumières qui montre ses limites? Est-il possible de sortir de l'État en ne déniant pas l'exigence de l'État, de formes pouvant contenir des rapports d'extrême violence de la globalisation, mais de quel ordre, où et comment concevoir, construire alors la souveraineté, l'autorité et de qui, par qui?

Au moment des transformations européennes autour de Schengen, les questions pratiques en provenance des terrains (juristes, professionnels, militants, etc.) ont pris la forme d'interrogations du rapport entre l'asile, le droit d'asile, la solidarité, l'hospitalité et la transformation de la souveraineté territorialisée de l'État, qui a pris une certaine place dans les débats, par exemple dans les Assises européennes sur le droit d'asile (années 1980-1995)¹⁰. L'organisation des Refuges de protection des réfugiés en Europe, aux États-Unis a pris le relais des refuges des marrons (esclaves en fuite). Ces actions de résistance et de protection revendiquent un cosmopolitisme enraciné, qui puisse articuler le local et le global, mais plus territorialisé; certains parlent d'une cosmo-poétiques des refuges¹¹ et d'une souveraineté

des « peuples », sans que l'État parvienne à dépasser une critique de l'héritage pour une pensée créatrice.

Sans pouvoir nous y arrêter ici, signalons des recherches d'anthropologues sur les liens entre forme d'État alternatif et agriculture qui traversent ces questions depuis l'histoire de très longue durée¹² et qu'il faut prendre en compte dans la réflexion.

Depuis la formulation de *L'imperium*¹³ faut-il y voir une utopie pour ébranler la pensée d'État sécuritaire, verticale ou l'identification d'une aporie à dépasser? Les analyses critiques, les positions sont aussi diverses que divergentes. Tentons de nous situer dans ce fil rouge d'interrogations sur l'État autour de la tension entre forme (eidos), liberté, chaos¹⁴, vertige démocratique dans un contexte de ciel vide, de déterritorialisation et de débat critique sur la souveraineté territoriale de l'État et les théories de la soumission appelées à intégrer comment se créent dans l'histoire, les pratiques de la liberté politique de se mouvoir, l'autonomisation. Explorons quelques questions limitées en explorant certains textes.

1. LE DÉCLIN ET LES LIMITES DE L'ÉTAT-NATION (ARENDT)

« En 1918, nous avons tenté de faire coïncider les frontières avec les peuples, ce fut une catastrophe. Cette fois, nous ferons coïncider les peuples avec les frontières », W. Churchill, à la fin de la deuxième guerre mondiale.

Dans sa double interrogation sur le déclin de l'État-nation, et sur l'absorption de l'État dans l'État-nation, avec la disparition des « peuples » dans la « nation », la non prise en compte des minorités, Arendt montre que le statut de l'État basé sur le critère de la *nation* qui exprime le critère de classe est incompatible avec la démocratie. La crise de l'État-nation, montre ses limites aporétiques quant à deux questions : l'exigence d'invention de la politique comme « le commencement de quelque chose de nouveau » et l'invention de nouvelles institutions de *contenance* et *d'organisation* sur le modèle des conseils pour « gouverner ».

Quand elle réfléchit à l'État et à l'État nation, Arendt se situe dans le XX^e siècle tragique où domine la figure de millions de sans-État et d'apa-

trides. À partir de leurs conditions tragiques, elle signale une première aporie concernant l'État pris dans les filets de l'État-nation, en prolongeant la réflexion critique sur l'État lui-même par des remarques incidentes mais sans théoriser ce point. À partir de questions concernant l'État et la démocratie elle montre cependant qu'il y a opposition entre l'État et la démocratie et la mise en cause de la démocratie par l'État.

L'État pris dans les filets de la nation. Que montrent les apatrides? (Arendt)

« Le principe de toute Souveraineté réside essentiellement dans la Nation.

Nul corps, nul individu ne peut exercer d'autorité qui n'en émane expressément » (1789)¹⁵.

Pour relire Arendt, je m'appuie ici sur les parties *L'antisémitisme* et *L'impérialisme*, vol. I et II *Les origines du totalitarisme, des articles épars* et sur un manuscrit édité en français¹⁶. Le fait de poser toute souveraineté comme résidant dans la Nation date de 1789, il y a trois siècles. Elle a été le fait dans un lieu, la France, d'une révolution de la bourgeoisie, se constituant en empire colonial qui a précédé l'émergence de l'impérialisme. Elle est à la base de du système d'États-nation souverains sur un territoire et des sujets « nationaux ». La souveraineté captée par la Nation a échappé aux « peuples ». La logique des Nations et des alliances entre Nations bousculées par « l'expansion pour l'expansion » de l'impérialisme au tournant du XX° siècle et ses suites en effets boomerang multiples, a approfondi la crise de l'État-nation mais pas sa disparition, alors que nous nous trouvons devant des urgences planétaires « transnationales ».

Les réflexions d'Arendt qui datent des années 1940-1945 et 1963 apparaissent étrangement actuelles, dans une période où le système d'États-nation s'est transformé, affaibli tout en restant la forme dominante du cadre de contenance politique sur la planète, tout en cohabitant avec un réseau transnational de villes, des empires en lutte pour l'hégémonie¹⁷ et des expériences de refus du cadre dominant de l'État-nation par certains mouve-

ments sociaux se référant de manière paradoxale à la « nation » ou alors s'en détachant en inventant d'autres « cadres » à l'agir politique.

La structure de l'État-nation souverain sur un territoire est devenue dominante dans l'espace européen au sens large, avec la disparition des empires au début du XX° siècle et elle est en transformation. Le défi implique de repenser radicalement à la fois le cadre de l'agir politique, la souveraineté pour dépasser des apories redoutables héritées de l'histoire.

Ce qui, au XX° siècle a rendu visible la crise de l'État-nation a été la fin d'empires en Europe, remplacé par une structure d'État-nation, avec le problème insoluble de catégories de populations qui ont été exclues (réfugiés, minorités, peuples), n'ont pu exercer leur autonomie et devenir des sujets de droit. Les sans-État (minorités, groupes, peuples) n'ont pu être ni « nationaux », ni « individus », ni « peuples » et ont été alors soumis à des mesures d'apatridie¹⁸, de dénationalisation (France, Turquie), et plus gravement d'extermination (Juifs, tziganes). Ils n'ont pas eu de place, n'ont pas été reconnus dans le rapport individu-État à la base du système d'État-nation et des droits, *uni-national*, « la Nation », exclusif, expulsif d'autres « peuples » que le peuple « national ». Arendt aborde cette question par le biais du statut des sans-État, des apatrides des années 1920 puis des réfugiés avant la deuxième guerre mondiale.

Arendt écrivait en 1944:

« La vraie difficulté s'agissant des réfugiés et des apatrides réside dans le fait qu'il est tout simplement insoluble à l'intérieur d'une vieille organisation nationale étatique des peuples. Les apatrides mettent à nu beaucoup plus et bien plus clairement que tous les autres, la crise de l'État-nation. Et l'on ne maîtrisera pas cette crise en laissant s'accumuler les injustices, en se contentant de restaurer un ordre qui ne correspond ni à la conscience juridique moderne ni aux conditions modernes de la coexistence des peuples »¹⁹.

La trilogie peuple-nation-État et la situation des minorités sont une sorte de quadrature du cercle qui existe toujours en ce début du XXI^e siècle. Les droits de l'État-nation sont inscrits dans la logique individu-État-(nation). La « question nationale », celle des nationalités ont déjà été explorées, avec la crise des empires et la fin des empires par Rosa Luxemburg, Marx

et Engels, Otto Bauer, les marxistes autrichiens au début du XX^e siècle (1907)²⁰, sans avancée majeure depuis la fin de trois Empires (ottoman, russe, austro-hongrois).

Le cadre de l'État-nation, pilier du droit moderne basé sur les catégories – *individu-État-(nation)* – est devenu une impasse dès lors que l'État s'est emparé de la nation, comme l'explique bien Arendt. L'ordre juridique de l'ONU et des États-nations est malgré tout encore basé pour l'essentiel sur le rapport individu-État qui se fragilise en étant mis sous pression. On assiste à sa mise en cause aujourd'hui dans les structures « intergouvernementales » de l'UE, par exemple, qui font l'économie des instances juridiques et parlementaires et aussi par un processus d'assimilation ambigu d'organisations non gouvernementales (ONG) à l'État. Un des problèmes conjoint au niveau du droit est que l'on assiste à des glissements dans l'ordre juridique se référant à la paix (DH) vers un droit de la guerre (DIH).

Arendt avance un autre problème: depuis que l'État s'est emparé de la nation, il a défait les révolutions en Europe, la question du *cadre* contenant de l'organisation de la politique, soutenant le vivre ensemble et pouvant avoir d'autres formes que celles de l'État « national », hiérarchique, souverain sur un territoire, théorisé par des philosophes politiques du XVIII^e siècle, reste insoluble, si ce n'est dans les mouvements sociaux s'inspirant de formes d'organisation héritées de l'invention des conseils, par exemple, les villes en réseaux transnationaux, refuges, des villes-refuges, des actions civiques, etc.²¹.

Certaines analyses mettent l'accent sur les 250000 frontières, dont 90000 bâties depuis 1999. Elles sont la traduction territoriale du système en crise. Dans l'analyse, on ne peut en rester aux destructions du XX^e siècle, ni aux frontières tracées artificiellement et considérées comme des barrières infranchissables, ni aux observations des transformations du cadre étatique, du droit, des sujets politiques évaluées en terme de simple perte d'appartenance à un cadre politique. La frontière, l'État, le peuple, loin de se limiter à la question classique de la souveraineté²² le plus souvent envisagés par la philosophie politique comme étant la prérogative de l'État, sont des catégories en débat qui se déplacent, se complexifient. Des pratiques innovantes s'inventent de nouveaux liens, de sujets politiques, citoyennetés actives et matrices politiques trans-post-nationales entre les

grandes villes du monde, d'autres expériences en réseaux qui s'articulent avec le système d'État-nations, d'État, les anciens et nouveaux empires en reconfiguration dans la globalisation.

Tout en constatant, comme les austro-marxistes, que des classes et l'État-nation se sont appropriées de l'État, Arendt n'explicite pas qui, comment, dans quels buts, s'est approprié l'État. Elle signale l'aporie du cadre politique (État), sans articuler sa critique à ses réflexions sur conseils de Hongrie²³, (ce qui par ailleurs lui donne la possibilité de revisiter les catégories de l'impérialisme en les appliquant aux pays satellites de l'URSS). Pour Arendt, les Conseils politiques (qu'elle distingue des conseils économiques et des partis) de la révolution hongroise qui a duré douze jours ont été basés sur les principes d'égalité et d'autogestion. Ils étaient authentiquement démocratiques, flexibles, basés sur la confiance. Ils étaient issus de l'action basée sur le courage, virtu (au sens de Machiavel) politique. Ils ont été écrasés. La répression a visé en priorité les étudiants et les intellectuels et non pas les conseils dans le secteur du travail et dans celui s'occupant d'assurer les moyens de vie. Dans ce cas historique, Arendt envisage le cadre politique des conseils comme un mode d'action et d'auto-organisation par la base, contrôlé par les conseillistes actifs à divers niveaux de la société et coordonnées entre eux. Il y a donc une fusion entre l'action et le cadre (État-Conseil), sans qu'Arendt théorise ce point important et ses implications pour une théorie sur l'État en lien étroit avec la politique et la révolution (on trouve ses idées développées dans plusieurs textes en germe et aussi dans son texte sur la liberté politique). Elle écrit, par exemple, à propos de Rosa Luxemburg à qui elle a voulu dédié son texte, ce qui a été refusé par son éditeur: « Rosa Luxemburg n'était réellement ni une socialiste, ni une communiste, mais luttait "seulement" pour la justice et la liberté, et pour la révolution comme la seule possibilité d'une nouvelle forme de société et d'État »24.

Arendt n'approfondit pas non plus sa réflexion sur le rôle particulier de la « nation », intervenu de concert avec l'appropriation de classe de l'État, par la bourgeoisie. Pourquoi, avec l'État-nation, dans sa forme dominante qui existe à des degrés divers (certains pays en sont des exemples « purs »: la Turquie, la France dans l'espace européen et à ses frontières, d'autres sont des États fédératifs avec des critères divers de constitution),

est-il amené à être enfermé dans une seule catégorie (la nation) devenant essentialisante, et rejetant les « non-nationaux », les minorités, les peuples, les groupes et même les autres nations et assimilant les peuples à la nation?

État, État-nation et démocratie (Arendt)

Lors d'une conférence sur le rapport entre État-nation et démocratie, Arendt s'explique une nouvelle fois sur ce lien. Parmi les formes légitimes d'État, l'État-nation né à la fin du XVIII^e siècle avec la révolution française où la souveraineté du peuple a remplacé un instant la souveraineté du monarque absolu, placée dans la « nation » et sa fragilité (épisode Napoléon, écrit-elle). Plus: Arendt assimile le peuple à la nation: « La nation, c'est-à-dire le peuple qui devait son émancipation politique à l'État-nation, montra bientôt une fâcheuse tendance à remettre sa souveraineté à des dictateurs et hommes providentiels de tout poil » (359). Arendt précise qu'elle prend le mot « démocratie » au sens de participation active aux décisions et non à la simple protection des droits.

L'État-nation a reçu de l'absolutisme, l'héritage de la trinité « peupleterritoire-État ». Le peuple (paysans) gardait un lien avec le sol (territoire). Mais il y avait un peuple et non des peuples, « le sentiment national exigeant qu'ils soient assimilés ou expulsés », écrit-elle (361). Les droits de l'État-nation étant « nationaux », il ne pouvait pas assurer les droits aux non citoyens. Il y avait plus de peuples que de nations souligne-t-elle. « L'État-nation apparaît quand la nation prend possession de l'État et de l'appareil de gouvernement » (362). Puis elle évoque au tournant du XX° siècle, les minorités sans État et l'apatridie de masse qui a fait vaciller l'État-nation lui-même. « L'afflux d'apatrides et la totale absence de loi qu'ils subissaient mettaient en danger l'existence de l'État-nation en tant qu'État constitutionnel soumis à des lois, menaçant ainsi des fondements même » (364). L'impérialisme compliqua la situation des États-nations mis devant un dilemme. Assurer le cadre de « l'expansion pour l'expansion » ce qui était en contradiction entre le nationalisme et son caractère juridique spécifique; ses structures étaient incompatibles avec l'impérialisme. Les nationalismes qui se sont développés dans le reste du monde (Afrique, Asie), ont été un héritage de l'impérialisme25. Alors l'État-nation est-il un élément de la démocratie, se demande Arendt? Si tous les peuples peuvent participer à la politique, vu sa structure, leur participation est limitée. Autre question. L'État-nation européen est apparu dans le cadre d'une société de classe et une classe dirigeante s'est emparée de l'État en déplaçant la souveraineté du « peuple » à la « nation ». Plus on s'accroche aujourd'hui à l'État-nation, plus les limites, les perversions de l'État-nation s'accentueront évalue Arendt. Hitler a fondu les classes dans la masse de la nation. « Dans les rapports de pouvoirs actuels, la notion de souveraineté de l'État-nation issue de l'absolutisme, est une dangereuse mégalomanie » (367). Tout citoyen est impuissant face à un appareil d'État centralisé, l'État-nation « est en opposition fondamentale avec la démocratie sous toutes ses formes ». Par ailleurs la question de la guerre ne peut être résolue par des alliances entre États. La question politique est celle de l'organisation d'une société de masse moderne « pour permettre que se forme une libre-opinions permettant à l'individu de prendre une part active aux affaires publiques » (368). « Le nationalisme avec son étroitesse d'esprit égocentrique, et l'État-nation, avec son incapacité fondamentale à transcender ses propres limites, peuvent fort bien fournir les pires prérequis inimaginables pour cela » (368). Arendt montre bien une aporie entre l'État-nation et la démocratie sans apporter de réflexion sur l'État.

Arendt souligne que les peuples engagés dans la révolution française sont devenus un peuple « national » unique dans la nation en excluant des autres peuples et toutes autres formes d'organisation (minorités, groupes, classes, etc.). Par ailleurs, le fait d'inscrire la souveraineté dans la nation en 1789, assimile le peuple à la nation et donc l'a fait se fondre dans la nation et disparaître en tant que « peuple » ou « peuples », ou plus clairement classe. Arendt souligne bien cette aporie. La révolution bourgeoise a ainsi réussi, à éliminer les autres « peuples » ou « classes », « groupes », la possibilité de l'élargissement, de la radicalisation de la révolution (esclavage, femmes, étrangers, guerre). On peut même penser, à la suite de ses remarques sur l'impérialisme dont la logique « d'expansion pour l'expansion » a accentué la crise expulsive de l'État-nation et qu'une telle logique d'appropriation de la souveraineté « nationale » est entrée en contradiction avec la nécessité de la guerre pour asseoir sa légitimité et s'étendre. Napoléon l'avait-il compris quand il s'est présenté en défenseur de la révolution

tout en transformant la révolution en empire et la guerre en guerre illimitée. Arendt le remarque laconiquement.

L'État reste un facteur non théorisé par Arendt, elle constate que son dépassement est possible dans des expériences conseillistes qui sont une forme de révolution par en bas. Le cadre de l'État apparaît en filigrane (dans sa réflexion sur les conseils notamment) et en ce sens Arendt préfigure certains développements de Lordon sur l'État, et d'autres penseurs de la dialectique État-obéissance-désobéissance²⁶. Le cadre nécessaire, mouvant, de l'action politique (État) se construit par le bas, par auto-organisation, en étant assimilé au pouvoir d'agir concerté qui est la base de la politique pour Arendt. Le pouvoir d'agir pour elle est l'exercice de la pluralité et de la liberté qui est politique. L'aporie du détachement de l'État transformé en État-nation et de classe qui se sépare de la politique radicalement démocratique par les luttes sur la souveraineté, appropriée par des classes, des groupes, etc., figée dans la « nation », dans les rapports de pouvoir de domination, est la face obscure de sa conception de la politique en tant qu'action que préconise Arendt. La domination de tout pouvoir autoritaire (tyrannie) et totalitaire a besoin de se légitimer et s'appuie sur le consentement. Nous pourrions prolonger les constats d'Arendt: il y a État détaché de la souveraineté des « peuples », dès lors qu'il y a consentement à lui obéir et à ne pas être actifs, développer des contre-pouvoirs, etc.. La puissance d'agir a ses revers obscurs, à savoir, l'obéissance aux forces de dépropriation de l'agir, du cadre (État) de l'action qui s'en détache restent une redoutable aporie. La puissance de l'agir a son négatif en tant que consentement. On connaît les remarques acerbes d'Arendt sur le consentement des intellectuels au nazisme (lettre à Gauss)27 et sa voie de recherche sur un problème de la philosophie politique qui a été pensée sur la base de l'homme mais pas des hommes (la fameuse lettre 109 à Jaspers²⁸).

On peut attribuer la difficulté au fait qu'elle s'appuie sur la figure de Socrate et s'affronte aux limites du « mal radical » de Kant sans pouvoir abandonner ni cette figure, ni cette catégorie tributaire d'une part, de l'abstention socratique (la pensée aide-t-elle à éviter le mal?) et d'autre part, au pouvoir limité de la raison en déplaçant la philosophie de Kant, non dans sa critique de l'action mais dans sa *Critique du jugement*. Elle n'évoque pas non plus frontalement le conflit dans l'exercice à la fois collectif et

subjectif du pouvoir de domination et d'action qui permet l'élaboration de la dialectique obéissance-autonomie-chaos. L'aporie de l'État-nation n'a pu être dépassée, elle reste une question ouverte aujourd'hui où elle est aux prises dans la contradiction entre États-nations et grandes métropoles au premier rang de la globalisation avec des différences à établir entre les métropoles des « suds » et celles des zones les plus riches de la planète et aussi en considérant la dynamique conflictuelle de réseaux comme celui des « villes sans peur »²⁹ défendant les droits fondamentaux d'expulsés de la vie politique (étrangers, travailleurs clandestins, LGBT, populations racisées, etc.). Arendt n'a pas connu une telle situation et n'apporte aucune solution à un moment où des délaissés de la globalisation s'attachent à la nation tout en attaquant l'État-nation affaibli par la globalisation par ailleurs prise dans la contradiction et les rapports de force entre « l'État-national social » et les forces *inte*rnationales et *trans*nationales du capitalisme. Autre question: comment penser l'État en l'inscrivant, non comme structure mais comme un cadre d'organisation de l'action des mouvements sociaux locaux et transnationaux à construire, pris dans la diversité culturelle et l'ambivalence de l'autonomie et de la soumission dans un tel cadre?

Nous nous arrêterons dans ce chapitre sur une recherche depuis les affects sur l'aporie de l'État en rapport avec la soumission, *l'Imperium*, en revenant à la question de la « violence extrême » et de possibilités d'actions.

2 IMPERIUM, ÉTAT GÉNÉRAL ET AFFECTS

- « Toujours lutter contre l'État toujours renaissant ».
- « Persévérer dans le désir révolutionnaire sans se raconter des histoires révolutionnaires »³⁰.

Dans une deuxième partie, nous réfléchissons à l'apport d'un chercheur actuel (Lordon) sur *l'Imperium*, qui déplace la question en réfléchissant à la matrice de l'État à partir des affects politiques, en le mettant en débat avec un autre chercheur centré sur la question de la « violence extrême » (Balibar).

Le modèle *d'Imperium* n'est pas une tentative de dépassement de l'aporie de l'État-nation formulé par Arendt. Il se situe à un autre niveau: il interroge radicalement l'État global, le cadre politique à partir du lien soumission/insoumission ancré dans les affects. Dans un essai récent, *Imperium. Structures et affects des corps politiques*, F. Lordon, déplace les questions de structures et d'action autonome autour de deux pôles: l'État et les affects des corps politiques. Cet essai est un radical déplacement et une tentative de réappropriation de la question de la souveraineté politique appropriée par l'État, devenu État-nation, en expulsant diverses figures du « peuple » (terme vague lors de la révolution française), à la fois collective et de subjectivation. Notons d'emblée que l'auteur parle de « corps politiques » et non de « peuple ».

Lordon emprunte le concept d'Imperium à Spinoza dans son Traité politique en prenant en compte deux traductions (2005, 2014, 1979). Il se propose de renouveler les débats nombreux sur l'État, la raison, les affects, les acteurs, l'appartenance, la soumission-insoumission ou si l'on veut sur l'obéissance et la désobéissance civile. Son livre polémique sur divers registres avec les révolutionnaires professionnels (d'avant-gardes), les anarchistes, les communautés, la pensée des communs. La révolution se transforme pour lui en « communisme de la raison », régulatrice des affects pour « persévérer dans le désir révolutionnaire sans se raconter des histoires révolutionnaires » (340). Son but: « toujours lutter contre l'État renaissant » (340), tout en sachant qu'on ne peut pas se passer d'État. Dans une approche structurelle, le cadre politique qui tient ensemble la société – « l'État général » – est l'énigme politique majeure. Elle est le relais des rapports de classe, de sexe, etc. Son problème: pourquoi ne pas se soumettre, ou si l'on veut, pourquoi être libre est si difficile?

La lecture de son livre est une exploration dans le traité de Spinoza des rapports entre les affects des « multitudes » et « l'État général ». Quand il ancre sa démarche à partir de la « structure des affects politiques », cela évoque non seulement les élections américaines (Donald Trump), le pouvoir de l'UDC en Suisse (28 % des votants) avec le charisme du multimilliardaire Blocher, de leaders d'extrême-droite en Europe, les débats sur le « populisme » et la manipulation des « affects politiques ». L'asile, la présence des étrangers par ailleurs, à chaque élection, réveillent les passions

de haine fixées sur le *national-non national* qui font disparaître toute notion de « programme » et effacent les arguments de la raison pouvant contenir les passions. Que nous demande de *voir* Lordon et que nous résistons à voir?

L'évidence pour lui est la « nécessité ». La question de l'évidence, rattachée, rappelons-nous dans la tradition philosophique de la vérité, devient la nécessité, une nécessité d'emblée politique où les affects ont une place importante : « la nécessité de l'État général et de sa difficulté à dépérir », et en ce qui concerne l'État contemporain, cela conduit, dans certains contextes, à une « violence hystérisée sous la catégorie du terrorisme » à ériger des « ennemis de l'État » allant jusqu'à mettre en place des « procédures d'anéantissement »³¹ (16-17).

En reconsidérant l'histoire du droit d'asile comme droit de l'État, nous pourrions ajouter qu'un tel État, après s'être approprié l'asile par la violence et l'avoir transformé en « droit d'asile », érige aujourd'hui les réfugiés en « ennemis », indignes du droit d'asile, voire à des « terroristes »³² à expulser et à enfermer dans des camps et des prisons aux frontières de l'Europe. Pour répondre à l'exigence de congruence³³, l'État se dégage ainsi de sa responsabilité de protection, tout en montrant le vrai visage de la violence d'État. Cette violence ne se situe plus dans la logique disciplinaire décrite par Foucault à propos des prisons, mais dans une logique expulsive que décrit Sassen, pouvant conduire à des procédures exterminatrices par omission ou par action. Pensons aux réfugiés morts dans la méditerranée.

Lordon analyse la raison avec certains auteurs (Démocrite, Machiavel, Marx, Feuerbach) en s'appuyant principalement sur Spinoza. La raison ne peut faire l'économie de la nécessité des affects qui se cristallisent dans « l'État général ». Les passions ont un rôle fondamental sur le cadre assurant la non-dislocation des sociétés dans le chaos: elles sont constituantes de « l'État général ». Les passions investissent l'État et le font exister. Son interrogation sur « l'État général », implique pour Lordon de ne pas se conformer à une critique du système d'État-nation, de l'État bourgeois du capital actuel (313-318) mais de prendre en compte ce qui est derrière ces formes historiques particulières d'État (et d'autres y compris celles qui se réclament d'une société sans État), à savoir une matrice « d'État général », en partant des affects des « multitudes » (autre concept emprunté à Spino-

za) qui la constitue, la tient, la fait perdurer. Lordon n'est pas le Pierre Clastres des *Sociétés sans État* (il en fait d'ailleurs une critique).

Un tel axe de recherche implique de développer une « pensée critique d'État » (Bourdieu, 2011) en approfondissant la critique sociologique pour en arriver à la question philosophique: qu'est-ce que l'État finalement? En quoi l'État complexifie-t-il les questions de la constitution, du tenir ensemble de la politique déjà formulée comme une obligation de survie chez Platon (voir la légende dans son dialogue Le politique) et de la soumission et de l'insoumission, de la longue tradition de l'obéissance et désobéissance civile qui sous-tendent la politique, l'évidence de l'asile ou son déni?

En lisant Spinoza, tout en prenant en charge des questions actuelles (nationalisme, appartenance, illusion de l'horizontalité, des désaffiliations, solidarité, limites du mouvement insurrectionnel, de l'auto-transcendance dans les mouvements sociaux, le rêve de vivre hors-la-loi, la persistance des intérêts, etc.), Lordon prend la question par un autre bout, depuis les affects des corps politiques qui se constituent en *Imperium*, c'est-à-dire constituent le cadre politique sans lequel la politique n'existe pas. « L'État revenant par la porte, par la fenêtre... l'État c'est nous » (231-234); ou encore, « L'éternel retour des institutions (l'État qui ne dépérit pas) » (292), ces titres annoncent bien le chemin parcouru. Il invite à une « réflexivité historique comme devoir de la raison (et non comme repentance) » (307). Son but: non tant s'approprier le pouvoir de dominer que développer un pouvoir de « rater mieux » (309).

Pour voir autrement les interrogations sur « l'internationalisme » et ses échecs, le dépérissement de l'État (Marx) et l'« horizontalité radicale », thèmes qui habitent les mouvements sociaux se voulant non autoritaires, il propose de dépasser les désirs, les souhaits, les illusions, les rêves, pour s'interroger sur leurs conditions de possibilité ou d'impossibilité. On comprend que pour Spinoza comme pour Lordon, la question n'est pas la prise du pouvoir pour ensuite le garder ou le perdre (à quel prix?), mais c'est le travail sur les affects du pouvoir, en général, non prises en compte, qui pourtant contraignent, modulent la forme du cadre politique, *l'imperium*, État général, selon ses termes.

En résumé, il écrit: « les hommes s'assemblent sous l'effet de forces passionnelles collectives, dont le principe le plus général emprunté à Spino-

za est l'Imperium — ce droit qui définit la puissance de la multitude ». Son essai est un long parcours où il « déplie » le sens et les conséquences de l'énoncé de Spinoza. Il montre que la « servitude passionnelle » à la base de l'Imperium est notre condition, qu'elle nous voue à la fragmentation du monde en ensembles finis distincts (la fameuse division), à la verticalité d'où ils tirent le principe de leur consistance, et à la capture du pouvoir. L'émancipation, la création de la liberté devient alors pour lui « une idée régulatrice » dans un horizon de « communisme de la raison ». Réguler les passions signifie deux choses: 1. la prise en compte de la possibilité et l'impossibilité de l'émancipation à partir de la servitude passionnelle, du lien identifié ou non entre les affects du corps politique et « l'État général ».

2. la morphologie de la forme État général influencée par les rapports de soumission-insoumission en jeu dans le lien indéfectible.

D'une certaine manière, c'est une démarche inscrite dans une recherche de la vérité de la politique et de l'autonomie, transformée par Spinoza en nécessité, sans pourtant basculer dans le déterminisme de la nécessité. On peut dire que c'est une raison de l'évidence nécessaire de ce qui constitue l'État général évoqué par Lordon, qui constitue la tension de la possibilité et l'impossibilité de la politique. C'est une raison de l'évidence-nécessité qui renverse la question de départ de la domination, de l'État souverain, de la philosophie politique classique, présent aussi dans les théories de la révolution. En partant de la « multitude » des « affects des corps politiques » qui est le noyau passionnel de la politique qui la fait tenir ensemble, il en arrive, en suivant Spinoza, à dégager l'Imperium, et sa morphologie qui se transforme, selon la dynamique des passions de la multitude. C'est une raison vérité-nécessité qui en partant des affects en fait l'axe constituant de l'État général transhistorique. Son parcours critique consiste à inventorier des illusions, des dénis et à situer le noyau central qui constitue l'État général dans une dialectique ouverte de la soumission et de l'insoumission.

L'introduction précise les notions (multitude, Imperium, puissance, horizontalité, verticalité, capture, etc.) la logique de la démarche, ses enjeux. L'Imperium n'est pas une figure à détester ou à adorer. L'Imperium n'est pas « une puissance conquérante, ou l'impérial d'un projet d'asservissement à grande échelle », elle est un « droit que définit la puissance de la multitude ». « La multitude n'est pas tant la collection particulière de telles ou telles singularités individuelles qu'elle n'est le collectif même. Elle est le réservoir de puissance du social – et même le social comme puissance. Et le « droit » chez Spinoza, c'est précisément cela: la puissance (19), précise-t-il. Droit ne signifie pas un concept juridique, c'est une auto-puissance de la multitude qui « s'auto-affecte » en produisant ainsi des effets par l'exercice de sa puissance. « Et cette affectation, on l'appelle généralement *imperium* » (20).

Il faut « voir » (teorein veut dire voir précise l'auteur), « que tout ce qui arrive à la multitude vient de la multitude – par autoaffectation, c'est-à-dire par le travail réflexif sur ce « droit » qui n'est pas autre chose que sa propre puissance. La multitude prend sa « consistance », « en vient à s'assembler non sous l'effet de la raison mais de quelque affect commun » (Spinoza, TP, II, 17, traduction B. Pautrat). L'humanité ne se rassemble pas spontanément, elle est fragmentée. L'autoaffection produit un affect commun de la multitude qui se rassemble. L'imperium est un « principe morphogénétique », un « opérateur de groupement » (21). Les structures élémentaires de la politique sont constituées par la production de l'affect commun et par les singularités qui se regroupent mais pas dans une « harmonie spontanée » (23) Il existe des forces de convergence et de divergence, ni bonnes, ni mauvaises en soi. Le problème est le suivant: « Quelle quantité d'État, de lois et d'institutions notre vie collective appellera-t-elle? » (25), en sachant que les institutions ne sont pas constituées par l'horizontalité mais par la verticalité. L'imperium, ce droit qui définit la puissance de la multitude, contient dans la durée, une force de contenance. C'est la matrice d'un État qui dispose d'une ressource à la capture pour contenir la division, car « le fait est là: les hommes continuent de se diviser (29). Penser les « corps politiques » dans leur consistance et leur singularité, penser la fragmentation de l'humanité en groupements finis n'est pas réhabiliter la nation, précise Lordon (30). Penser l'État ce n'est pas aimer l'État. Et... il « faut rapporter la pensée à un désir de penser : le désir de penser dans une certaine direction » (31): l'immanence ou la transcendance, l'ordre ou l'émancipation, le déterminisme ou l'événement... etc. qui sont à la base des désirs, des affects: « on ne pense jamais qu'à partir de ses affects... Il faut donc déclarer son désir - et le tenir... Ici le désir c'est l'émancipation » (31). Et la domination de l'État qu'est-ce qu'on en fait alors? On en reste à décrier

l'État bourgeois du capital? L'État moderne, l'État bourgeois « n'est que la réalisation particulière d'un principe beaucoup plus fondamental »³⁴. (32). C'est la mise en forme de la puissance collective des multitudes, sa capture et son institutionnalisation, « c'est-à-dire la domination » (32). Il faut considérer « l'État général » non sous l'angle de la domination, mais sous l'angle d'une « idée régulatrice » qui ne va pas forcément dans le sens de la domination. « C'est un principe de mise en tension et d'unification d'un effort de penser dans une direction particulière » que poursuit le travail d'émancipation. Le principe de verticalisation de l'État qui n'est pas prédéterminé dans ses formes variables (dé-hiérarchisation, subsidiarité, autonomies locales, aplatissement des structures, etc.) sans pouvoir échapper à la verticalité... « les corps politiques ont une propriété première : ils sont modifiables » (33). Rien n'est assuré. L'empuissantisation exige de « vivre davantage sous la conduite de la raison » qui est la conduite de la « plus grande puissance ». Faire régresser les servitudes de la vie passionnelle, alléger la vie collective en État, en institutions et en lois » (33) permet aux hommes d'aller vers plus de convenance. La voie est ouverte pour une pensée de *l'imperium* qui n'est pas assimilable à une pensée d'État au sens de Bourdieu.

Il est impossible ici de reprendre toute la démonstration de l'auteur; retenons les éléments concernant les « structures élémentaires de la politique » présentées dans la deuxième partie. Je renvoie les lectrices et lecteurs intéressés à analyser en détail sa démarche, au chapitre IV (L'État général – imperium, 109-159), au chapitre V, Qu'est-ce qu'un corps politique (Ce que peut un corps politique), 133-159 et au chapitre VI « Les affects de la politique ».

La conclusion, intitulée *L'irrésolu*, *l'interminable* (313-341) permet de saisir le poids sur la liberté de la question de *l'État général* qu'il pose et ses enjeux concernant le type de dialectique qu'il formule de la soumission-insoumission des multitudes, des corps politiques. Pour saisir ce qu'il montre, il faut se rappeler que Spinoza ne fournit pas une philosophie du sujet au sens de la philosophie moderne.

On pourrait même dire, bien que Spinoza soit antérieur, il déplace, dépasse la philosophie du sujet. Soulignons brièvement que la notion de « corps politique » structurée par des affects permet à la fois le dépasse-

ment du rapport de la philosophie moderne de « sujet » face à un État – le fameux rapport individu-État –, le corps politique étant composé de toutes sortes d'éléments qui ne tiennent pas qu'au corps d'un individu, dans le mouvement du tissage des affects, ce qui soit dit en passant permet de redéfinir la notion « d'espace public » de manière permettant d'intégrer le mouvement. Mouvement des affects, dans des espaces fluides. L'observation des mouvements sociaux d'occupation par des sans-papiers, des réfugiés dans les villes du monde, montre bien plus une logique de corps politiques à l'œuvre de manière instable, itinérante, que d'individus dont il faudrait décrire les trajectoires individuelles en rapport au pouvoir de domination (ce qui constitue encore les logiques de contrôle).

Lordon précise aussi que le traité politique de Spinoza intervient pour libérer la politique des pouvoirs théologiques qui ont contraint la vie de ses parents (en Espagne) et la sienne (à Amsterdam dans sa propre communauté religieuse juive qui l'excommunie), il en appelle à la raison, mais à une raison qui ne s'aveugle pas sur la nécessité des affects des corps politiques qui sont constituants de l'État général.

Le premier paragraphe que je cite entièrement résume la démarche, ses enjeux :

« La politique, elle aussi, a ses structures élémentaires: l'autoaffectation de la multitude qui donne aux corps politiques leur principe de consistance, et la *certa ratio*, le rapport de composition, qui leur donne leur principe de singularité. Ainsi, il se forme nécessairement des groupements finis distincts. En d'autres termes, il y a des totalisations. Et sous chaque pôle totalisateur, une *forme* totalisée. Au sens le plus général du terme, un État c'est cela. Ces ensembles finis distincts ne sont pas des communautés substantielles, ils sont des corps modifiables. Leur constitution est un opérateur L'imperium, cette effectuation nécessaire de la puissance de la multitude, qui offre aussi bien le principe de la cohésion des totalités sociales... que l'opportunité de toutes les captures, c'est-à-dire la ressource de tous les pouvoirs, qui sont toujours d'emprunt » (313).

Une suite de remarques sur une série de problèmes et de débat se déroule, dont les titres des chapitres donnent une idée : Au fait et le capital ? Horizontal vraiment ? Fédéral vertical (une pyramide n'est pas plate), Gare au

Golem, Récupération ou Allégresse (Hilaritas)? La démédiatisation et son habitude, L'État ne dépérit pas, l'appartenance non plus, « l'abus que les anarchistes font du mot souveraineté », l'irrésolution.

En parcourant l'ensemble du livre et ces pages de conclusion, on retient que l'imperium montre que « l'État général » est une évidence-nécessité³⁵, qu'il n'y a pas d'horizontalité possible, même quand elle se déclame ou qu'elle se conjugue en fédérations, qu'il faut échapper aux « golems » aux illusions, dont celle de la transparence, aux fétiches après la religion, la marchandise, qu'il faut se « démédiatiser », s'affranchir des mandataires de tous ordres, comme nous l'apprend la Commune, qui nous apprend aussi que « la capture est une nécessité accommodable » à condition de cesser de croire qu'on peut « en finir avec l'État » ou avec l'appartenance : « si, dans l'ordre des formes politiques, il y a quelque chose plutôt que rien, s'il y a du collectif persistant, stabilisé sous une certaine forme, plutôt qu'une soupe inconsistante d'individus, c'est qu'un commun passionnel est venu les lier en une certaine appartenance » (331). En prenant l'exemple des Chiapas « qui sont une nation », interprétation discutable Lordon souligne que « rien n'abolit ni la nation, ni l'appartenance, mais en produit un profond remaniement » (333).

L'imperium n'est pas un traité de lutte contre les illusions, même s'il fait un inventaire critique de son déni dans les mouvements socio-politiques. C'est, pourrait-on dire un programme politique et philosophique de « l'irrésolution », « une politique lucide de l'émancipation... qui se situe dans un mouvement entre la nécessité et le refus de la nécessité, c'est-à-dire dans l'ordre d'une tension ». Il ne s'agit pas d'applaudir « à la forme confisquée de l'État moderne. Réalisation-défiguration en vérité, puisque sa captation dans un appareil séparé est la négation même de son concept. Et pourtant, sous la nécessité des captures de l'imperium, cette négation est notre condition. Notre condition et notre refus. Notre condition telle que nous la refusons » (336).

Cela implique de refuser « le mensonge de l'achèvement » (ou du résultat pourrait-on ajouter) car les hommes soumis à la servitude passionnelle peuvent convenir ou disconvenir. La raison ne vient pas à bout de la conflictualité de la servitude passionnelle. « Il faudra donc faire avec le conflit à jamais irrésolu et il faudra faire avec l'échec recommencé de

l'émancipation, avec son « rater encore » » (337). Il y a toujours de nouveaux pouvoirs qui surgissent.... Même s'il y a « moins de capture, plus d'autonome au ras, plus de souveraineté distribuée, il y a toujours de l'État. Et de la loi et de la police » (337) et des maîtres. Sous d'autres formes. Pas de résorption tendancielle. L'auteur évoque dans l'effort toujours ouvert d'un travail de la raison sur la tension, la « dialectique de l'universel ».

Elle a un but:

« Entre le rêve éveillé et la démission, l'écart a un nom: la modification. La modification c'est l'émancipation travaillant au cœur de la tension. Avec persévérance, quoique sans espoir d'en triompher *complètement (...)* Les tensions de l'émancipation sont vouées à demeurer irrésolues » (340). Pas de consolation dans un quelconque « dépassement dialectique, nulle clairière ensoleillée et verdoyante de l'émancipation définitive où après avoir longuement et durement cheminé, nous pourrions enfin trouver le repos. La politique, c'est la confrontation toujours recommencée à l'irrésolution. Car il n'y a pas d'autre résolution réelle que le communisme de la raison – et qu'il nous est hors de portée. Toujours lutter contre l'État toujours renaissant. Comme toute politique, la politique de l'émancipation est interminable » (340).

La dernière phrase de l'essai est une sorte de cri pour une philosophie et une politique de la finitude ancrée dans l'évidence-nécessité dont Lordon nous a fait parcourir certains labyrinthes obscurs souvent déniés. Le désir de lucidité est peu compatible avec l'utopie. Il l'est un peu plus avec l'appropriation d'une pensée active, critique, s'appuyant sur le « droit d'avoir des droits » (Arendt), de la dialectique « dépossession/appropriation » (Guillaumin, 2000), le travail continu sur « l'ambiguïté » (Bleger, 2016), et avec pari tragique de la « convertibilité/inconvertibilité de la violence » (Balibar, 2010).

Il est frappant de constater combien de démarches de nombreuses pensées de la résistance, de luttes que je décris, sans épuiser la richesse créatrice d'un tel capital culturel, se rejoignent par des chemins extrêmement différents. L'histoire tragique du XX^c siècle et sa genèse, l'étape actuelle de la globalisation sont des moments de profonde incertitude et même de désespérance où la recherche philosophique cherche à ouvrir de nouvelles voies.

La démarche de Lordon est aussi compatible avec les interrogations sur l'évidence de l'asile, tout en radicalisant les questions de la violence d'État qui est appelée à se reformuler face à *l'État général* et qui déplace radicalement la question de la violence et la tension soumission/insoumission. L'État général est le cadre des affects des corps politiques, il n'y a pas d'échappatoire. Lordon en appelle à renverser la question de l'État en partant des affects qui structurent le cadre. On peut se demander jusqu'à quel point « l'État général » serait transhistorique avec des formes changeantes certes, tout en comprenant qu'il renouvelle la question kantienne de l'universalité et la question des classes sociales, de l'État. La question est ouverte. Comme est ouverte la possibilité de conjuguer Spinoza avec la dialectique... Quelles forces s'approprient le cadre de l'Imperium et quel est le rôle des affects dans cette appropriation qui est le fait de choix individuels et collectifs? Que devient l'Imperium confronté au mouvement des corps politiques dont le rôle serait (pour l'État néo-libéral aujourd'hui, aux mains de qui?) d'éviter les confrontations (guerre civile) entre diverses catégories de populations et d'acteurs tout en renforçant ses positions autoritaires et sécuritaires? Comment relire l'Imperium avec les transformations de l'État social, de l'État pénal, de l'État de sécurité, etc. des parlements, au point qu'on peut parler au Brésil de « coup d'État parlementaire », des mouvements sociaux? Comment se structurent les affects de plus en plus inconciliables dans l'Imperium et dans des corps politiques multiples? Les notions « modernes » d'État, de droit, de sujets, de « peuple d'exilés prolétaire » en appellent à être redéfinies déconstruits-reconstruits par le travail de terrain (occupations, camps, prisons) et cela d'autant plus que les migrants déplacent les catégories de classe, de sexe, d'État, de droit, de prolétaire, de sujet, d'espace public, de frontière, etc. au sens moderne. Par ailleurs, dans quelle mesure les villes du monde sont-elles en train de devenir le terrain privilégié des Imperiums du XXI^e siècle? Comment alors se redéfinissent les affects des corps politiques en terme de lien, notamment d'appartenances et de multi-appartenances politiques (diasporas)?

« Imperium. Structures et affects des corps politiques », est le fil rouge à retenir d'un travail philosophique sur la pensée d'État à méditer. Relire Spinoza, en tirant le fil des structures et des affects constituant *l'État général* est assurément une voie inépuisable pour « comprendre ce que nous

vivons » et aussi pour mieux saisir des points aveugles concernant les « affects », « l'État-cadre », la « souveraineté » et les tensions, blocages de la dialectique de la désobéissance et aussi de l'obéissance.

Lordon ouvre l'horizon sur des impasses de la violence d'État qui ne sont pas seulement celle de la forme État historique et actuelle, mais celle d'un État général de dépossession de l'autonomie – une sorte de cadre de possibilité et d'impossibilité de la politique – constitué par les affects de corps politiques dont les nôtres. L'imperium qu'il décrit (je ne discute pas ici la démarche, je suis le fil rouge de sa préoccupation qui cherche à déplacer des interrogations sur l'émancipation) ne se cantonne pas dans l'évidence de Descartes (en clair, ce n'est pas une description « scientifique » pure, c'est un élargissement de la raison plus radicale qu'Arendt et Foucault, en introduisant le rôle des affects). Quand elle conjugue évidence et nécessité, affects et raison, corps politique et État général, la démarche dessille le regard en ébranlant les logiques fermées, les concepts purs³⁶, les utopies.

Remarques sur l'Imperium

Formulons quelques remarques sur la démarche sur *L'imperium*. La mise en rapport de l'État et des affects, interroge radicalement des concepts « purs », la soumission, la subjectivation, politique se trouvant orpheline de tout fondement. Le « cadre » politique de *l'État général* inconscient inscrit dans la subjectivation par les affects, épuise-t-il cependant les contradictions entre une inscription de l'État dans les affects qui, en étant appropriés par l'État sont les affects de soumission, appelés par Lordon à se déplacer vers le *conatus*, la puissance d'Être et de devenir? L'auteur approfondit son interrogation sur l'ambivalence de l'autonomie et de la démocratie, par une lecture critique de Castoriadis.

La radicale redéfinition du sujet désétatisé, déterritorialisé, sans fondement,... et souverain ambivalent, ambigu face à la servitude passionnelle transhistorique implique de prendre en considération que l'État n'existe pas en soi, ou dans la subjectivité des sujets, mais qu'il est la résultante en constante transformation de rapports de force³⁷ matériels et immatériels, conscients et inconscients à plusieurs niveaux. Une critique radicale de

l'État et des affects des sujets qui s'y attachent en consentant à sa reproduction s'inscrit à la fois dans les lieux des rapports de pouvoir et les subjectivités soumises ou ambivalentes. En décrivant les défis de la soumission ambivalente, dans la « condition anarchique » 38 certes la matrice de l'État est mise à nu. « Comment tient une société qui ne tient à rien »? se demande l'auteur. Comment l'État tient ou ne tient pas, se transforme dans des conditions historiques précises? La souveraineté flotte en quelque sorte dans les rapports de force et il arrive, par des luttes, qu'elle se déplace, que les sujets se l'approprient. Mais l'auteur épuise-t-il les apories des multiples transformations de la forme (eidos) inconsciente et consciente (traduit dans des constitutions, des droits, des institutions) « qui tient ensemble » la société, la détruit dans les rapports de force ou la déplace par l'autonomisation? L'État, la souveraineté confisquée au « peuple » n'a plus d'origine extrasociale (Dieu, roi, dictateurs). Le cadre et la souveraineté ont-elles totalement leurs racines dans les affects du sujet? Un tel cadre est-il réductible aux affects des corps du « peuple » soumis, puisque leur souveraineté leur a été extorquée alors que s'installait un État séparé de la société, souverain et autoritaire? En bonne partie. Mais le cadre invisible, immanent de la politique n'est-il « tenu » que par les affects du « peuple »? La question est une aporie au moment des transformations de la nature (climat, Rapport GIEC, etc.) et où des forces politiques manipulent, déplacent les affects de puissance positive et détruisent physiquement toutes les institutions matérielles, tout droit intérieur et international, pour instaurer le marché globalisé placé dans la recherche d'hégémonie d'empires oligarchiques, des maffias (armes, drogue, technologies, etc.) sans régulation, sinon celle de la force brutale? Dans une démocratie inspirée des conseils, le cadre de la politique provient, et il est construit, défendu par la base, les « citoyens sujets » qui construisent leur autonomisation dans les pratiques du pouvoir d'agir. Mais il y a un conflit entre l'autonomie des citoyens sujets et les besoins matériels d'institutions-cadres de la société. Les transformations de la violence « extrême » illimitée qui, une fois emballée, devient « totale », échappe aux humains, en arrivent à mettre en cause à la fois l'autonomie et toute forme (eidos) politique, la possibilité même de la politique et de la philosophie et pose l'énigme de convertibilité/inconvertibilité de la violence extrême (Balibar). Il suffit de penser aux Failed States ou États

échoués dont le nombre augmente sur la planète. On ne peut l'expliquer par le seul manque d'autonomie des sujets pris dans leurs affects de peur, de violence, qui se sont laissés prendre leur souveraineté.

Pour le dire en d'autres termes, la démocratie se heurte à un défi : la limite de la possibilité réelle de la destruction de la planète comme horizon comme possibilité/impossibilité. L'épée de Damoclès de la finitude qui ne prend plus seulement la forme de la mortalité individuelle mais la mortalité de masse, la désertification, voire la disparition de la planète Terre. Le défi est de traduire les mouvements politiques *instituants* et *constituants*, non tant dans une nouvelle rupture révolutionnaire inscrite dans les catégories du passé, mais par un régime d'auto-gouvernement, des constitutions, des droits qui articulent l'autonomie des citoyens sujets, l'invention de formes politiques et la survie de la planète dans le présent et le futur. L'énigme de la tension État-affects-soumission et de la liberté politique de se mouvoir se complexifie. Il y a un impensé, une énigme dans la démarche sur *L'imperium*: la « violence extrême ».

Que faire face à la violence exterminatrice? (Balibar)

La pensée d'État, les affects de soumission, l'autonomie sont soumises à de nouveaux impératifs:

« Il faut aussi prendre conscience du fait que les phénomènes d'extrême violence, à caractère « exterministe », qui caractérisent aujourd'hui la politique mondiale, et dans lesquels se combinent de façon inextricable les violences économico-démographiques, tendant à l'élimination physique de populations devenues « inutiles » pour l'exploitation ou pour d'autres raisons, avec des violences « idéologiques » de caractère ethnique et religieux, traduisent massivement l'impossibilité de construire l'État national social, donc dans bien des cas de construire l'État tout court, dans une partie considérable du globe, qui affecte de l'intérieur la situation sociale, les possibilités de représentation collective et d'organisation de la politique, la notion même des « droits » de l'individu dans le monde entier »³⁹.

Balibar préconise d'articuler la citoyenneté sociale à l'invention de nouvelles formes, d'un nouveau concept de la citoyenneté pour surmonter les contradictions de *l'État national social*. Les dilemmes, écrit-il, sont difficiles à énoncer et à mettre en place.

En conclusion de ce chapitre, l'absorption de l'État par l'État-nation, son déclin, ses limites et les apories de la démocratie décrite par Arendt, la non dénégation de la violence « exterminatrice » sont l'horizon de la planète. Elles gardent leur intérêt en 2020, avec l'évaluation que la situation de la planète devient plus urgente, que les rapports de force se radicalisent et se crispent à toutes sortes de niveaux, économiques, politiques, culturels tout en rencontrant de manière matérielle plus concrète les limites de la planète.

L'approche de *l'Imperium*, en relisant Spinoza, située en Europe, un continent riche et en tension avec des délaissés minoritaires dans la globalisation, en appelle à un approfondissement de la complexité des difficultés à l'échelle de la planète et de la complexité d'une réappropriation de la souveraineté et de l'autonomie située dans un cadre sans fondements où les affects, pourrait-on dire, parviennent à se vivre avec le Dieu absent. La question de l'absence de fondement est-elle une question historiquement globalisée, ou est-elle le lieu d'expression de l'aggravation des situations de survie et de guerre énoncée depuis un pays européen? L'ampleur des constats du XX° et XXI° siècle, suffit à montrer qu'aucun modèle, système, paradigme, axe de recherche isolé, ne parvient à aborder la complexité, l'urgence et la tragédie. Nos outils de description et d'analyse permettent des bouts d'analyse, situées et donc limitées, mais sont impuissants à comprendre la complexité du présent.

Ces trois types d'analyse sur des terrains, à des époques, dans des contextes différents formulent sur divers registres temporalités, espaces (histoire, structures, État, État-nation, rapports de force, conscience, sujet, affects, projets alternatifs) et en partie désarticulées, des apories et des énigmes qui, en s'additionnant deviennent massives et en appellent à d'autres déconstructions et d'autres déplacements. Il n'y a pas de Spinoza, Kant, Marx, Freud, à notre époque. Nous ne sommes pas seulement sans fondements, mais sans référents et sans outils devant la complexité et l'imprévisible pour nous orienter, anticiper, si ce n'est en construisant une position anti-nihiliste « d'étonnement » dans la complexité pour affronter les apories et les énigmes d'aujourd'hui. Là se trouverait un lieu de l'énigme sur l'abandon de la pensée d'État et sur le défi de (re)penser l'État?

NOTES

- Glissant Edouard, La Cohée du Lamentin, Paris, Gallimard, 2005.
- 2 Castoriadis C., « Réponse à Richard Rorty », Une société à la dérive. Entretiens et débat 1974-1997, Paris, Seuil, 2005, p. 103.
- 3 Voir la carte sur les dix premiers États échoués selon Foreign Policy (2009, 2010, 2011), in Minassian Gaïdz, Zones grises. Quand les États perdent le contrôle, Paris, Biblis, 2018, p. 42.
- 4 Il faudrait eiter ici les nombreux travaux sur l'autogestion, l'auto-organisation, le commun. Citons notamment. Vaneigem Raoul, Contribution à l'émergence de territoires libérés de l'emprise étatique et marchande. Réflexions sur l'autogestion de la vie quotidienne, Paris, Rivages, 2018.
- 5 Faits les plus notoires. Le modèle gréco-turque est un modèle de transfert forcé de populations dans les années 1922-1924 et jusqu'en 1950 (camps), en 1947, le partage entre l'Inde et le Pakistan est une nouvelle étape avec le déplacement de 10 millions de personnes; la guerre des Balkans est un nouvel épisode; on pense aux Rohingyas forcés à quitter la Birmanie en 2012. À un autre niveau, on pense aux apatrides.
- Par d'autres voies, la question de la souveraineté de l'État se conjugue avec celle de « la servitude volontaire ». La Boétie Étienne, *Discours sur la servitude volontaire*, Paris, éd. Flammarion, 1983. Elle se conjugue aussi avec les théories et les pratiques sur l'objection de conscience et la désobéissance civile (deux notions différentes). Voir à ce propos notamment, Arendt Hannah, « La désobéissance civile », *Du mensonge à la violence*, Paris, Calmann-Lévy, 1972, pp. 53-105. On retrouve dans ce texte une distinction entre la sphère intime, privée (objection de conscience) et la sphère politique (désobéissance civile) que l'on retrouve dans son texte sur la liberté politique.
- 7 Goyard-Fabre Simone, L'État figure moderne de la politique, Paris, Armand Colin, 1999.
- 8 Minassian Gaïdz, Zones grises. Quand les États perdent le contrôle, Paris, Biblis-CNRS, 2018.
- 9 Citons ici, parmi les références qui remplissent les bibliothèques dans les sciences juridiques, sociales, et l'histoire de la tradition de la philosophie politique en particulier (Bodin, Montesquicu, Rousseau, Diderot, Voltaire, Marx, Proudhon, Schmitt, etc.), Hobbes Thomas, Léviathan, (nombreuses éditions); Arendt Hannah, Les origines du totalitarisme, 3 vols., Paris, Points-essais, 1972, Goyard-Fabre Simone, l'État figure moderne de la politique, Paris, Armand Colin, 1999; Sassen Saskia, Critique de l'État, Paris, Demopolis, 2009; Minassian Gaïdz, Zones grises. Quand les États perdent le contrôle, Paris, Biblis, 2018 (2011).
- 10 La bibliographie est étendue. Citons à titre d'exemple, Soulier Gérard, « Nos droits face à l'État, Points-poche; « Du droit au devoir d'État, Plein droit, no 6, 1989; « Le respect du droit d'asile, preuve et garant de la démocratie », Rigaux F., Droit d'asile, Bruxelles, Story-Sciencia, 1988, pp. 101-108. Fullerton Maryellen, « Les mouvements des sanctuaires aux États-Unis d'Amérique », Rigaux F., Droit d'asile, Bruxelles, Story-Sciencia, 1988, pp. 111-122. Caloz-Tschopp Marie-Claire, « La résistance pour le droit d'asile: une des formes nouvelles de création de la démocratie », Rigaux F., Droit d'asile, Bruxelles, Story-Sciencia, 1988, pp. 123-134. Une citation permet une mise en

contexte des débats: « Face à une évolution inquiétante, le sens des pratiques de résistance dans le domaine du droit d'asile n'est pas évident au premier abord. Pour certains, elles sont des gestes généreux mais irréalistes car elles mettent la sécurité et l'avenir de l'Europe en question. Pour d'autres, elles sont un mouvement du cœur où les protagonistes ont perdu la raison. Pour d'autres encore, elles contribuent de manière irresponsable à la perte d'identité des nations, au souillage du sol et au gaspillage de ressources naturelles rares. Pour d'autres enfin, elles sapent la confiance des citoyens envers l'État et ébranlent le consensus national ou encore, elles réveillent les vieux démons du 19e siècle de l'affrontement entre les Églises et l'État » (p. 127).

- 11 Voir notamment, la revue en ligne, Terrestres, <u>redaction@terrestre.org</u>; pour la géopoétique, voir le poète Kenneth White, notamment, *La route bleue*, éd. Le mot et le reste, 2017 (1983); *Lettre aux derniers lettrés. Concernant les possibilités d'une littérature vraiment mondiale*, Isolato, 2017.
- 12 Scott James, L'État, *Homo domesticus*, Paris, La Découverte, 2019. Une recherche d'anthropologie historique sur les prémisses de l'État inégalitaire, centralisé qui, au nom de la sécurité alimentaire, a été une entreprise de coercition, imposant la sédentarité des nomades, la domestication des animaux. L'auteur interroge la centralisation de l'agriculture céréalière (blé, orge, riz), rejetant dans l'infra-politique les pratiques, les arts de ne pas être gouverné, normalisant les impôts, les transports, la main-d'œuvre d'esclaves et de prisonniers (au détriment des chasseurs-cueilleurs présentés comme sauvages, barbares). Voir aussi, *Zomia ou l'art de ne pas être gouverné*, Paris, Seuil, 2013.
- 13 Les travaux de Frédéric Lordon suivent le fil de l'interrogation sur l'État, de la servitude à partir de Marx et Spinoza, d'une analyse de la société des affects, et des affects de la politique, et de la condition anarchique (qui précise-t-il n'a rien à voir avec l'anarchisme comme théorie et pratique politique). Voir, Lordon Frédéric, Capitalisme et désir de servitude. Marx et Spinoza, Paris, La Fabrique, 2010; La société des affects, Paris, Points-poche, 2013; Les affects de la politique, Paris, Points-poche, 2016; La condition anarchique, Paris, Seuil, 2018.
- 14 Sous un autre angle, la question interroge l'imaginaire, le projet, le régime démocratique comme on le verra.
 - 15 Article 3, Déclaration des Droits de l'Homme et du citoyen, 1789.
- 16 Arendt H., *Nation-State and Democracy* (1983). Arendt H. Papers, Manuscript Division, Library of Congress, Washington, D. C; *La révolution qui vient*, « État-nation et démocratie » trad. Françoise Bouillot, Paris, Payot, 2018, pp. 359-369.
- 17 Le XIX^e a été le siècle de l'Europe, le XX^e celui des États-Unis, le XXI^e celui de la Chine, ce qui complexifie les questions.
- 18 Il existe aujourd'hui 10 millions d'apatrides dans le monde rappelle le Haut-Commissariat pour les Réfugiés (HCR) de l'ONU et même en Suisse.: http://www.unhcr.org/dach/ch-fr/en-bref/qui-nous-aidons/mettre-fin-a-lapatridie/lapatridie-en-suisse-et-au-liechtenstein/etude-sur-lapatridie-en-suisse
- 19 Arendt H., « Sans droits et avilis », Auschwitz et Jérusalem, Paris, Deux-temps, Tierce, p. 138.
- 20 Bauer Otto, La question des nationalités et la social-démocratie, Paris-Montréal, EDI-Arcantère, 1987; La question des nationalités, Paris, Syllepse, 2017; Voir aussi,

Haupt Georges, Weil Claudie, « Marx et Engels devant le problème des nations », Cahiers de l'ISEA, série 5, no. 17, 1971.

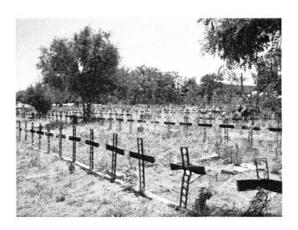
- 21 Le terrain du droit d'asile permet d'observer de près l'aporie et les tentatives pour la dépasser (avec les expériences de villes-refuge, par exemple).
- 22 Prolégomènes à la souveraineté: les frontières, l'État, le Peuple », Les Temps modernes, no. 610, 2000, pp. 47-76.
- 23 Voir, Arendt H., « Réflexions sur la révolution hongroise. Chapitre XIV (1958) », Les origines du totalitarisme. Eichmann à Jérusalem, Paris, Quarto, Gallimard, (dir. Pierre Bouretz), 2002, pp. 896-938.
- 24 Voir, Arendt H., « Réflexions sur la révolution hongroise », La révolution qui vient, Paris, Payot, 2018, pp. 221. C'est en fait le même texte que la note 20. Les éditions Payot ne donnent pas d'explication sur les conditions de la (re)publication.
- 25 En reprenant « l'effet boomerang » de Luxemburg, on peut lire la remarque d'Arendt comme un autre type d'effet boomerang. Aujourd'hui, sur un autre registre, on pourrait analyser les niveaux de pollution en Chine, comme étant aussi un effet-boomerang, une sorte de prolongement de l'impérialisme.
- 26 Dans son texte sur la désobéissance civile, qu'Arendt considère dans une perspective réformiste, elle développe la même distinction entre l'intériorité des sujets (objection de conscience, basée sur Socrate) et la sphère publique politique (désobéissance civile). Arendt H., « La désobéissance civile », Du mensonge à la violence, Paris, Agora, 1972, pp. 53-105.
 - 27 Arendt Hannah, La tradition cachée, Paris, Christian Bourgois, 1987.
- 28 La lettre à Jaspers d'Arendt à Jaspers du 4 mars 1951 (lettre 109 dans leur correspondance), est reprise par l'édition de Qu'est-ce que la politique? (p. 148-149).
- 29 Ce réseau a été fondé par Ada Colau, maire de Barcelone au moment des débats sur les réfugiés. La figure de Pawel Adamowicz, poignardé en Pologne car défenseurs des exilés est devenue un symbole du réseau. L'argumentation mentionne les limites du système d'États-nations quant à l'hospitalité, et le respect des droits fondamentaux. Ses membres étudient la possibilité de se présenter aux élections européennes du printemps 2019.
 - 30 Lordon Frédéric, Imperium, Paris, La Fabrique, 2015, p. 340.
- 31 L'auteur donne l'exemple du régime de privation sensorielle infligée à Ulrike Meinhof, aux régimes particuliers imposés à Action directe, au traitement carcéral de G. I. Abdallah. On pense à Guantanamo.
- 32 C'est un des arguments sous-jacents du « tri » des réfugiés dans des camps, avant qu'ils arrivent sur le sol européen.
- 33 Voir l'argument de la Conseillère fédérale pour ne pas répondre à l'Appel demander l'accueil de 50 000 réfugiés et donc ne plus appliquer les expulsions des cas Dublin: « la revendication n'est pas majoritaire ». On peut entendre: les minoritaires divisent, donc mettent en cause la stabilité politique.
- 34 Après une démonstration où Lordon montre qu'il n'y a pas une pleine adéquation entre l'État-nation, l'État-bourgeois et l'État du capital, il en arrive à conclure que l'État moderne bourgeois est l'État du capital... Il en déduit que « sortir du règne du capital demande de se débarrasser de l'État du capital. Mais pas de l'État tout court l'État en

général. Dont la présence et l'absence ne sont pas des options » dans la critique de l'État du capital (318). Il faut faire un pas de plus.

- 35 Il y a toujours nécessairement de l'État. Mais sous quelle forme? L'intensité, les formes de capture peuvent varier, l'autogouvernement peut apparaître comme un « idéal régulateur » de la capture. Consolation : « Si nous n'avons pas le choix de l'institutionnalisation elle-même mais seulement de sa nature, ou de sa forme, l'idéal impossible de l'autogouvernment n'en désigne pas moins sans cesse la direction vers laquelle tendre, ou dit autrement ce à quoi la capture institutionnelle par soi fait injure, l'écart qu'il nous importe donc de réduire » (322).
- 36 Il souligne à ce propos: « les situations historiques réelles ne nous donnent jamais à voir les concepts sous leur forme pure les concepts ne se donnent à voir que sous l'altération de leurs réalisations historiques concrètes » (334).
- 37 Au sens fort, l'État, pourrait-on dire, n'existe pas, c'est-à-dire qu'il n'existe pas comme instance séparée. Ce qui « existe » ce sont les forces et les rapports de force (y compris les forces symboliques ou « immatérielles », matériellement combinées sous la forme de l'État), Voir le débat entre Balibar et Poulantzas sur l'État et le nationalisme qui aborde aussi d'autres questions concernant l'État. Balibar E., « Communisme et citoyenneté sur Nicos Poulantzas », La proposition d'égaliberté, Paris, PUF, 2010, p. 182.
 - 38 Lordon Frédéric, La condition anarchique, Paris, Seuil. 2018.
 - 39 Balibar Étienne, La proposition de l'égaliberté, Paris, PUF, 2010, p. 195.

PIÈCES DE PUZZLE (III)

DISPARUS, IMAGINATION, PARI TRAGIQUE



Tombes anonymes (NN) 1973, ces gens ont été fusillés lors du coup d'Etat et enterrés ainsi, cimetière de Santiago, © M.Cl. Caloz-Tschopp.

« Si le capitalisme est la vérité universelle, c'est au sens où il est le négatif de toutes les formations sociales: il est la chose, l'innommable, le décodage généralisé des flux qui fait comprendre a contrario le secret de toutes les formations, coder les flux, et même les surcoder plutôt que quelque chose échappe au codage. Ce ne sont pas les sociétés primitives qui sont hors de l'histoire, c'est le capitalisme qui est à la fin de l'histoire ».

Deleuze & Guattari, *Anti-Œdipe* (1972), cité par Kenneth White, Lettres aux derniers lettrés, Les Belles Lettres, (1972) 2017, p. 20.

PUISSANCE DE L'IMAGINATION, COMPRENDRE, PARI TRAGIQUE

RÉFLEXION APRÈS-COUP: L'ÉNIGME DU PASSAGE DU POUVOIR À LA VIOLENCE



Dessin sans titre, José Venturelli.

		190

10. DISPARAÎTRE OU EXISTER DANS UNE PLANÈTE VIVANTE¹ Contre le nihilisme, la radicalité du desexil de l'exil

« Après avoir vécu la répression, l'exil, le desexil, ce qui reste c'est la parole, y compris dans les pires conditions où nous habitons sur cette terre. L'unique message de liberté qui reste comme récompense de la vie, c'est de toujours penser, rêver malgré l'adversité. Le plus important c'est le partage ».

Teresa Veloso, Concepcion, 6 mars 2019.

« L'action qui a un sens pour les vivants n'a de valeur que pour les morts, d'achèvement que dans les consciences qui en héritent et la questionnent (...). Le point central est que « l'achèvement » qu'assurément tout événement accompli doit avoir dans les consciences de ceux à qui revient alors de raconter l'histoire et de transmettre son sens, leur échappa; et sans cet achèvement de la pensée après l'acte, sans articulation par le souvenir, il ne restait tout simplement aucune histoire qui pût être racontée »².

Résumé: Disparaître ou Exister sur une planète vivante, ces extrêmes indiquent la gravité du conflit au-delà de la vie et de la mort individuelle, de masse impliquant le choix politique et philosophique de devoir penser et agir aux extrêmes, aller aux « racines » (radicalité) pour intégrer l'histoire et l'actualité et lui résister. La dépropriation par la violence « extrême » de l'hypercapitalisme dont les politiques de disparitions sont la forme aiguë de « violence extrême », appelle une lutte contre le nihilisme et l'appropriation radicale de l'existence dans une planète vivante.

INTRODUCTION

L'histoire de la modernité du XVI^e au XX^e siècle en Amérique latine et d'autres endroits du monde (Palestine, Afrique, Afghanistan, Turquie, Moyen-Orient, Tchétchénie, Sri Lanka, etc.) montre, que les disparitions, sont inscrites dans les grandes transformations de l'histoire moderne et l'actualité de l'hypercapitalisme globalisé. Là se trouvent le conflit majeur et l'impossibilité du compromis.

La démarche est en priorité politique et philosophique mais pas sociologique ou psychologique, bien que les sciences sociales, l'histoire fassent partie des références et des matériaux de base. À partir d'un fait vécu, on peut mesurer combien il est difficile de réaliser des faits qu'on a devant les yeux et de « penser aux extrêmes ». La mise en contexte, le dégagement du nihilisme, permet de situer les politiques de disparition dans l'hypercapitalisme, de dégager le critère qualitatif des disparitions avec un travail de mémoire³ pour une philosophie du « droit de fuite », de ruse et de création.

1. Au départ, trois points aveugles dans l'histoire (XIX^e-XX^e siècle)

On se heurte à des points aveugles qui ont tendance à fuir la mémoire collective. J'en retiens trois ici qui permettent d'entrer en matière sur la difficile question des disparus. L'enjeu est de bloquer l'expansion illimitée de l'hypercapitalisme par des mesures concrètes, de s'en débarrasser, en sortir, créer, ce que Luxemburg qu'appelle une révolution socialiste qui soit une alternative de civilisation⁴ en partant des besoins fondamentaux de ceux d'en bas et la sauvegarde de la planète.

Le point aveugle du boomerang de Rosa Luxemburg

L'Effet boomerang de l'impérialisme a été découvert par Rosa Luxemburg. Elle est une des apories majeures qui a explosé au XX^e siècle, après une longue genèse de ravages par la *Conquista*, la colonisation, l'impérialisme. La découverte est-elle limitée à une période historique qui serait der-

rière nous? L'histoire n'est pas linéaire, ni causale. La dynamique explosive de l'effet boomerang, sa dimension, sa complexité sont imprévisibles. La vulnérabilité des humains, de la nature, atteint des limites.

On peut postuler que le concept de Rosa Luxemburg permet d'analyser l'explosion expansive de l'effet boomerang à la lumière de l'expansion de l'hypercapitalisme dans tous les domaines et sur l'ensemble de la planète hier et aujourd'hui. Ce qui se passe avec le climat, les énergies fossiles, la pollution, la destruction de la nature, le pillage, la logique des déchets, la fuite des migrants, etc., sont non seulement des résultats (cause-effet) mais une dynamique en boomerang explosive du capitalisme expansionniste. Repenser aujourd'hui l'effet boomerang en expansion imprévisible est une urgence tragique.

Il y aurait bien d'autres exemples possibles non tant pour *compter* les dégâts, ce qui s'avère impossible. Pour imaginer, juger l'effet boomerang, on peut raisonner en termes de « mégamorts »⁵ notion avancée après Hiroshima, à reprendre aujourd'hui, face aux bombes thermonucléaires à fusion plus de 2000 fois (ordre de grandeur) plus destructrices au moment où deux États disposant de l'arme nucléaire s'affrontent (Inde-Pakistan).

Le point aveugle des guerres impérialistes

Le courage du risque de l'engagement est lié à la révolution montre Rosa Luxemburg dans sa vie et ses textes. Au moment de l'émergence de l'impérialisme précédée par le colonialisme, à la veille de la guerre de 1914-1918, l'alternative historique, explique Luxemburg, a eu lieu entre « socialisme ou barbarie ». Elle pronostique la perspective d'une guerre impérialiste globalisée et ses effets négatifs sur la révolution socialiste. La révolution a éclaté en Russie alors qu'elle était attendue en Allemagne, où elle a été écrasée avec des assassinats dont ceux de Rosa Luxemburg et Karl Liebknecht fondateurs de Spartacus. Voilà ce qu'elle dit de la guerre dans un de ses procès célèbres:

« Huit à dix millions de soldats s'entr'égorgeront; ce faisant, ils dévoreront toute l'Europe comme jamais ne le fit encore une nuée de sauterelles. Les dévastations de la guerre de Trente Ans, condensées en trois ou quatre années et répandues sur tout le continent; (...) la banqueroute générale, l'effondrement des vieux États et de leur sagesse routinière (...); l'impossibilité absolue de prévoir comment tout cela finira et qui sortira vainqueur de la lutte; un seul résultat est absolument certain; l'épuisement général et la création des conditions nécessaires à la victoire finale de la classe ouvrière »⁶.

Pour Luxemburg la guerre est liée à l'impérialisme, la violence ne retourne pas simplement vers les pays colonisateurs et les empires mais s'étend à la planète « en boomerang ». C'est un des points d'ancrage de la réflexion dans l'essai⁷. La Révolution est la création incertaine d'une alternative dans un contexte de destruction. Luxemburg s'oppose à la guerre et disant qu'il faut la transformer en révolution. Lors de son célèbre procès de 1915, elle appelle les soldats à ne pas obéir, à ne pas tirer. Elle sera condamnée à des années de prison (durant toute la guerre) avant d'être assassinée à sa sortie de prison:

« ... aussi longtemps que le soldat obéit aux ordres de ses supérieurs, selon lesquels le fondement de la puissance de l'État et du militarisme c'est l'obéissance absolue (Kadavergehorsam, obéissance de cadavre) du soldat. (...). « Le jour où la classe ouvrière comprend et décide de ne plus tolérer les guerres, la guerre devient impossible »⁸.

Elle déclare encore:

« La guerre entre les nations est venue imposer la lutte des classes, le combat fratricide du prolétariat, massacre d'une ampleur sans précédent » dans une guerre, de partage impérialiste des marchés. « Cette guerre ouvre en vérité la voie à la mondialisation du capital, à la conversion de toute richesse, de tout moyen de production en marchandise et en action boursière. Elle transforme les êtres en matériel humain. C'est l'avenir que cette guerre est en train de détruire »9.

Il faut relire aussi ses textes sur la révolution et la démocratie (critique du parti, parti et masse, etc.). Je ne les reprends pas ici, mais ils font partie des références en travail.

Le point aveugle de l'extermination de masse « démocratique » (Arendt)

L'étude des travaux d'Arendt et d'autres ouvrages, ces sources mises en contexte avec l'histoire de guerre « totale » du XX° siècle, la longue genèse du système totalitaire dans la colonisation et l'impérialisme a sensibilisé au fait que nous n'étions pas seulement mortels en tant qu'individus, mais en tant que groupes humains. L'étude de l'impérialisme par Arendt est influencée par les travaux de Luxemburg. Une telle logique poussée aux extrêmes implique que, l'humanité entière peut être éliminée de la planète et cela... démocratiquement. Au XXI° siècle, l'hypercapitalisme n'a de loin pas rompu avec la civilisation d'expulsion-anihilation-destruction-extermination-disparition. La question du climat qui remplace celle des étrangers au-devant de la scène en est un des signes.

Vertige démocratique. Arendt a illustré, avec les mots qui sont les siens, le « danger » de la tragédie, dont elle a constaté la mise en œuvre par des preuves irréfutables à son époque, ce qui a bouleversé sa vie et celle de millions d'humains et l'amène à imaginer le « danger mortel » à venir pour l'ensemble de l'humanité. Tuer un homme c'est ébranler le futur de l'humanité tout entière. Le danger n'est pas à venir. Il fait partie de notre présent. La mortalité de masse décidée « démocratiquement » peut aboutir à la fin de l'humanité. Le processus inclut les dangers de la destruction de la nature, ce qu'Arendt n'envisage pas.

Alors qu'elle réfléchit, dans *L'impérialisme*, au déclin de l'État-nation et à la fin des Droits de l'homme lors de l'échec de la Conférence d'Évian sur les réfugiés en 1938, alors qu'a lieu la guerre d'Espagne et que s'annonce l'explosion de la guerre totale en Europe elle écrit:

« Le danger mortel d'une civilisation n'est plus désormais un danger qui viendrait de l'extérieur. La nature a été maîtrisée et il n'est plus de barbares pour tenter de détruire ce qu'ils ne peuvent pas comprendre, comme les Mongols menacèrent l'Europe pendant des siècles. Même l'apparition des gouvernements totalitaires est un phénomène situé à l'intérieur et non à l'extérieur de notre civilisation. Le danger est qu'une civilisation globale, coordonnée à l'échelle universelle, se mette un jour à produire des barbares nés de son propre sein à force d'avoir imposé à des millions de gens des conditions de vie qui, en dépit des apparences, sont des conditions de vie de sauvages »¹⁰.

Puisque la pratique des disparitions peut être le fait de sociétés « démocratiques », faut-il instaurer une dictature pour sauver l'humanité et la planète? La Chine qui combine capitalisme et dictature du prolétariat a choisi cette voie, mais son but est de conquérir l'hégémonie impériale au risque du désastre. Le fait mérite de prendre en considération le vertige démocratique.

Aujourd'hui, dans le contexte globalisé de l'hypercapitaliste des disparitions déniant la mortalité, la haine de la démocratie, la « barbarie » ne se réduisent pas à la lutte des classes de Marx actualisée en police et politique. Le « danger » énoncé par Arendt, exige d'élargir les rapports de classe actualisés aux rapports sociaux de sexe et de race en intégrant une autre aporie : les limites de l'hypercapitalisme, les rapports humains-nature et la place de la technique.

Le même constat effrayant demande à être fait avec la même lucidité pour l'esclavage, la colonisation, l'impérialisme, les massacres de masse, les génocides, les féminicides, les écocides. Notre époque n'est pas seulement l'époque de déni de la mise à mort et de la mort. Elle est l'époque où s'est amplifié « l'effet boomerang » de l'impérialisme décrit par Rosa Luxemburg, et où les politiques de surexploitation, d'extermination, de disparition se sont banalisées.

En pleine Première guerre mondiale, alors qu'il faisait le deuil de son fils mort à la guerre, Freud a énoncé trois vexations infligées par la science à l'amour-propre des humains¹¹: la terre n'est pas le centre de l'univers (Copernic), le cosmos est infini; l'humain n'est pas créé, mais il fait partie du règne animal « au caractère ineffable de sa nature bestial » (Darwin, Wallace); le moi n'est plus maître dans sa propre maison (Freud).

Aujourd'hui on peut ajouter à l'énumération de Freud, non des frustrations mais des dépropriations: la valeur du travail humain, sa terre, ses outils appropriés par le capitalisme et l'exil forcé (Marx), l'absence, la mort de Dieu, et la fin de la morale (Nietzsche), la mortalité de masse annihilatrice du genre humain pris dans les effets boomerang de l'impérialisme qui a éclaté au tournant du XIX^e et XX^e siècle (Luxemburg), les guerres « totales » et l'industrie de l'extermination, la destruction de la nature (arbres, insectes, animaux, eau, air...), de la planète Terre par l'homme sourd et aveugle

(rapports du GIEC). Signe positif: des mouvements de jeunes demandent à rester vivants.

2. Qui sont les disparus?

Dans les années 1986-1980, la figure des disparus, d'absents par delà la vie et la mort est apparue en pleine lumière dans l'espace public, grâce aux luttes des mères et des grands-mères de la *Plaza de Mayo* en Argentine. La lutte s'est « mondialisée » (a été inscrite dans le monde). On comprend l'importance des luttes des mères et grands-mères, qui ont dépassé leurs craintes, refusé l'oubli, dont le modèle de lutte s'est globalisé en même temps que l'expansion de l'hypercapitalisme et les politiques de disparition faisaient tache d'huile (Tchétchénie, Tibet, Afghanistan, Irak, Syrie, Yémen, Lybie, Moyen-Orient, etc.).

Elles ont succédé à d'autres luttes après les guerres, les massacres de la conquête, de la colonisation¹², de l'impérialisme. Aujourd'hui, en rappelant l'absence des vivants assassinés et des morts confisqués par des politiques de disparition, ces luttes confèrent un rôle particulièrement tragique aux espaces publics dans le monde qui remplacent les cimetières pour les disparus. Les soldats italiens qui ont repêché des corps de migrants disparus noyés dans la Méditerranée, pour leur donner une sépulture, ont inauguré une nouvelle forme de lutte remarquable. Faire exister dans une planète vivante, les disparus. Alors que je tentais de « comprendre » un tel geste, j'ai appris que même les éléphants pratiquent le culte des morts.

L'expansionniste illimité de l'hypercapitalisme implique la disparition en nous obligeant à penser et à agir aux extrêmes. Depuis la modernité capitaliste, les disparus sont les témoins de l'hypercapitalisme d'expulsions¹³, de destruction, d'annihilation, d'extermination allant aux extrêmes avec les politiques de disparition programmées.

Les disparus sont les millions de colonisés, les millions de soldats inconnus (pour beaucoup en provenance des colonies) au moins depuis les guerres napoléoniennes, massacrés dans les guerres impériales du XX° siècle, les millions de Juifs, tsiganes, homosexuels, malades mentaux exterminés et brûlés dans les fosses communes et les fours crématoires dont des jeunes ont éparpillé les cendres sur les routes de Pologne¹⁴ à

leur tour, que personne ne pouvait réclamer car les nazis, après les avoir numérotés, ont refusé le certificat de décès aux familles empêchant tout culte des morts, bloquant les deuils. Rayés radicalement de la mémoire du *Tercer Imperium* effrondré au bout de 12 années.

Aujourd'hui, ce sont de disparus dans les bombardements guerriers sur la planète où a été effacée la distinction entre guerriers et population civile (Tchétchénie, Ukraine, Afghanistan, Syrie, etc.), dans les politiques de blocage des frontières et d'expulsions (deported), dans la mer Méditerranée, les déserts, aux frontières entre le Mexique et les États-Unis, les Missing Migrants¹⁵, les femmes en Chine, en Inde, les prisons secrètes, les féminicides, les enfants, étudiants, disparus dans les zones des trafiquants de drogues. Ce sont les 20000 morts et disparus dans les parcours migratoires infâmes. Ce sont les millions de paysans, privés de leur terre, de leurs outils, de leurs corps. Disparus anonymes. À la liste il faut ajouter la terre, l'eau, la matière, les écocides. La liste n'est pas un inventaire exhaustif!

3. Un contexte de violence expulsive, annihilatrice, exterminatrice

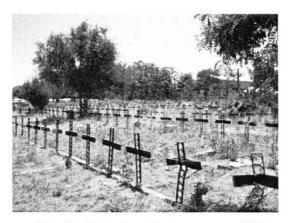
Que signifient réellement aujourd'hui les mots d'expulsion, de destruction, d'annihilation, d'extermination, dans le contexte globalisé d'hypercapitalisme brutal, destructeur, de politiques de « disparition »? Que signifie pour les désexilés de l'exil, de pouvoir exister dans une planète vivante?

La violence franchit des seuils inimaginables, des glissements, des porosités de la culture de guerre, l'utilisation d'inventions technologiques sans contrôle, une ambiguïté flottante généralisée en appelant au consentement (Amati Sas)¹⁶.

Pour l'Amérique latine du XX^e siècle, par exemple, on trouve des racines politiques récentes dans les lieux d'élaboration théorique de l'ultra-libéralisme dans le *colloque Lippman* en 1938, suivi par la création de la *Mont Pellerin Society* en 1947, installée sur les rives du lac Léman en Suisse. Dans les années 1970, on a assisté au passage de ce que l'on peut appeler l'ultra-libéralisme à l'hypercapitalisme¹⁷ sous la houlette de F. Hayek (1974) et de Milton Friedman (1976). Leurs théories économiques

ont fortement influencé M. Tatcher, R. Reagan et l'École de Chicago, et leurs applications brutales en Amérique latine par les dictateurs, dont le Chili a été un « laboratoire d'essai ».

C'est une politique de radical *moins d'Etat* appliquée par des militaires, accompagnée par la mise en place d'appareils de répression systématique d'opposants (en fait la liquidation d'une génération d'opposants), tout en détruisant les institutions du gouvernement Allende. Leur spectre est lisible dans le cimetière de Santiago et aussi en parcourant le mur se perdant dans la mer avec les noms inscrits des 30 000 morts de la dictature argentine à Buenos Aires. La politique des disparus qui a une longue histoire est devenue un dispositif, un outil spécial des politiques colonialistes et impérialistes au moment de la guerre d'Indochine, du Vietnam, des Philippines, d'Algérie. Elle a été exportée vers des dictatures d'Amérique latine. Elle continue aujourd'hui dans bien d'autres parties du monde.



Cimetière de Santiago. Tombes anonymes (NN) après le coup d'Etat du 11 septembre 1973. Photo M. Cl. Caloz-Tschopp

Ces racines nous renvoient à l'histoire plus générale de l'émergence et du développement du capitalisme. « Dès l'automne du Moyen Âge, par poussées intermittentes, suivant des rythmes et des ordres de succession différents, la grande majorité des petits producteurs, essentiellement ruraux, ont été privés des conditions matérielles qui leur permettaient jusqu'ici de produire eux-mêmes par leurs propres moyens d'existence: un toit, une

terre, des animaux d'élevage, du bois à brûler, des outils de travail, etc. C'est ce processus d'expropriation systématique, que Marx a appelé « l'accumulation primitive », (Batou, p. 581). Il faudrait aussi parler des Indiens pour ce qui est de l'Amérique latine.

Les chercheurs en histoire, Jean Batou¹⁸, Silvia Federici¹⁹, Nancy Frazer²⁰ notamment, permettent de situer trois moments historiques qui s'enchaînent en intégrant les rapports de classe/sexe/race: (1) l'exil forcé des travailleurs par leur déracinement dans l'accumulation primitive, l'enfermement en usine au moment du capitalisme industriel, l'effritement du salariat du prolétariat au XX^e siècle; (2) ce qui a lieu aujourd'hui sur les bords de l'hypercapitalisme (reproduction, *care*) et l'expropriation du travail non salarié (3) et les données du nouvel impérialisme²¹. L'accent mis sur l'apartheid par un autre chercheur²², quatre ans avant septembre 2001 aux États-Unis, permet d'être plus attentifs au passage d'un système d'apartheid banalisé et globalisé dans les politiques migratoires, à l'instauration d'état d'exception²³ en Europe et sur la planète.

C'est dans ce contexte historique²⁴ et actuel que l'appropriation de l'existence par l'exercice de la liberté politique de se mouvoir, l'autonomie des migrants, de peuple des exilés prolétaires agissent par le droit de fuite, la ruse, la création.

4. Un fait vécu, la résistance à imaginer ce qu'on a devant les yeux

« Quand la disparition et la torture sont le fait d'hommes qui parlent comme nous, qui ont les mêmes noms et les mêmes écoles, qui partagent nos coutumes et nos gestes, qui viennent du même sol et de la même histoire, alors s'ouvre en notre conscience et en notre cœur un abîme infiniment plus profond que ne peut l'exprimer une parole qui voudrait le stigmatiser »²⁵.

Il est très difficile de réaliser certains faits, et de « penser aux extrêmes »... Partons d'un fait vécu qui montre la résistance (au sens de Freud) à imaginer, à voir, à savoir la gravité du saut nihiliste des politiques de disparition et leur sens politique et philosophique. Une exilée chilienne

m'a appris à ressentir un malaise et à accepter l'inconfort de la décentration radicale face à des faits qui donnent le vertige. Elle a enrichi mes analyses humaines, politiques et philosophiques.

Depuis de longues années, je suis amie avec une exilée chilienne qui, à 23 ans, a été arrêtée, emprisonnée, torturée puis expulsée en exil en Suisse où elle a obtenu le droit d'asile grâce à l'appui de groupes de solidarité. Après de longues années d'exil elle est retournée au Chili avec sa famille. Nous avons travaillé ensemble après son retour au Chili²⁶. Elle a non seulement « déclaré » la répression subie dans le cadre de procédures institutionnelles mises en place après la dictature Pinochet, ce qu'elle a vécu devant les autorités chiliennes à son retour. Par ailleurs, elle a mis sur papier son expérience intime sur la torture et l'exil. Cette étape a été très difficile. Puis quelques années plus tard, elle a repris son expérience et nous avons travaillé ensemble sur un nouveau texte. « Franchir le seuil de la douleur extrême » 27 a été pour Teresa prendre le risque de se remémorer, revivre, s'affronter à un abîme, en mettant en mots dans un livre des expériences au-delà du dicible. J'ai souvent craint pour sa santé physique déjà atteinte par la torture qui a laissé des traces à vie sur son corps, tellement ce parcours de mémoire, de prise de parole, de recherche des mots a été difficile. Le fait d'écrire pour ses enfants et ses petits-enfants a été un but qui l'a soutenue dans sa démarche. La violence d'Etat « extrême » dont j'ai pris connaissance avec effarement, a ébranlé beaucoup de mes certitudes, tout en renforçant ma confiance en la puissance humaine, le courage, de « franchir le seuil de la douleur extrême » selon les propres mots de Teresa.

Nous avons réfléchi ensemble et aussi collectivement sur la situation chilienne durant la dictature de Pinochet (Chili), Videla (Argentine), Stroesner (Paraguay), Banzer (Bolivie), Bordaberry (Uruguay), etc. En 2010-2012, dans le cadre du Programme du CIPh, quand nous avons préparé, organisé un colloque et un séminaire du Collège International de Philosophie (CIPh) à l'Université de Concepcion (Chili), grâce à l'appui du professeur Jane Wirtner-Simon, en réfléchissant sur la violence politique. Les travaux au Chili²⁸ ont précédé un autre colloque du CIPh à Istanbul en 2012 où les participants ont travaillé sur un livre de Balibar, *Violence et Civilité*²⁹, avant qu'une synthèse des travaux ait lieu à Genève autour du thème: *Desexil. L'émancipation en acte* en mai-juin 2017.

Les questions de recherche au Chili étaient les suivantes:

° en quoi la dictature de Pinochet n'a pas été une simple dictature au sens des théories de philosophie politique et aussi au sens courant du terme?

° en quoi la politique de répression, torture³⁰, disparition au nom de l'idéologie de « Sécurité nationale » articulée à l'imposition d'un modèle « total-libéral »³¹ par l'Ecole de Chicago, inspirée par les théories économiques du groupe du Mont Pellerin et renforcée par la Commission trilatérale à partir des années 1970 à la base des manœuvres de l'impérialisme³², nous obligent à déplacer les catégories théoriques et d'action pour saisir ce qui se cachait derrière un « régime » politique de dictature. Que signifiait la « violence extrême » mise en œuvre au Chili entre 1973 et 1990... durant 17 longues années?

Il est très difficile d'accepter de retourner au passé, de parler, de « penser » le sens de situations de violence extrême, les morts, les destructions d'institutions, de la nature, les disparus. À un moment dans l'écriture du livre, Teresa me raconte un fait d'une voix blanche. À cause de la panne d'un avion militaire où elle avait été installée avec d'autres compagnons torturés, elle avait été invitée à boire un café par un militaire de l'opération dans la cafeteria de l'aéroport en attendant la réparation. Pris dans la discussion, le militaire a oublié l'heure et l'avion est reparti sans eux, pour jeter les autres corps vivants de ses compagnons à la mer. En fait, Teresa racontait avoir fait partie des vols de la mort, en clair de la politique des disparitions au Chili qui n'a cependant pas pris les proportions de la même politique développée en Argentine³³, alors qu'elle se développe depuis lors et aujourd'hui dans d'autres endroits du monde. Nous avons pu mesurer combien les résistances à imaginer, à penser sont fortes.



Le mur des disparus, Buenos Aires, Argentine. Photo M.C. Caloz-Tschopp

5. LES DISPARUS UNE INVENTION DE LA COLONISATION, DE L'IMPÉRIALISME, EX-PORTÉE DANS LES DICTATURES LATINO-AMÉRICAINES

En Amérique latine, on pourrait commencer par parler du génocide des indiens. Ce sont les disparus de « peuples » exterminés par les conquérants. Au XX° siècle, les politiques de disparition sur d'autres populations ont été (ré)inventées au moment des « dictatures » dans le contexte d'un moment historique de *rupture*, banalisant des crimes contre l'humanité (politique des disparus, dont une des modalités a été l'opération *Condor* au Brésil, au Paraguay, en Argentine, au Chili, en Uruguay) par la violation d'une barrière civilisationnelle à ne pas franchir, celle de *l'Habeas corpus*.

On se rappelle le film *El Vuelo* d'Horacio Verbitsky qui a recueilli le témoignage d'Adolfo Silingo, tortionnaire argentin, décrivant les vols de la mort pour jeter les corps torturés encore vivants dans la mer. Ce fait politique d'un processus à propos de la répression politique poussée aux extrêmes, de l'impossibilité nihiliste radicale du droit au « retour », en appelle à poursuivre les transformations des concepts d'exil et de desexil à la lumière, non seulement d'un droit particulier au retour mais d'une requalification de l'histoire de la violence politique « extrême », de la force de domination *expulsive-anililatrice-destructrice-exterminatrice-de disparition*

qui exige l'intégration d'une telle rupture de civilisation dans les travaux sur l'exil et le desexil pour élargir les stratégies d'action d'une transpolitique démocratique.

Un tel travail de déplacement, implique la réflexion sur ce qu'est en réalité « la disparition ». Il participe à l'élaboration de la réappropriation de l'activité de pensée collective, de dénonciation, de deuil, de mémoire et aussi des liens entre diverses formes de luttes de desexil du peuple multiple des exilés prolétaires entre les moments historiques, les continents pour saisir leurs éléments locaux et globaux, transversaux et singuliers.

NUNCA MAS34. Jamais plus. Il est des frontières ambiguës entre suppression des libertés, détention, répression et disparitions « forcées »35, des questions, des oublis de faits historiques avérés qu'on aimerait n'avoir plus jamais à connaître, à vivre. Il est des impunités³⁶, des négationnismes³⁷, des tombes anonymes, des vides pires que l'absence. Il est des débats, des lacunes, des reculs, des pactes du silence³⁸, des censures imposées, des flottements lexicaux et conceptuels qui pèsent sur l'immense et difficile travail de mémoire individuel et collectif. Le travail du souvenir et de récit dont parle Arendt est indispensable pour que la mort et la vie, l'action aient un sens. Pour que la parole, le récit puissent se réinstaller, et des sources innombrables puissent être ainsi reconstruites en vue d'une nouvelle philosophie de l'histoire, une philosophie du « droit de fuite ». Il est des luttes sur la transmission de faits historiques, qui conduisent à interroger des dénis, des aveuglements, à formuler des embarras que des luttes font émerger et qu'il s'agit d'affronter en tant qu'apories pour les transformer en énigmes pour le XXIe siècle.

Pour ce qui est du fait historique et actuel des politiques de répression, de massacres de masse, de génocides modernes qui ont commencé par la colonisation, se sont généralisées, et se sont développées dans les politiques de disparition, notamment en Amérique latine dans années 1960-1990 et qui connaissent des rebondissements. On ne peut qu'être étonné que ce fait, malgré sa gravité, sa signification en terme de civilisation, n'ait pas encore pu être construit dans la conscience sociale. À la suite de l'adoption de la Convention contre les disparus de l'ONU, la disparition a pourtant été instaurée comme un crime contre l'humanité imprescriptible³⁹. Des exilés comme Julio Cortazar, Mario Benedetti, Eduardo Galeano, etc. se sont

battus pour faire inscrire cette Convention dans les droits fondamentaux de l'ONU. Ils ont réussi. À constater les attaques de l'ONU, on mesure l'importance de leur lutte dont eux-mêmes n'ont pas pu mesurer la portée positive au niveau de la planète.

Ces politiques de disparition ébranlent l'ensemble de nos catégories, outils, certitudes. Elles ont une signification transpolitique à interroger, à expliciter. Les politiques de disparition indiquent une énigme majeure de l'histoire du capitalisme moderne, de l'hypercapitalisme actuel qui, dans les destructions incluent... les politiques, les dispositifs, les outils matériels des disparitions. Sans certificat de décès, sans remise du corps, sans traces, sans cultes des morts, les disparus sont envoyés dans le vide, le néant. Leur mortalité perd tout sens pour les vivants.



A POEPLE IS MISSING



Affiche pour une nuit philosophique à New York, 2.2. 2019 info@lepeuplequimanque.org

Quels sont les spectres en arrière-fond, figures du passé, du présent, de l'avenir, des politiques des massacres de masse et des génocides⁴⁰ dans la continuation des politiques de disparition que nous résistons à imaginer? Même le jugement de crimes de guerre, de crimes contre l'humanité⁴¹ posent de redoutables apories qui semblent insurmontables. Par ailleurs, tant le schème *égalité-liberté-dignité*, que la grille des rapports de *classe/sexe/race* évoqués auparavant, sont impuissants à prendre en compte la redoutable aporie des politiques de disparitions, nouvelles formes de nihilisme.

Comment progresser dans la construction de la conscience sociopolitique, des connaissances, du sens par la compréhension et le jugement⁴² qui ne se limite pas à punir, à construire des prisons, des normes, des lois? Est-il possible de penser ensemble et transversalement des faits historiques éloignés dans le temps, l'espace, seraient de qualité, d'ordres, de degrés différents? Dans la lente construction de concepts, traversée par des ambiguïtés lexicales et conceptuelles⁴³, dénotant la complexité des conflits liés aux transformations des sociétés et des guerres, qu'est-ce qu'il y a de commun entre un génocide dans l'Afrique coloniale⁴⁴ qui a précédé d'autres génocides en Europe (génocide arménien), plus récemment en Afrique (RDC, Grands lacs, Ruanda), et la politique des disparus qui a pris une ampleur inédite depuis le colloque de Paris du 31 janvier au 2 février 1981 en lien avec la Commission des droits de l'homme de l'ONU, où a été discuté de la situation dans 15 pays à l'époque (Bolivie, Brésil, Chili, Argentine, El Salvador, Guatemala, Nicaragua, Pérou, Mexique, Uruguay, Chypre, Éthiopie, Indonésie, Philippines, Afrique du Sud)?

La liste des pays s'est allongée et les politiques de disparitions forcées se sont étendues sur d'autres terrains. Les dispositifs techniques se sont diversifiés, avec par exemple, Guantanamo, les prisons secrètes de la CIA en Europe, les assassinats ciblés (drones), la non assistance des exilés en Méditerranée ou dans le désert du Sahara, les 40 000 disparus au Mexique, sans compter les 26 000 corps non identifiés dans les marges de ce pays, dont le cas des 43 élèves d'Iguala, les féminicides aux frontières entre le Mexique et les États-Unis. On pense aussi au million d'invisibles de camps de rééducation en Chine dont plus personne n'a de nouvelles, les liquidations en masse des opposants dans les prisons iraniennes, les destructions de villages, exactions et assassinats de masse au Kurdistan turc, etc... On pense aussi à la disparition d'espèces, de biens de la nature...

En quoi les « sans part », exilés radicalement de la politique vivants et morts évoquent-ils aussi d'une certaine manière, les humains disparus de l'imaginaire, du projet transpolitique? Le but est simple: installer le doute « Ont-ils existé »? Ces politiques ont-elles finalement existé? Il suffit d'interroger les générations qui suivent pour mesurer les trous de mémoire. Le doute est d'autant plus prégnant avec la disparition des institutions, des lois, par exemple quand les institutions publiques disparaissent ou se privatisent (syndicats, organisations sociales, universités, hôpitaux, écoles, etc.). Il faudrait aussi parler de la réorganisation géopolitique des empires

au niveau global, où la redistribution des cartes efface la mémoire, alors que les extrême-droites s'activent en s'appuyant sur la religion, la police, les services secrets.

Les disparus sont la figure d'un pouvoir de domination qui ignore l'*Habeas corpus*, n'a de compte à rendre à personne, se perd dans le temps, l'espace sans traces (fosses communes, cadavres mangés par les requins), qui dans *l'expansion pour l'expansion* fait tout disparaître. Ces pratiques deviennent les lieux de l'énigme où l'infinie violence des hypercapitalistes est peut-être, au fond, au-delà de l'exercice de la violence, une ivresse nihiliste dans des politiques extrêmes, au-delà de toute mesure, pour noyer la tragédie possible de la double mortalité (individuelle, du genre humain), évoquée à la fin dans la synthèse de l'essai sur le vertige démocratique. La crainte de l'extension de ce type de violence a été analysée par Balibar et d'autres, ce qui l'a amené à déplacer radicalement des références civilisationnelles pour poser le pari de *l'anti-violence* et de la civilité⁴⁵.

6. NIHILISME: FAIRE DISPARAÎTRE DANS LE NÉANT, LE VIDE: PRINCIPE DE L'HY-PERCAPITALISME

Revenons un instant au cas de Teresa. La prise de conscience de la gravité d'un fait matériel s'enchaînant avec d'autres faits de la politique des disparitions au Chili avec des ramifications dans le Cône sud d'Amérique latine a été perçue *après coup* par une exilée condamnée à l'emprisonnement, à la torture, à la mort, à la disparition. En ce qui me concerne, j'ai pris conscience avec retard de la signification de ce qu'elle me racontait d'une voix blanche. Il faut dire que les discours sur la répression, la torture étaient insérés dans les discours sur les droits de l'homme. Que fallait-il comprendre?

La prise de conscience d'une sorte d'abîme a ébranlé mes catégories théoriques, pratiques. Elle a impliqué un déplacement radical des analyses politiques d'un régime de « dictature » (ici de Pinochet) pour voir, repérer, intégrer non seulement un autre régime politique dans le classement traditionnel, mais une *rupture de civilisation à qualifier* depuis l'émergence du capitalisme et le développement fulgurant de l'hypercapitalisme que nous avons devant les yeux. Les politiques de disparition ont été notre passé,

elles sont notre présent et notre avenir. Elles transforment radicalement les pratiques⁴⁶ politiques et philosophiques.

Les disparus sont le spectre « extrême » des politiques de domination, de pillage, d'exploitation, de surexploitation, d'emprisonnement, de déportations, de torture d'assassinats, d'annihilation, d'extermination. Ils ont déjà existé dans la très longue histoire de l'humanité. Pour ce qui est de la genèse et de la modernité capitaliste, ils ont déjà existé dans le colonialisme où les militaires ont transféré l'invention du dispositif, de l'outil de disparition impliquant notamment la fameuse « opération Condor »⁴⁷ inscrite dans la guerre « moderne »⁴⁸, de la guerre d'Indochine, d'Algérie, du Vietnam comme des recherches le montrent. Comment comprendre le sens « civilisationnel » des politiques de disparition globalisées et les prisons secrètes de certains pays de l'UE?

C'est une politique de négativité absolue pas dialectisable, la perte d'un acquis des Lumières, le versus contemporain de la négation de *l'Habeas corpus Act (montrez le corps)*, pour assurer la liberté politique de se mouvoir, pour bloquer la prise en compte de l'(in)égalité, qui seule protège des disparitions globalisées. Les corps absents des disparus sans sépulture dans divers endroits de la planète à différents moments historiques sont le spectre extrême de l'hypercapitalisme des disparitions.

Il est possible de considérer les politiques de disparitions dans leurs formes multiples, à des degrés de gravité des formes de répression et de l'absence. Un schème allant des personnes déplacées⁴⁹, de la détention, de la répression, à la disparition permet de saisir des continuités dans la violence politique « extrême » de l'hypercapitalisme en articulant disparus (humains) et nouvelles formes de disparitions (humains-nature). L'absence politique de citoyens assassinés, dont la mortalité est ainsi déniée, est liée à des politiques d'extermination nihiliste plus vastes. La philosophie de la radicale disparition se lit aussi dans les (Missing people) liées aux politiques d'expulsion, à la non reconnaissance du « droit d'avoir des droits », aux politiques d'assassinats individuels et de masse, aux politiques de domination-d'anihilation-destruction-extermination avec l'usage de dispositifs de disparition qui continue aujourd'hui dans des vols spéciaux, en utilisant des fours crématoires, l'effacement systématique de toutes

traces des morts. Ces politiques concernent d'innombrables personnes. Les statistiques ne saignent pas disait Koestler.

Aporie. Alors, comment penser, qualifier la violence « extrême » de l'hypercapitalisme représentée par les politiques de disparition qui s'étendent, se transforment? On ne peut plus penser en degrés, en niveaux, en concepts classiques de mesure, en logiques arborescentes, quand on est face à l'innommable, l'incommensurable d'un processus destructeur complexe qui prend une amplitude et des formes nouvelles, avec des traces du passé. La tendance à le banaliser est observable dans le classement des faits, des catégories, des schèmes connus, ce qui a tendance à en effacer la nouveauté et la gravité. En quoi une telle béance de civilisation pose-t-elle le défi d'affronter, en se déplaçant, l'énigme de la disparition pour (re)penser radicalement la politique du passage du concept de pouvoir dans la tradition de la philosophie, de la théorie politique à celui d'une civilisation de violence « extrême » caractérisée par la banalisation des politiques de disparition.

Les disparus nous rappellent la phrase de Simone Weil, analysant en 1940, L'Iliade ou le poème de la force – en fait le poème de la guerre de Troie, une guerre d'extermination –: « La force ... fait de l'homme une chose au sens le plus littéral, car elle en fait un cadavre. Il y avait quelqu'un, et, un instant plus tard, il n'y a plus personne »⁵⁰. Depuis 1940, la force a radicalisé les massacres de masse. Même les cadavres disparaissent!

« Ces disparus (comme l'est au fond Benjamin dont les restes mortels n'ont jamais été localisés et dont les derniers moments s'entourent d'un mystère persistant qui continue à donner prise aux interprétations les plus variées) sont les témoins à jamais muets, et sans nom pour la plupart d'entre eux, de ce qu'il y a de l'inavouable, de l'inarticulable dans la biopolitique contemporaine, ils sont les témoins de l'actualité persistante de ce régime de la catastrophe tissée dans le présent le plus ordinaire — ils "disparaissent" jour après jour dans un hors champ rigoureux, ils sont les témoins du plus silencieux des désastres — celui qui éprouve la plus grande des difficultés à se constituer aux yeux des opinions européennes comme réalité », écrit un philosophe⁵¹ qui s'interroge sur l'identité des assassins de Walter Benjamin, figure d'exilé du XX° siècle en regard des migrants disparus d'aujourd'hui.

Les politiques de disparition, résistent à l'analyse foucaldienne de la « biopolitique »⁵². La gouvernementalité basée d'abord sur la panoptique de Bentham du contrôle disciplinaire et punitif des populations, plus largement sur le pouvoir s'exerçant sur la vie et le vivant ne parvient pas à sortir de l'aporie.

Posons l'hypothèse que les politiques de disparition ne sont pas réductibles au pouvoir de guerre à un moment d'ailleurs où les frontières entre la guerre et la paix sont floues, mais à une transformation qualitative de l'ensemble des rapports matériels, imaginaires économiques, politiques, culturels entre humains et des humains avec la nature.

L'hypothèse nous force à traverser les résistances devant l'horreur, à penser aux extrêmes, pour identifier l'hypercapitalisme expansionnisme, ignorant l'effet boomerang de Rosa Luxemburg destructeur, dont le principe ultime est *la disparition*. Faire le vide. Installer le néant comme principe.

En d'autres termes, ce sont des politiques d'instauration de politiques du non-Etre, du nihilisme politique sur l'ensemble de la planète dans des périodes de « crise », d'effondrement, de destruction. Ce n'est pas par hasard que certains groupes préparent le départ sur la planète Mars⁵³.

Le développement, la banalisation des massacres de masse, des génocides, des féminicides, des écocides depuis la modernité capitaliste, les politiques de disparition, deviennent l'extrémité prévisible/imprévisible de la « violence extrême ». Politiques de disparitions de personnes, de disparitions de villes de la planète sous l'eau qui monte avec la température, de forêts, d'abeilles, d'insectes, de poissons, rien apparemment ne lie ces phénomènes, ces deux types de disparitions. Et pourtant... La politique systématique d'appropriation, de saccage expansionniste en arrive à la généralisation banalisée de la disparition, qui est la figure du néant. En ce sens, les disparitions de personnes sont une alerte majeure sur un processus plus global. En avons-nous perçu la gravité alors qu'elle annonçait d'autres disparitions?

Les politiques de disparition sont devenues le nœud gordien de la politique planétaire appelée à trancher le nœud du néant pour construire une transpolitique intégrant le travail de mémoire et la construction d'un autre imaginaire de la politique pour une alternative radicale à l'hypercapitalisme. C'est une urgence actuelle, vu que ces politiques continuent à se développer

à l'échelle de la planète en suscitant à la fois le danger du boomerang de la violence « extrême » et un difficile travail sur des guerres, de mémoire et une nouvelle philosophie de l'histoire⁵⁴.

Mais encore faut-il résister aux résistances (au sens de Freud) que provoquent ces faits où l'on peut mesurer les limites extrêmes de destruction et s'interroger sur la condition de la possibilité de la politique et de la philosophie. Est-il possible d'imaginer, de penser aux extrêmes? Arendt a montré que le déni de la mortalité individuelle, de la mortalité de masse, de la possibilité de tuer « démocratiquement » sont autant de résistances à interroger radicalement.

Missing People. Les politiques de disparition en viennent à transgresser toutes limites dans les rapports de pouvoir. C'est la destruction philosophique absolutisée, la politique érigée en pouvoir du néant, du non-Etre absolu, de vide. La disparition est, étymologiquement, dans le sens commun ce qui tend à devenir invisible, ce qui cesse d'exister. Le soldat disparu sur le champ de bataille, le marin disparu en mer sont les deux exemples cités par le Petit Robert.

Un trait est important: le décès n'a pas pu être établi. L'objet que ce soit une personne, un bien, une plante, une fleur, une abeille, un animal, l'eau, le sable, une pierre, n'existent plus. Ce fait important renvoie à la non distinction entre la mort et la vie, à l'impossibilité du deuil et puis du désinvestissement de l'objet (Freud) impliquant une symbolisation qui constitue la civilisation. En clair, la transformation des êtres vivants *en chose inerte*, le mépris, le refus des rites, des cultes des morts impliquent le refoulement dans le néant du rapport entre humains et entre humains et nature.

Tuer. Les politiques de disparition renvoient à l'interdit fondamental: M'est-il permis de tuer? et au « Tu ne dois pas tuer », qui n'a plus de fondement mythique, sacré (Dieu). La question, l'injonction, l'interdit sont vides de fondement, sens, de règles, de droit. Vides. Les philosophies du contrat, du droit, des mœurs confrontées à la violence « extrême » illimitée dans l'hypercapitalisme dont le principe est les politiques de disparition bute sur l'impuissance à poser des limites à la transgression nihiliste imposant le rien, le vide.

Tuer et faire disparaître. Un pas de plus est franchi. Les politiques de disparition sont la non reconnaissance de l'adversaire transformé en

« ennemi » radical, en « chose ». Les droits de la guerre reconnaissent des droits à l'adversaire considéré comme faisant partie du genre humain. La règle, ne jamais humilier le vaincu, semble poser le frein au cycle d'une vengeance ultérieure possible. Dans la violence « extrême », les politiques de disparition impliquent une rupture radicale, de la reconnaissance du tabou du principe de réciprocité entre humains de leur être et de leur existence⁵⁵.

Disparition dans le non Être. L'autre – adversaire – en tant qu'Autre – transformé en ennemis est anéanti. Anéantir... de néant. Non existence absolue⁵⁶. Nihilisme. Rien. Vide. Non Être. Destruction politique, destruction philosophique. Métaphysique du néant, du vide. Après moi le désert. Les politiques des disparitions sont un rapport de pouvoir extrême qui sont mises en cause par des humains se posant en Dieu (la frontière entre la vie et la mort, non tant d'une vie biologique, que d'une vie et d'une mort politique, cosmique (appartenance à la politique et au monde), qui va au-delà de l'existence post-mortem). C'est la négation radicale de toute justice faite aux vivants et aux morts. C'est l'expulsion radicale du rapport d'humanité où les humains se considèrent comme semblables et égaux en tant qu'humains. L'existence de l'adversaire faisant partie du genre humain disparaît: ni vivant, ni mort. Chose inerte. Non existence. Non Être.

En résumé, l'anéantissement pratiqué dans les politiques de disparition n'est pas une punition divine, une catastrophe naturelle. Elle est le fait d'humains qui se prennent pour des dieux. La destruction, l'annihilation, l'anéantissement s'étend du rapport entre humains, au rapport entre humains et nature.

7. DE LA MIGRATION À L'HYPERCAPITALISME

Morts de masse, disparus, destruction de la planète: en bref, c'est le spectre de la politique et de la philosophie au XXI^e siècle. Alors disparaître ou exister dans une planète vivante?

Les réfugiés sur orbite ont montré l'ampleur de la crise du système d'État-nation. Les réfugiés climatiques, montrent à leur tour les limites de la planète dominée par les humains.

Plus de terres vierges, plus de bagnes et même plus d'île (comme en Australie), de camps où les parquer par millions dans des conditions infâmes.

Les réfugiés climatiques cherchant des zones non immergées pour protéger leur vie, indiquent autre chose que l'envahissement et le marché de l'asile, de construction des camps, des fils barbelés, des murs.

Quand un président brésilien bloque tout contrôle sur la disparition de la forêt amazonienne, la vie des Indiens qui y vivent et en danger, mais aussi la nôtre avec la disparition de la forêt, à cause des dérèglements climatiques. Quand des multinationales achètent des glaciers par morceaux, comme au Chili, on comprend que la question de l'eau atteint une dimension stratégique et de survie universelle.

La migration cristallise les peurs et se transforme en haine quand elles sont manipulées. C'est le pot de miel de la manipulation politicienne. La haine se retourne contre nous-mêmes.

Le spectre multiforme des disparus dans l'ombre de la mémoire et du présent est d'une étrange actualité, écrit une historienne argentine⁵⁷ travaillant dans un réseau latino-américain sur l'exil. Le spectre des disparus indique à la fois le passé, le présent et le devenir du peuple multiple, hétérogène, des prolétaires desexilés du XXIe siècle dans une planète en danger. Les conflits autour de cette aporie sont tragiques. Ils posent de redoutables énigmes au schème des rapports de classe, de sexe et de race mis au défi d'intégrer ce fait dans toute sa complexité et son imprévisibilité.

Les disparus rendent visible l'aporie tragique de la politique et de la philosophie: face à un Prométhée aux pieds d'argile, comment les politiques de disparition nous amènent à devoir « penser aux extrêmes » sans consentir au nihilisme? C'est le défi posé à la pratique philosophique et de la citoyenneté transpolitique.

Mais d'autres faits font plus peur: les campagnes, des continents se vident et les métropoles explosent, les glaciers fondent, l'eau potable manque, le sable devient une denrée rare, les terres sont asséchées, la température et la montée des eaux augmentent, la pollution par le pétrole et le charbon s'étend, la déforestation en Asile et en Amazonie (signifiant la disparition des indiens qui y habitent), la perte de la biodiversité, l'acidité

des océans, la disparition des abeilles, des insectes, etc. autant de faits très préoccupants.

Ces faits, avec le regard critique de l'histoire de longue durée, montrent que la logique d'expansion illimitée de l'hypercapitalisme et des politiques de disparition, arrivent à un point de saturation, de rupture. La figure de Cassandre annonçant la catastrophe, les philosophies d'avertissement sont dépassées. Les humains sont au-delà de stratégies « d'évitement des dangers », de « compromis », ou encore de vouloir faire payer aux pauvres la facture écologique.

Le déplacement « stratégique » expérimenté dans la recherche à partir du terrain de la migration, nous à fait passer d'une pensée d'apartheid (séparation, clivage) à une pensée transpolitique intéressée par ce qui est de *l'ordre du plus général*.

Ce qui est en jeu est non seulement la survie de groupes humains, mais de toute la vie animale, végétale, minérale sur la planète.

Le signal du « climat » n'est que la pointe de l'iceberg qui rend visible l'hypercapitalisme défini par les politiques de disparition d'humains s'étendant à leur tour aux animaux, aux plantes, aux minéraux jusqu'à l'installation d'un désert.

Aujourd'hui, brandir le chiffon rouge des migrants et même de la peur démographique apparaît comme un anachronisme puéril. La non-contemporanéité évoque plus un mécanisme de défense contre le réel. La Suisse a connu une telle posture dans son histoire. Mais aujourd'hui la situation est plus sérieuse. Elle est globalisée et met en cause la survie des humains et de la planète. Elle est urgente.

On comprend la portée de l'exil de la politique et du monde dans la situation où l'anéantissement, la disparition font partie du réel. Elle est tragique pour le « peuple » des « desexilés prolétaires ». Les politiques de disparitions à toutes sortes de niveaux et sous de multiples formes sont mises au défi de pouvoir être retournées en réinvention de la tragédie⁵⁸ aujourd'hui.

La tragédie nous fait saisir à la fois l'histoire de longue durée, le présent et l'avenir: reprendre l'histoire du colonialisme, de l'impérialisme, ses effets boomerang, relire les inventions du capitalisme moderne, totalitaire au XX^e siècle, avec un nouveau regard, non tant dans le schème

« démocratie-totalitarisme »⁵⁹ que dans sa longue genèse de faits qui aboutissent à l'hypercapitalisme contenant dans son principe la disparition, les violences actuelles extrêmes banalisées en divers endroits du monde qui dessinent l'avenir et l'absence de solidarité et de responsabilité vis-à-vis des générations passées et futures.

Pour lutter contre la torture et les disparus, il faut résister à la radicalité d'un tel nihilisme destructeur, freiner, bloquer, dévier l'effet boomerang, il s'agit de réinterpréter l'accumulation primitive, le capitalisme industriel, l'impérialisme, réévaluer les modes de production pour saisir les nouvelles formes de surexploitation dans les bords de l'hypercapitalisme actuel (care, migrants clandestins), mais encore se déplacer pour changer radicalement de paradigme, de posture. Nommer la « violence extrême », identifier et s'engager dans les alternatives à l'hypercapitalisme en expérimentant la liberté politique de se mouvoir, rendre visible la tragédie que montrent les politiques de disparition.

De multiples expériences d'invisibles nous indiquent des chemins de traverse, de fuite, de ruse, de création politique. L'effet boomerang n'a pas cessé. Il s'est complexifié. Les luttes existent encore et toujours. Cela implique de regarder avec des yeux lourds du passé, et nourris de cet embarras et de cette aporie, comment nous pouvons les transformer en énigmes dans l'action. La liberté politique de se mouvoir, la justice, l'(in) égalité, l'hospitalité, la solidarité sont à réinterpréter à partir de ce fait de rupture.

La démarche de l'Université libre, centrée sur l'élargissement du sens de l'exil, sur son déplacement, son renversement en desexil est un engagement politique, philosophique qui s'y inscrit.

Ces politiques de domination et de destruction capitaliste ont commencé durant la colonie, l'impérialisme, les deux guerres mondiales, la « Solution finale »⁶⁰, les bombardements massifs, les millions de soldats, de civils tués. Elles ont été transférées dans les dispositifs du terrorisme d'Etat (Algérie, Philippines, Amérique latine, Afrique, Mexique, Colombie, Guatemala, Tchétchénie, etc. aujourd'hui). Elles continuent sous de nouvelles formes, comme on le voit dans les pratiques des multinationales⁶¹, les féminicides et le trafic de drogue (tortures, cruauté, disparition des corps, et même

utilisation de fours crématoires pour faire disparaître les corps dépecés)⁶², les écocides.

8. LE CRITÈRE QUALITATIF DES POLITIQUES DE DISPARITION POUR ÉVALUER L'HY-PERCAPITALISME

Les politiques des disparus sont donc un critère qualitatif majeur politique et philosophique pour évaluer des grandes transformations de l'hypercapitalisme en regard des expériences du « peuple » multiple des « desexilés prolétaires » et de l'axe des pratiques de liberté politique de se mouvoir.

Le spectre multiforme des disparus est d'une étrange actualité, écrit une historienne argentine⁶³ travaillant dans un réseau latino-américain sur l'exil. Le spectre des disparus indique à la fois le passé, le présent et le devenir du peuple multiple, hétérogène, des prolétaires desexilés du XXIº siècle. Les conflits autour de cette aporie sont tragiques. Ils posent de redoutables énigmes au schème des rapports de classe, de sexe et de race mis au défi d'intégrer le glissement des disparus vers des politiques de disparitions plus vastes, complexes, imprévisibles.

On comprend pourquoi, les politiques de disparition sont devenues des luttes transversales et universelles de transpolitique démocratique. Les luttes des Femmes de la Plaza de Mayo en Argentine avec la revendication radicale du droit au retour des disparus ont en quelque sorte radicalisé et universalisé le droit au retour, non seulement dans leur patrie, mais dans l'existence, la politique inscrite dans *une planète vivante*.

Après l'invasion de Grenade par les États-Unis, tout le cône sud d'Amérique latine a été sous le joug d'oligarchies liées aux militaires de la colonisation impériale. Les politiques de disparition mise en œuvre nous apprennent que le mot dictature ne parvient pas à décrire les transformations du pouvoir de domination en Amérique latine.

Par ailleurs, l'actualité nous montre que le « retour à la démocratie » est fragile, limité, incertain, car les militaires ne se sont jamais réellement retirés du pouvoir (au Chili, au Brésil, en Colombie...) avec le danger réel d'un retour (Brésil) à des formes de violence extrême, à la chasse aux opposants, à la torture en tant que politique étroitement liée à l'hypercapitalisme. Le

contenu du mot « politique » change. Le rapport entre violence et révolution aussi. S'il ne s'agit pas de « dictature », de quel type de régime, système politique oligarchique s'agit-il?

On peut suivre le fil de l'histoire philosophique des concepts tels qu'ils existent et se créent, se transforment dans le mouvement de l'histoire. Il est en quelque sorte dépassé par le rythme des changements. Pour continuer l'exploration, suivons le fil des déplacements des objets de recherche, des concepts et des terrains dans les transformations de l'action et ce qu'ils nous montrent quant à l'étendue des politiques de disparitions.

En m'inspirant des travaux de la journaliste d'investigation, Monique Robin dont nous avons eu connaissance en travaillant au Chili en 2012, nous avons appris comment les militaires français ont exporté des méthodes de répression, de torture⁶⁴, de disparition pratiquées en Indochine et en Algérie, puis transférés dans l'armée des dictateurs argentins du cône sud d'Amérique latine en coordination avec l'armée américaine.

Son approche nous a d'autant plus intéressés, qu'elle a travaillé sur les liens entre colonialisme et exportation de la répression, en continuant à travailler plus tard sur l'agriculture et l'herbicide phare du Roundup (agent orange) produit par la multinationale Monsanto⁶⁵, en co-organisant un Tribunal international des peuples sur Monsanto⁶⁶. En tenant un tel fil rouge d'analyse, nous avons ainsi pu souligner le fait qu'outre la réflexion sur les politiques de répression, on est amené à enquêter sur les destructions de la nature, sur les travailleurs de multinationales de l'agriculture. Il existe un lien historique entre les politiques de répression coloniale, impérialistes, les politiques de répression mise en place en Amérique latine et aujourd'hui avec les prisons secrètes de la CIA qui ont exporté secrètement cet outil en Europe, dénoncées par un juge suisse, membre du Parlement européen, Dick Marty⁶⁷ et aussi avec la destruction de la nature.

En s'intéressant aux politiques migratoires, on constate que le lien prend de nouvelles formes sécuritaires, des camps, des prisons dans le cadre de l'Europe des Polices, de Schengen et Dublin et les systèmes d'expulsion, de réadmission et de contrôle (Eurodac) intergouvernementaux concernant les populations (et pas seulement les migrants, ce que montrent des recherches récentes⁶⁸). En observant « les réfugiés climatiques », on constate le lien entre capitalisme et destruction de la biosphère.

Intégrer l'histoire, le présent, l'avenir dans un espace planétaire reconfiguré, implique des déplacements transversaux à la fois dans l'histoire et l'espace des faits, des références, des critères, des sources, du regard déplacé, en mouvement, pour prendre en compte le passage, l'extension des disparus à des disparitions sur la planète qu'exige la construction des luttes de desexil. Est-ce un tel travail d'intégration mémorielle que veulent empêcher à tout prix ceux qui nous enferment, par l'apartheid dans les pays riches, sur les terrains du « nationalisme », de la haine froide des étrangers et aussi l'attaque des conditions de la reconstruction fragile d'une transpolitique démocratique? Les résistances à dépasser les approches victimaires, humanitaires, sécuritaires, la difficulté à identifier le sens des politiques de disparition est l'énigme de la figure des disparus hier et aujourd'hui.

9. LE TRAVAIL DE MÉMOIRE ET LA TRANSPOLITIQUE DÉMOCRATIQUE

Pour le dire sur un autre registre les politiques de répression, d'extermination, de génocides et de disparition qui continuent⁶⁹ malgré l'entrée en vigueur de la Convention de l'ONU sur les disparus⁷⁰ et les luttes hérérogènes – des Mères de la Place de Mai, des Kurdes contre les destructions de villages, de la Marche mondiale des femmes, des travailleurs licenciés par General Motors (2008)⁷¹, grève des travailleurs du Bengladesh qui fabriquent nos vêtements jetables – ont lieu dans un même contexte de banalisation de l'expansion hypercapitaliste avec les politiques de disparition.

Ce nouveau type de nihilisme politique des politiques de disparition de l'hypercapitalisme dans son expansion destructrice illimitée est une énigme politique et philosophique abyssale.

L'énigme va bien au-delà de l'hétérogénéité, de la singularité, de la composition, de l'organisation des mouvements sociaux, des questions posées par l'intersectionnalité, concept développé dans les études de sexe/genre qui est un des axes d'une universalisation en marche. Le spectre des disparus d'hier et d'aujourd'hui, avec la succession des génocides depuis la colonisation, exige un travail de mémoire.

Il exige un travail politique pour « imaginer » (Castoriadis), penser, « comprendre » (Arendt) sa signification, accompagnant les expériences et des déplacements de nos références de base politiques et philosophiques à la mesure des enjeux de survie de la politique et de la philosophie du « droit de fuite ».

CONCLUSION: UNE PHILOSOPHIE, UNE CITOYENNETÉ DU « DROIT DE FUITE »

En conclusion, la *liberté politique de se mouvoir* avec nos pieds, dans nos têtes est, le *droit de l'homme du XXI^e siècle*. Une philosophie et une citoyenneté du « droit de fuite » sont le renversement du nihilisme en création politique.

Ne plus rien lâcher. Au jour le jour. Pas à pas. Se déprendre des chimères. Ne pas confondre la liberté politique de se mouvoir avec la libre circulation des biens, des capitaux, de la main-d'œuvre. Ni avec la « mobilité » des CDD au mérite, des sauts de puce en Easy Jet. Ni avec les hochets du mérite.

L'énigme d'une philosophie du « droit de fuite » pour exister sur une planète vivante, c'est inventer des lignes de fuite, des ruses efficaces pour échapper à l'expansion prédatrice, à la chasse, installer une distance de fuite avec le saccage, la destruction, l'anéantissement en cours par des prédateurs de l'hypercapitalisme. La planète nous appartient. Nous désirons continuer à y habiter, à la créer. Les femmes migrantes clandestines ouvrent le labyrinthe de la survie. Dans leurs situations de vie, on a vu qu'elles condensent les logiques de précarisation, d'exploitation, de surexploitation à mort, les saccages qui sont, dans leur logique générale le danger majeur du désert sur la planète.

Nous sommes les exilés, les expulsés de la politique et du monde... Nous sommes le « peuple » des « desexilés de l'exil », des « exilés prolétaires de la globalisation ».

Aux prédateurs: ne nous racontez plus d'histoire. Plus ils sont énormes, plus les mensonges politiques passent? Nous sommes avertis. Aux Cassandres, nous savons. Nous avons lu le rapport du GIEC et d'innombrables rapports, nous voyons ce qui nous entoure. Le réel saute aux yeux. Il n'est

plus dans une distance abstraite difficile à imaginer, impossible à percevoir, à réaliser. Le temps de l'avertissement est passé.

Agir partout. Changer notre style de vie, sortir de la société de consommation expansionniste, c'est important mais ce n'est pas suffisant. Nous connaissons les mesures urgentes à prendre qui ne sont pas prises et qui disparaissent dans les tiroirs. La stratégie implique de mêler le changement des styles de vie et les transpolitiques démocratiques de blocage et de sortie de l'hypercapitalisme de la disparition. Double déplacement radical. Les politiques de disparition nous font aller « aux racines » des dangers pour exister:

Résister aujourd'hui, c'est se déplacer, c'est lutter, c'est à la fois bloquer l'avancée du désert, la destruction des humains et de la planète et sortir de l'hypercapitalisme du saccage pour tout simplement pouvoir *exister sur une planète vivante*.

Nous étions autocentrés sur la migration, sans même pouvoir prendre acte de l'absence de politique réelle de la migration en Europe et dans le monde. Aujourd'hui, ensemble avec les migrants, les exilés, nous luttons pour *la liberté politique de se mouvoir* pour survivre et sauvegarder une planète vivante pour tout le monde, y compris en préservant la nature dans le rapport entre humains et nature.

Ni les humains, ni la nature ne sont réductibles à des « choses » inertes. L'énigme des liens entre hypercapitalisme et politiques de disparitions reste ouverte. Là se trouve la radicalité des luttes de *desexil de l'exil*.

NOTES

- 1 Je remercie Teresa Veloso Bermedo pour le partage de son expérience, ses apports, réflexions dans l'élaboration de ce sujet difficile, ainsi que de Marion Brepohl, qui travaille depuis le Brésil sur les génocides coloniaux en Namibie.
- 2 Arendt Hannah, « Préface », La crise de la culture, Paris, éd. Gallimard, 1972 (traduction française 1954), p. 15.
- 3 Voir à ce propos notamment, Coquio Catherine, Le mal de vérité ou l'utopie de la mémoire, Paris, Armand Colin, 2015.
- 4 Pour continuer la recherche, le concept en mouvement des « communs », pas pris en compte ici, serait-il une nouvelle voie ouverte pour reprendre au XXI^e siècle par un autre bout les apories, les énigmes de l'hypercapitalisme? Celles et ceux qui y travaillent rejoignent la question radicale que posait Kant: la propriété commune de la Terre liée à l'hospitalité et à la paix.
- 5 Le terme a été inventé pour une psychanalyste pour penser aux armements nucléaires après Hiroshima et Nagasaki. Voir Amati Silvia, « Megamuertos: unidad de medida o metafora? » Revista de Psicoanalisis, Buenos Aires, no. 42, pp. 1282-1372 (porque accettiamo l'inaccettabile, Sapere, 51, 10).
- 6 Engels F., préface à la brochure de S. Borkheim, *A l'intention des patriotards allemandes de 1806-1807*, cité dans Lénine, *Paroles prophétiques*, Œuvres, t. 27, Moscou, éd. En langues étrangères, 1961, 526-527.
- 7 Caloz-Tschopp Marie-Claire, « Rosa Luxemburg: la découverte de l'effet boomerang de l'impérialisme et la liberté », Caloz-Tschopp M. C., Felli R., Chollet A. (co-dir.), Rosa Luxemburg Antonio Gramsci Actuels, Paris, Kimé, 2018, pp. 103-139.
- 8 Luxemburg Rosa, « Discours devant le tribunal de Francfort (1914) », in Œuvres, Paris, éd. Sociales, pp. 163-176, 1982b.
- 9 La citation de R. Luxemburg est reprise, du Journal du Groupe pour une Suisse sans Armée (GSsA) de février 2019, sans préciser le texte exact de RL, mais on reconnaît bien sa plume.
- 10 Arendt Hannah, L'impérialisme, Paris, Points-essais, (1951) éd. française 1982, p. 292.
- 11 Freud S., Conférences d'introduction à la psychanalyse (1916-1917), trad. F. Cambon, Paris, Gallimard, pp. 363-364.
- 12 Mbembe Achille, De la postcolonie. Essai sur l'imagination politique dans l'Afrique contemporaine, Paris, Karthala, 2000. Pour ce qui est de l'Allemagne coloniale, soulignons une des conséquences dans les pays colonisés: le génocide des Herreros (1904-1908) (Olusaga&Erichsen, 2001). On pourrait parler aussi (ce que R. Luxemburg ignorait) de l'intégration de 4 millions de gens de couleurs des colonies comme « capital humain » des empires dans les armées françaises (« tirailleurs sénégalais », anglaises (avec la théorie des « races martiales »). Pour la guerre de 1914-1918, l'Angleterre a engagé 1 million 750 mille indiens et la France 600 000 prolétaires-soldats en provenance de leur colonie. Je ne dispose pas des chiffres pour l'Allemagne. Quant à ce pays, il a tenté de fomenter des révoltes dans les colonies anglaises et françaises pour les affaiblir dans la concurrence inter-empires. Rosa Luxemburg ne disposait pas de ces informations.

Hannah Arendt n'a pas intégré ces faits, si ce n'est par le biais de l'esclavage. L'analyse de l'effet boomerang pourrait être complétée par ces faits.

- 13 Sassen Saskia, Expulsions. Brutalité et complexité dans l'économie globale, Paris, Gallimard, 2014.
- 14 3 km de cendres sur le chemin du camp d'extermination de Treblinka, par des enfants de 11-13 ans ensuite exterminés à leur tour. Voir notamment à ce propos, Apresian V., « Les enfants du chemin noir », Ehrenbourg I, Grossman V. (dir.), Le livre noir, Paris, éd. Solin-Actes sud, 1995, p. 904-9012.
- 15 Voir à ce propos l'étude de l'OIM, sur l'identité des migrants qui ont trouvé la mort, disparus en route ou aux frontières étatiques: Laczko Franck, Black Julia, Singleton Ann (eds): Fatal Journeys, vol. 3: Improving Data on Missing Migrants, Genève, 2017. Les 2 premiers volumes (2017) peuvent être télédéchargés sur le site de l'OIM sous le nom *Fatal Journeys*. Un des buts est de permettre en identifiant les personnes, d'en porter le deuil.
- 16 « Violence sociale extrême: les deux fronts de la survivance psychique », Amati Sas S. Caloz-Tschopp M. Cl, Wagner V., Trois concepts pour comprendre Jose Bleger, Paris, L'Harmattan, 2016, 69-83.
- 17 Concept avancé par André Tosel. Voir, ses travaux sur Gramsci dont il est un spécialiste de l'œuvre, la globalisation capitaliste, la guerre et un livre qui lui rend hommage: Ducange Jean-Numa, Jaquet Chantal, Plouviez Mélanie (coord.), *La raison au service de la pratique*, Paris, Kimé, 2019.
- 18 Batou Jean, « Big bang des marchés et migrations une perspective longue, 18°-21° siècle », Caloz-Tschopp M. C., Dasen P. (dir.), Mondialisation, migration et droits de l'homme: un nouveau paradigme pour la recherche et la citoyenneté, Bruxelles, Bruylant, 2007, pp. 581-611.
 - 19 Federici Silvia, Caliban et la Sorcière, Genève-Paris-Marseille, 2014.
- 20 Fraser Nancy, « Contradictions of capital and Care (Social Reproduction) » New Left Review 100, July-Aug 2016; « Derrière « l'autre secret » de Marx. Pour une conception élargie du capitalisme », Les Temps Modernes, no. 699, juillet-septembre 2018, p. 2-24. Je remercie Edouard Delruelle pour ses précieuses informations.
- 21 Harvey David, *Le nouvel impérialisme*, Paris, Les prairies ordinaires, 2010 (2003).
- 22 Monnier Laurent, L'apartheid n'est pas notre passé. Il est notre avenir. Texte sur le site : exil-ciph.com
- 23 Rigouste Mathieu, Etat d'urgence et business de la sécurité. Entretiens avec Mathieu Rigouste, niet-editions.fr, 2016.
- 24 Je ne peux pas aborder dans cet essai les multiples incidences de l'évolution du contexte. Pour le dire très brièvement, nous sommes mis au défi de construire à la fois une nouvelle anthropologie politique après « l'humanisme universaliste » de la bourgeoisie qui a accompagné l'effacement de la place du « peuple » devant la « nation » (Déclaration de 1789), l'esclavagisme, le colonialisme, ses apories et plus fondamentalement (lisibles dans les conflits entre les rapports de classe, de sexe, de race, le pillage de la nature, la guerre imprévisible qui met en cause la tradition du « pouvoir » dans la philosophie politique) et une nouvelle ontologie politique (définition du « monde », place des humains dans le monde, rapport humains-nature, etc.).

- 25 Cortázar Julio Argentina: país de alambradas culturales. Barcelona, Muchnik, 1984, p. 19.
- 26 Dans le cadre du Programme du CIPh, lors de l'étape du Chili, j'ai traduit et édité avec une collègue sociologue chilienne, réfugiée des textes importants à ce sujet. Caloz-Tschopp M.-C., Veloso Bermedo T., (dir.), Tres feministas materialistas. Colette Guillaumin, Nicole-Claude Mathieu, Paola Tabet. Exilio, Apropriacion, Violencia (vol. 1, 460 p.), Racismo/Sexismo, Esencializacion/naturalizacion, Consentimiento (vol. II, 415 p.), Concepcion, Chili, ed. Escarapate, 2012. Accessible en ligne aux éditions L'Harmattan, Paris.
- 27 Veloso Bermedo Teresa, Franchir le seuil de la douleur extrême. Une expérience de résistance à la torture, à la disparition exterminatrice dans la dictature chilienne (1973-1990), Paris, L'Harmattan, 2018. Ce livre est une des publications du Programme Exil-Desexil du Collège International de Philosophie que j'ai dirigé. Voir aussi le site : exil-ciph.com
- 28 Voir les enregistrements et le numéro spécial de la Revue en ligne (Re)penser l'exil sur « l'autre 11 septembre » : exil-ciph.com
- 29 Les enregistrements et les publications des articles dans la revue en ligne, Repenser l'exil se trouvent sur le site : exil-ciph.com
- 30 À ce propos, voir les travaux de Maren et Marcelo Viñar sur la torture. Pour certains de leurs articles, voir: exil-ciph.com
- 31 Caloz-Tschopp M. C., « La practica del postulado exploratorio del total-liberalismo », texte extrait et traduit en espagnol, de, Caloz-Tshopp M. C., *Résister en politique, résister en philosophie avec Arendt, Castoriadis, Ivekovic,* Paris, La Dispute, 2008.
- 32 Un rapport pour la Trilatérale de S. Huntington, le théoricien du « choc des civilisations », envisageait une correction des excès de démocratie des années 1960. Voir Crozier M., Huntington S., Watanuki J., *The Crisis of Democracy. Report on the Gouvernability of Democraties to the Trilateral Commission,* New York, University Press, 1975.
- 33 En Argentine, des statistiques parlent de 2 000 personnes qui ont fait partie des vols de nuit; on ouvrait parfois les corps des condamnés à la disparition pour qu'ils soient mangés par les requins et ne réapparaissent pas.
- 34 Informe de la Comision Nacional Sobre la Desaparicion de Personas, (pres. Ernesto Sabato), Nunca mas. Buenos Aires, 1984.
- 35 Gatti Gabriel, El detenido-desaparecido, Montevideo, Trilce, 1988. Bucheli G. et al., Vivos los llevaron... Historia de la lucha de Madres y Familiares de Uruguayos Detenidos Desaparecidos (1976-2005), Montevideo, Trilce.
- 36 Forton J., 20 ans de résistance et de lutte contre l'impunité au Chili (1973-1993), Genève, éd. CETIM, 1993. Voir aussi, Salazar Gabriel, Villa Grimaldi. Historia, testimonio, reflexion, Santiago de Chile, ed. LOM, 2013; Ligue internationale pour les droits et la libération des peuples, Impunity. Impunidad. Impunité, Genève, 1993.
- 37 On pense au génocide arménien, à la « Solution finale » nazie, aux génocides coloniaux, et actuels et aussi aux récentes déclarations de certains gouvernements de refermer les travaux de mémoire et de poursuivre les survivants; etc..
- 38 Entre les gouvernements, les militaires, les forces de police formées par les forces de répression anticoloniales (France) ou étatsuniennes, il existe des « pactes du silence » sur les pratiques de répression et de disparitions qui ne sont pas levés, empêchent les re-

cherches, le travail de mémoire, le deuil et imprégnent les politiques actuelles de contrôle, de répression, de disparitions de leaders sociaux, de syndicalistes (« ils l'ont tué, il s'est suicide », de groupes de populations, féminicides, assassinats d'étudiants, d'indiens, de populations des bidonvilles... (Mexique, Brésil, Guatemala, Colombie...).

- 39 Cela est aussi le cas du viol des femmes en temps de guerre. Qui sait que le viol dans ces conditions est un crime contre l'humanité imprescriptibles?
- 40 Voir notamment, Semelin Jacques, *Purifier et détruire. Usages politiques des massacres et génocides*, Paris, Point-Essais, 2005.
- 41 C'est à Hersch Lauterpacht et Raphael Lemkin, deux juristes originaires de Lemberg, qui jouèrent un grand rôle dans le procès de Nüremberg, que l'on doit la création de la notion juridique de « crime contre l'humanité » et de « génocide ». Voir à ce propos un travail très intéressant, Philippe Sands, *Retour à Lemberg*, Paris, Albin Michel, 2017. Voir aussi, Becker Annette, *Messagers du désastre, Raphaël Lemkin, Jan Karski et les génocides*, Paris, Fayard, 2018.
- 42 Anne Amiel, La non-philosophie de Hannah Arendt. Révolution et jugement, Paris, PUF 2001.
- 43 Les débats sont nombreux en provenance de sources, de savoirs, mettant l'accent sur des facteurs très divers, lien entre histoire de longue durée et modernité capitaliste dans les théories et les philosophies de l'histoire, caractérisation de systèmes et régimes politiques, industrialisation, colonisation, transformation de la violence « extrême », de la cruauté, distinctions entre massacres de masse et le concept juridique de « génocide », etc.. Voir notamment, Henninger Laurent, « Industrialisation et mécanisation de la guerre, sources majeures du totalitarisme des XIX° et XX° siècle », Asterion, no. 2, 2004, Grangé Nicole, « Les génocides et l'état de guerre », Asterion, no. 6, 2009. Voir aussi les travaux d'Enzo Traverso.
- 44 Brepohl Marion, « La condition d'invisibilité à partir de la perspective transnationale : l'exemple de la Namibie », Caloz-Tschopp M. Cl., Wagner V. (dir.), Vivre l'exil. Explorer les pratiques d'exil. Le desexil en jeu. Une expérience d'Université libre, Paris, L'Harmattan, 2019.
 - 45 Balibar Étienne, Violence et Civilité, Paris, Galilée, 2010.
- 46 Pour les détails du fait et une réflexion menée après coup, voir la postface du livre de Teresa Veloso Bermedo
- 47 Voir notamment, Dinges John, *les années Condor*, Paris, La Découverte, 2012; voir aussi pour la France, les explications du colonel Roger Trinquier, sur la torture et son livre sur la guerre moderne, écrit dans les années 1950 et repris aux éditions Economica en 2012.
- 48 Plusieurs publications, dont celle traduite en espagnol d'un historien américain du MIT calcule que les politiques bellicistes, d'exception de la Maison blanche américaine et de ses alliés ont causé depuis 1970, entre 50 et 80 millions de morts dans les guerres conventionnelles et des nouvelles formes de guerre (guerres localisées, opérations occultes, spéciales, torture, attaque des droits civils, modernisation de la guerre cibernétique). Dans son livre, il s'arrête sur l'opération Condor en Amérique latine. Dower John W., El violento siglo americano, Castells Auleda, Critica, 2018.

- 49 OIM, Consultoria para los Derechos Humanos y Desplazamiento, Destierros y desarraigos, Bogota, 2003. La Colombie est un des pays qui, à cause de la « Violencia », guerre civile prolongée a connu le plus grand nombre de déplacés en Amérique latine.
- 50 Weil Simone, L'Iliade ou le poème de la force, Paris, L'éclat, 2014, p. 19. Son texte est un approfondissement des derniers chants de l'Iliade.
- 51 Brossat Alain, Qui a tué Walter Benjamin? Le texte se trouve sur le site: exil-ciph. com
- 52 Voir notamment à ce propos, Foucault Michel, Il faut défendre la société, Paris, EHESS, Gallimard, Seuil, 1976.
- 53 Dindo Richard, Les rêveurs de mars, film d'un réalisateur indépendant suisse, 2009
- 54 Sanchez Gonzalo G., Guerras. Memorias. Historia, Medellin, La Carreta Historica, 2006.
- 55 L'habeas corpus indique l'inscription de l'égalité entre humains du genre humain, où tout homme qui détient quelqu'un dans un rapport de domination, est tenu de « montrer le corps » de son adversaire.
- 56 Dialogue dans un camp d'extermination durant la deuxième guerre mondiale: Le prisonnier: « Qui suis-je? » Le bourreau: « Tu n'as jamais existé ».
- 57 Elle a écrit un excellent article à partir de l'œuvre et des actions de l'écrivain Julio Cortazar qui en son temps a lutté contre les disparus en Argentine et travaillé pour la mise sur pied d'une Convention de l'ONU sur le sujet (version espagnole et française, dans un livre et la revue en ligne « Repenser l'exil »). Voir Jensen Silvina, Exilio y desexilio en el pensamiento de Julio Cortázar. Del exilio como "disvalor" al exilio que combate el "infierno de los desaparecidos" », Exil et desexil dans la pensée de Julio Cortazar. De l'exil comme dévalorisation à l'exil qui combat l'enfer des disparus », Caloz-Tschopp M.C., Wagner V., Vers le desexil. Démarches. Questions. Savoirs. Le desexil en jeu. Une expérience d'Université libre, Paris, L'Harmattan, 2019.
- 58 La tragédie n'a pas forcément disparu dans le nihilisme nazi au XX° siècle, même si la tentative de la « liquider » par le programme nazi a été une réalité effarante. Une approche philosophique antidéterministe de l'approche de l'histoire et du présent repensée après les faits du XX° siècle, permet le déplacement et le renversement du constat. Voir sur le sujet, Kahn Laurence, « La liquidation de la tragédie », Ce que le nazisme a fait à la psychanalyse, Paris, PUF, 2018, pp. 173-205.
- 59 Ce schème a été utilisé largement en France pour lire l'essai d'Arendt (en pesant même sur la traduction de son œuvre en français), Les origines du totalitarisme, en fait pour disposer d'outil pour critiquer le stalinisme et même le marxisme. Il a caché l'originalité des travaux d'Arendt et en plus il a été une négation de la genèse et de l'importance historique complexe de l'émergence du totalitarisme (Conquista, colonialisme, impérialisme). Voir à ce propos, notamment, Traverso Enzo, L'histoire comme champ de bataille, Interpréter les violences du XX^e siècle, Paris, La Découverte, 2011.
- 60 Raul Hilberg, La destruction des Juifs d'Europe, trad. M.F. de Palomera, Paris, Fayard 1985; Ilya Ehrenbourg, Vassili Grossman, Le livre noir. Textes et témoignages, trad. sous la direction de M. Parfenov, Paris, Solin-Actes Sud 1995; Saul Friedländer, L'Allemagne nazie et les Juifs, I Les années de persécution 1933-1939, trad. M.F. de Paloméra, Paris, Seuil, 1997.

- 61 Voir par exemple, la liste des actions en cours contre des multinationales par le syndicat UNIA en Suisse: enfants travaillant dans les mines d'or et les plantations de cacao; droit au travail foulé aux pieds et populations locales chassées par Glencore; pesticides Syngenta qui empoisonnent les paysans indiens; violation des règles de sécurité fondamentales chez LafrageHolcim, mars 2017.
- 62 Saviano Roberto, Extra pure. Voyage dans l'économie de la drogue, Paris, Folio, 2014.
 - 63 Voir note 57.
- 64 Robin Marie-Monique, Les escadrons de la mort. L'Ecole française, Paris, La Découverte, 2004; + Film documentaire.
- 65 L'ancien Ministre Nicolas Hulot a déclaré que Monsanto avait engagé une campagne diffamatrice à son endroit (Le Monde, 21.2.2019).
- 66 Robin Marie-Monique, *Le Monde selon Monsanto*, Paris, éd. Arte. De la dioxine aux OGM. *Le Roundup face à ses juges*, Paris, La Découverte, 2017 avec un film à Arte-Editions.
- 67 il est temps que l'Europe fasse la lumière sur les détentions secrètes » [archive], Assemblée parlementaire du Conseil de l'Europe, 21 août 2009 (communiqué de presse).
- 68 Soysüren Ibrahim, L'expulsion des étrangers en France, en Suisse et en Turquie, Neuchâtel, éd. Alphil, presses universitaires suisses, 2018. Voir la bibliographie de cette thèse.
- 69 Même dans les pays qui ont subi des dictatures en Amérique latine, par exemple; en Argentine, au Chili elle a touché récemment des Indiens Mapuche, au Mexique, des étudiants, en Colombie des syndicalistes...
- 70 ONU, Convention internationale pour la protection de toutes les personnes contre les disparitions forcées, New York, 20.12.2006.
- 71 Goldstein Amy, *Janesville, une histoire américaine*, Paris, éd. Christian Bourgois, 2019.

11. JAMAIS L'ÂME NE PENSE SANS PHANTASMES (Castoriadis)

« Aussi longtemps que l'homme conservera sa précieuse faculté de rêver, il fera reculer devant lui toutes les limites et tous les conditionnements. Nous faisons des rêves, notre imagination nous donne des idées; il s'agit de savoir si nous parviendrons ou non à les matérialiser. Mais pour le savoir, nous devons agir dans cette direction »¹.

Résumé: Edouard Glissant, le poète martiniquais, Walter Bonatti, l'alpiniste italien en 1989, Cornelius Castoriadis² en 1978, le philosophe grec exilé, ont en commun le fait de reconnaître *la puissance créatrice* de l'imagination radicale dans l'action et la pensée. L'activité de « l'âme », « jamais l'âme ne pense sans phantasme », dont parle Aristote, à savoir « l'imagination radicale », est une activité créatrice, entre chaos et cosmos habitée par des phantasmes, des rêves que l'histoire de la philosophie découvre et recouvre à des époques où dans l'histoire humaine, la question de la révolution (et de la contre-révolution) est à l'ordre du jour.

L'imagination radicale est un objet fugace, une éblouissante découverte faite par divers philosophes dans leurs réflexions, leur expérience de vie, la poésie. La découverte peut se faire en montagne, dans des luttes, le travail de la réflexion, dans n'importe quelle activité humaine. Un poète, lui aussi soucieux du lien entre action et pensée, Edouard Glissant en appelle à « l'insurrection de l'imaginaire »³. Castoriadis, avec sa découverte de l'imagination radicale apporte un élément-clé à la fois pour la liberté politique de se mouvoir, pour l'autonomie et la démocratie.

Introduction

Engageons la réflexion en nous engageant à la recherche de l'imagination radicale étroitement liée à la pensée, à la réflexion. « La réflexion, est définissable comme l'effort pour briser la clôture où nous sommes chaque fois nécessairement pris comme sujets, que cette clôture vienne de notre histoire personnelle ou de l'institution social-historique qui nous a formés, à savoir humanitarisés », écrit-il⁴. Sommes-nous prisonniers des « vérités établies » (CC), de ce qu'Arendt nomme des préjugés? Est-il possible, de « briser la clôture », d'imaginer que les choses peuvent être autrement que ce qu'elles ne sont? Cela ne se fait pas dans le vide, mais exige une nouvelle position, jumelée avec de « nouvelles formes/figures du pensable ».

L'imagination radicale est une puissance d'Être. Elle remplit un rôle central dans le mouvement, écrit CC. « La mise en question ne se fait pas dans le vide, mais est toujours jumelée avec la position de nouvelles formes/figures du pensable créées par l'imagination radicale et sujette au contrôle de la réflexion, le tout sous l'égide d'un nouvel "objet" d'investissement psychique, objet non-objet, objet invisible, la vérité ». La vérité est conçue, non pas comme adéquation de la pensée à la chose, mais comme le mouvement même qui tend à ouvrir des brèches dans la clôture où la pensée tend toujours à s'enfermer à nouveau ».

Dans le même mouvement, est-il possible, d'imaginer que « l'organisation » de la société (régimes, systèmes, institutions, mouvements), soit différente de celle dans laquelle nous vivons? Quelle serait la puissance d'émancipation radicale qui permettrait que ce qui est devant nos yeux, nos sens, nos idées, nos affects soit susceptible d'une autre vision, un regard autonome (Odermatt, 2018)? Pourquoi, alors demande-t-on à CC, une telle puissance d'imaginer a été dans l'histoire de la philosophie, quelques fois découverte dans son éclat par certains philosophes, mise en œuvre dans un processus instituant, puis déniée, réduite, censurée par la société instituée. Ce sont les questions que se pose l'auteur.

L'imagination radicale, montre Castoriadis, est une « idée-mère » qui traverse l'ensemble de son œuvre. Elle permet de saisir le « moteur » de la liberté politique de se mouvoir. la liberté politique de se mouvoir n'est pas une évidence, ni une vérité établie partagée dans un consensus béat. Les

humains aspirent à actualiser cette caractéristique ontologique et politique de la création humaine. La liberté politique de se mouvoir a existé et existe à de rares moments, à des moments fugaces de rupture, appelée après-coup révolution, démocratie, créations, etc.. Certaines sociétés l'ont saisie, la saisisse comme une fulgurance et comme expérimentation inédite dans de rares révolutions. Elle est alors plus qu'un « phantasme », un rêve, elle est une puissance ontologique individuelle et social-historique actualisée.

1. De la Grèce à la France en exil

Comment lire Castoriadis pour saisir ce qu'il nous montre?

Depuis là, comment lire un auteur pour tenter de dégager son apport, ses découvertes, son souffle, son originalité, sa puissance d'interrogation illimitée, tout en la sachant située dans l'histoire, l'espace d'une vie (1922-1989), et avec le souci de garder un esprit critique non dogmatique, non soumis à des logiques d'appartenance, passionnée par la révolution, ses adversités à vaincre⁵ et ses recommencements toujours ouverts et indéfinis⁶? Lire l'œuvre de CC n'est pas une tâche aisée. Cela pour plusieurs raisons, à la fois institutionnelles et personnelles. Comme pour d'autres auteurs (pensons aux éditions de l'œuvre de Marx, Gramsci, d'Arendt, par exemple, au gré de débats et d'appropriations successives dans des lieux, que l'exigence critique impose de « déconstruire » couches par couches).

J'ai eu l'occasion de suivre deux Séminaires avancés de CC dans le cadre de travaux anthropologiques à l'Université de Lausanne en sa présence, dans un contexte non parisien, ce qui m'a fait saisir le mouvement d'une pensée en acte depuis une autre « périphérie » (je préfère ce mot à celui de province) échappant aux carcans de certains habitus académiques. J'ai été frappée d'emblée par une pensée vivante, dynamique, un esprit aiguisé par l'ironie, un langage qui échappait à la rhétorique dominante en philosophie dans les lieux où je travaillais, ce qui m'avait amenée à vérifier des traductions de certains ses textes de référence (Aristote surtout⁷) à l'occasion de mon mémoire de philosophie, chez un spécialiste de la Grèce ancienne, qui m'avait dit en substance: « ce n'est pas une lecture canonique du grec ancien, mais ça se tient et c'est intéressant ».

En clair, lire un auteur en s'éloignant de l'ambiance, des habitus et des règles dominantes en cours dans un espace donné apportait un regard d'exploration plus libre sur ses travaux accessibles à l'époque. J'ai pu faire le même constat en lisant *Le Capital* de Marx en Amérique latine. Ce n'était pas le même Marx qu'en Europe. Par ailleurs, lire un auteur défini par un engagement politique, une passion philosophique pour « l'interrogation illimitée », une curiosité insatiable, une auto-réflexion, une étroite articulation entre la pratique politique et les travaux académiques en Grèce dans un contexte de guerre, de nazisme, de colonialisme impérial (Angleterre), de dictature, impose le fait que certaines théories, sujets deviennent dominants.

Castoriadis un militant, un professionnel, un philosophe exilé du XXe siècle

CC a été profondément marqué par le court XX^e siècle, les lieux où il a vécu, agi, étudié et où il s'est engagé. Si à partir de là, il fallait caractériser sa vie et son œuvre on pourrait souligner d'emblée que l'axe déterminisme et liberté-autonomie8-création est central dans son désir de liberté, de révolution, de création autonome et de connaissance et son refus de domination politique et intellectuelle. Elle est ancrée dans l'histoire de la Grèce. de la France, de l'Europe (1922-1989), avec une ouverture internationale (au Brésil, aux États-Unis notamment). Violence de l'exil imposé dès la petite-enfance au nom de logiques politiques identitaires dans les reconfigurations d'empires de la grande Europe. Soulignons que CC a connu l'exil très tôt, puisqu'il a été forcé, de quitter Istanbul à six mois, avec ses parents grecs et des milliers de Grecs, fait qu'il ne mentionne pas dans ses travaux si ce n'est en parlant de « Constantinople » pour nommer la ville « d'Istanbul ». Il développe les interrogations sur la révolution et la domination dans le cadre du mouvement communisme grec et international (partis communistes, groupe trotskiste, puis groupe Socialisme ou Barbarie), puis dans l'exil en France, avec la place importante sur la scène politique, intellectuelle du parti communiste avant sa drastique perte d'influence et les débats académiques en France (structuralisme, fonctionnalisme, marxisme, psychanalyse, sciences sociales), politiques, institutionnels complexes (mille marxismes, mille psychanalyses) de la période d'après la deuxième guerre

mondiale, puis les années 1960-1989. CC s'engage très tôt, et s'affronte très jeune, à la guerre, aux contraintes de l'action politique en Grèce à la fois contre la dictature de Metaxas, contre l'occupation nazie et puis anglaise, tout en étudiant la philosophie, le droit, l'économie à l'Université d'Athènes. Il nous manque des éléments d'information précis pour mieux connaître sa manière d'étudier, son rapport au parti communiste et au trotskisme grec, pris dans les débats du stalinisme et son rapport avec le militant ouvrier Stinas⁹.

On peut remarquer que toute sa vie a été marquée par une lutte politique et philosophique d'émancipation révolutionnaire, transformée et déplacée en projet de « création humaine » impliquant le refus du déterminisme qui contient le danger de la soumission à des formes d'autoritarismes à la fois de la pensée et de l'action, qu'elle soit individuelle ou collective. Toute son œuvre et sa vie sont marquées par une distance critique face aux approches « identitaires », essentialistes et aussi dogmatiques, la présence d'une forte énergie vitale positive et une « allergie » à toute forme de conformismes et de soumissions nourrie par son expérience de la domination politique et intellectuelle, depuis un statut d'extériorité minoritaire.

Au niveau de l'organisation politique, sa trajectoire est d'abord influencée par la conception léniniste, trotskiste du parti (avant-garde du prolétariat), puis par l'approche conseilliste (débat avec Pannekoek et influence de Rosa Luxemburg) dont il va approfondir les exigences d'un dépassement de la « barbarie » impérialiste pour construire un projet socialiste, par un retour et une lecture « radicale » du « germe » de la démocratie grecque, présent dans l'ensemble de son œuvre dès 1978¹º, qui est la référence historique ancestrale de la « révolution » reprise au sens de l'élaboration d'un « projet d'autonomie individuelle et sociale ». Pour CC, « les Grecs (d'Athènes entre le VIIIe et le Ve siècle d'or) ont refusé toute limitation (ou clôture) imposée à leur capacité de penser et d'agir, en inventant la pratique illimitée de la philosophie et de la démocratie »¹¹.

Il décrit et lutte à la fois contre l'emprise des sociétés hétéronomes (religieuses, idéologiques), contre une conception autoritaire de la politique et contre le positivisme de Marx tout en menant une analyse critique sur le socialisme bureaucratique en URSS, Trotski, Althusser, puis Freud et l'interprétation de l'œuvre de Freud par Lacan. Le passage de Socialisme ou Barbarie à la psychanalyse et à la philosophie

Lors de sa reconversion professionnelle à la psychanalyse et sa reprise de la recherche philosophique, il participe au débat sur la psychanalyse en compagnie de Piera Castoriadis-Aulagnier. Depuis son arrivée en France, tout en travaillant durant plusieurs années à l'OCDE, tout en menant à bien une formation puis une pratique de psychanalyste, tout en militant au groupe *Socialisme ou Barbarie* (SOB), au début avec des noms d'emprunt dans son travail à SOB, par peur d'expulsion par de Gaulle, il suit les débats économiques de l'OCDE¹², les débats intellectuels de l'institution académique en refusant de se plier à ses normes (thèses, place à l'EHESS grâce à l'appui de l'historien spécialiste de la Grèce ancienne, P. Vidal-Naquet). À un des moments charnières de sa trajectoire, quand il quitte SOB, dont il était le co-fondateur, un des leaders, il reformule son propre projet personnel.

2. « L'IDÉE-MÈRE » DE L'IMAGINATION COMME PUISSANCE CRÉATRICE

À cette étape c'est à partir de l'émergence de son « idée-mère » philosophique, la « découverte de l'imagination radicale » comme puissance humaine, qu'il développera son projet de « création humaine » durant les dix années de ses Séminaires à l'EHESS. Sa critique de la philosophie gréco-occidentale apparaît comme l'ancrage ontologique et anthropologique politique central de cette nouvelle étape dont il va développer l'articulation entre l'imagination radicale, puissance philosophique des individus et l'imaginaire « social-historique » en mettant l'accent sur l'intégration dans la politique par les Athéniens de leur « historicité forte » pour la première fois dans l'histoire humaine¹³. Historicité politique tragique, « germe de la démocratie athénienne, l'axe central dans son projet ancré dans l'Athènes du V^e siècle est pour CC à la base de la possibilité d'autres ruptures historiques en Europe occidentale à partir du XIe siècle et aussi du mouvement dialectique entre sociétés instituées et instituantes. C'est sur la base de ce thème qu'il formule une analyse critique de « l'insignifiance » des années 1980. Si on remarque l'accent sur l'historicité de la politique, et on trouve

les traces dans le fil d'une lecture critique d'Arendt quand il réfléchit à la démocratie, on ne trouve pas chez lui, ni chez Arendt d'ailleurs, de philosophie de l'histoire explicitée (malgré leur rapport différent à Hegel), comme on ne trouve pas non plus chez CC, des traces d'une lecture des thèses de l'histoire de W. Benjamin contrairement à Arendt.

CC a milité très jeune dans le parti communiste grec, puis il est passé au trotskisme avec Stinas, puis à l'ICI en France, pour créer avec Claude Lefort, Edgar Morin et d'autres Socialisme ou Barbarie (SOB). Est-il pour autant suffisant de restreindre le rapport de CC au marxisme – dont il a eu l'expérience en Grèce, puis en France -, à une phrase souvent reprise : « il me fallait choisir entre être marxiste et être révolutionnaire ». Pour caractériser son rapport à Marx, la formule : être à la fois pour et contre Marx dans une interprétation critique de son œuvre à la lumière de ses propres interrogations et son propre projet serait plus adéquat. Cette phrase est trop souvent citée dans les présentations et commentaires de l'œuvre de CC, pour qu'on en arrive à se demander ce que recouvre ce désir « d'exclure » CC des mille marxismes (en Grèce, en France et ailleurs) pour se le réapproprier dans quels contextes et quels débats? Quel est le marxisme que CC rejette? Un travail de lecture serré de ses lectures de Marx serait nécessaire, ce qui dépasse notre propos. Manifestement une partie de la réponse se trouve dans l'IIS où l'accent critique est mis sur le positivisme et le déterminisme de Marx et son accent sur l'histoire? Peut-être serait-il intéressant d'intégrer l'œuvre d'un Grec exilé, aux frontières des débats académiques et de la mouvance communiste, en tout cas dans le débat français, dans les mille marxismes. Qu'apprendrions-nous dans une telle relecture critique? Dans quelle mesure a-t-il été possible pour CC de lire Marx et son époque, ses suites, sans devenir « marxien », défenseur d'un territoire, d'un champ, mais plutôt de se nourrir des questionnements, des positions, difficultés et apories de l'œuvre de Marx pour se déplacer, avancer dans son propre projet, se déplacer? On pourrait lui appliquer le même questionnement pour d'autres auteurs de son époque: est-il possible de lire Arendt, sans devenir « arendtien »? On pourrait ajouter: est-il possible de lire CC, sans devenir « castoriadien »? Comment, dans le travail intellectuel critique, ne pas réduire la richesse, la complexité des labyrinthes, d'un travail de pensée, en « idéologie », en « dogme », en territoires, en « propriété »

académique ou idéologique pour nourrir quels débats? CC, comme de nombreux intellectuels des bords de l'Europe et des militants du « tiers monde » a été marqué par Marx (et l'histoire du communisme et du mouvement ouvrier dans sa trajectoire et des lieux précis), il a vécu de multiples conflits qu'il tente d'élucider. Comme Arendt d'ailleurs, il a établi un rapport conflictuel avec Marx (et d'autres auteurs de la tradition philosophique et psychanalytique) qu'il est facile d'identifier, tout en travaillant à une critique du communisme, du socialisme, du mouvement ouvrier et de la psychanalyse dominée pour un temps en France par Lacan.

De quels marxismes s'agissait-il? Du marxisme institutionnalisé dans le stalinisme, puis dans le Parti communiste français et les groupes trotskistes, en marge dans des institutions entre École normale supérieure et parti communiste (voir son rapport à Althusser). Du Marx positiviste et déterministe on a son travail de la première partie de l'Institution imaginaire de la société édité en 1975, on peut penser qu'il parlait autant au mouvement communiste qu'aux intellectuels « soumis » à une « idéologie » marxiste s'étant appropriée l'œuvre de Marx en l'appauvrissant ou alors à ceux qui étaient simplement « contre » Marx et le communisme? Son rapport au marxisme provient des nécessités de théorisation d'un engagement politique. Il a un rapport aux approches théoriques qui, historiquement guident le mouvement communisme et le mouvement ouvrier dans leur courant central, sans cependant s'y limiter. Dans le contexte d'aujourd'hui, soulignons l'empreinte de ces œuvres, traditions, pratiques dans sa formation. Un fait parmi d'autres montre l'empreinte de l'œuvre de Marx : CC s'est intéressé aux conseils, mais il n'existe pas de traces connues sur un éventuel intérêt pour Bakounine, l'anarchisme et d'autres courants (ex. les communs) et aussi à d'autres sujets (femmes, colonisés) absents de l'œuvre de Marx et présents dans la période historique du mouvement ouvrier qu'il a côtoyé. Rappelons qu'il a été marqué par la référence marxiste du parti communiste grec et puis par ses critiques trotskistes et conseillistes.

Il choisit la révolution en se libérant d'un marxisme institutionnalisé, mais que signifie pour lui son mouvement d'intérêt constant pour la *révolution*, question reformulée en terme de « création humaine » (le mot change, le souci reste constant) par un retour aux Grecs et faisant l'inventaire de ce qu'il appelle des « domaines de l'homme ». On peut postuler que ce

mouvement est un mouvement de reprise du mouvement de la puissance de la liberté radicale dans l'action et la pratique de la pensée pas dans le sens du but (pas au sens d'Arendt, « le sens de la politique est la liberté »), mais de la dynamique, dans le sens d'une appropriation de la possibilité de « l'interrogation illimitée » en centrant sa vie politique, philosophique sur l'action de liberté radicale « autonome » du genre humain qui peut décider consciemment de son autolimitation. En ce sens, il ne cherche pas une nouvelle « faculté » mais une « puissance » ontologique et politique en mouvement dans sa recherche philosophique, qu'il repère dans « l'imagination radicale » en accordant une place centrale à la question de l'histoire du « social-historique ».

Si on devait caractériser en quelques mots, le projet du penseur dans sa dynamique historique, citons un spécialiste de son œuvre qui dans une phrase synthétique permet de le situer: « Le projet de compréhension du monde (théorie) ne peut se comprendre en définitive qu'en rapport avec le projet de transformation du monde (praxis) qui se traduit par la création de déterminations nouvelles »¹⁴.

Ce qui caractérise son projet philosophique et politique est qu'il est marqué par son expérience politique et d'exil (en Grèce avant 1945 puis en France avec SOB), son ancrage dans une « rupture » dans l'histoire grecque ancienne (VIIe-Ve siècle avant J.-C.), son observation des sociétés contemporaines depuis l'Europe, le fait qu'il pense ensemble la philosophie et la politique, autour d'un double axe de travail: « L'invention conjointe de la philosophie entendue comme interrogation critique illimitée – et de la démocratie - entendue comme projet d'autonomie sociale en Grèce durant la période qui va d'Homère à la fin du Ve siècle av. JC »15. « Ce qui s'est passé avec les Grecs, c'est que pour la première fois est posée la question du sens, et du sens du sens - et, en même temps, la réponse "transcendantale", subjectiviste, i.e., que la source du sens c'est l'homme »16. Ou encore: « la pratique pour eux, c'est la politique, et c'est de la contestation politique que naît la philosophie »17. Sans le nommer, le débat sur la Grèce a lieu avec Heidegger (et son retour aux présocratiques) et avec la tradition gréco-occidentale (réinterprétée par Heidegger, ce qui pourrait expliquer que CC ne parle pas de Spinoza).

Pour situer l'originalité de son apport en définissant les liens entre action, pensée politique, pensée philosophique et création, il explore l'imagination radicale, individuelle et l'imaginaire « social-historique » *instituée* et *instituante*, fondée sur le mouvement du désir comme puissance qui est premier pour CC – il prend ainsi en charge le vide de fondement qui est chaos –. Il convient de partir de ce qu'il appelle *l'ontologie philosophique du chaos, de « l'a*bîme », du « sans-fonds », qui est *une ontologie basée sur le désordre, sur la relation ontologique d'altérité* qui, pour lui, est un choix et une critique de l'ontologie traditionnelle (être-essence). L'Être est *chaos, relation d'altérité*. Il s'inscrit ainsi dans l'héritage, la philosophie, le théâtre (Sophocle surtout) de la Grèce ancienne du Ve siècle avant J.-C.. À ce niveau, on peut aussi le situer dans la lignée d'un Spinoza par exemple, tout en s'étonnant d'emblée qu'il ne le cite pas dans son œuvre accessible.

Si l'être social-historique est création, émergence continuelle de nouvelles figures et significations du monde – bonne ou mauvaise, là n'est pas sa question centrale – la pensée ne peut être simplement tautologique, elle doit se donner les moyens d'élucider de manière constamment renouvelée, le rapport de l'être à son écart présent chez les individus, dans les sociétés et l'histoire.

Une telle ontologie politique, une ontologie-action de création implique une approche en terme de « totalité ouverte »¹⁸, antidéterministe, créatrice de l'histoire, de la politique, de la psyché humaine. Le projet d'autonomie politique pris entre hétéronomie (aliénation) et autonomie est création individuelle et social-historique ouverte. Il ne peut donc être enfermé dans une ontologie déterministe de l'être (de la fin de l'histoire, de l'État, du parti, des institutions, de la raison instituée comme essence) qui empêche la prise en compte de l'histoire. Sur cette base, il va effectuer une analyse critique de deux types de rationalités en opposition: la rationalité instrumentale et la rationalité créatrice de l'émancipation après avoir lutté pour la révolution en Grèce¹⁹. À la base, il avance des « idées-mère » (imagination radicale, création...), et pour lui les concepts théoriques visent à décrire non une essence, mais un « projet d'une autre société possible »²⁰ et ne peuvent se satisfaire de l'usage de « concepts polémiques ».

Le choix, l'enjeu pour chaque humain et chaque société est d'assumer sa place dans son historicité durant son temps de vie. La condition tragique de mortel, c'est assumer l'historicité (naissance-mort) et la politique comme création à partir du chaos (vivre ensemble). Il n'y a pas d'origine extra-sociale de la loi (ni transcendance, ni Dieux, ni maîtres, ni patrons, ni pères). Plus loin, nous verrons la signification d'une telle approche pour ce qu'il en est la démocratie comme « germe » inventée à Athènes au V^e siècle avant J.-C.. Et pour la praxis « practico-poiétique » (pratique d'auto-création) pour CC.

L'imagination radicale: une puissance créatrice

La découverte de l'imagination comme puissance créatrice première est une « idée-mère », un arkhé du mouvement de puissance créatrice dans son œuvre qu'il découvre chez Fichte²¹ et découvert/recouvert chez d'autres philosophes de la tradition de la philosophie. C'est une puissance d'être envisagée comme mouvement du devenir. Pouvons-nous imaginer, voir le monde autrement qu'il nous est présenté? En quoi la découverte de l'imagination n'est pas seulement le fait de l'individu mais aussi de la société? En quoi poser la question à partir de l'ontologie politique engage à la fois la liberté, l'autonomie et la création humaine et aussi une anthropologie, une politique de la démocratie? Bien que la question de l'imagination soit présente dès sa jeunesse, l'apport de CC avec L'institution imaginaire de la société (1975)²² et La découverte de l'imagination²³ (1978) est fondamentale pour engager une « élucidation critique », un projet d'autonomie, la réflexion et nous réapproprier le désir, la puissance d'imaginer et de penser, de nous insurger. Ce court texte est dense, lumineux, audacieux, où CC prend le « risque d'unilatéralité » en posant sa thèse fondamentale qu'il présente, sans procéder à un inventaire systématique des recherches de l'état de la question, à part quelques exceptions. Il parcourt à grandes enjambées l'histoire de la philosophie à sa manière, en faisant ses choix (Grèce et philosophie allemande) pour poser les bases de la création humaine, en ciblant les freins, les blocages qu'il rencontre dans l'histoire de la philosophie et de la société. Comment se fait-il que les hommes qui ont toujours été dominés dans des sociétés hétéronomes sans histoire ont imaginé qu'ils pouvaient être libres, trouver des voies praticables dans la paroi, créer eux-mêmes des lois et les défaire?

La question et la portée de la reconnaissance de la puissance de l'imagination sont à la fois redoutables et infinies dans la déchirure tempétueuse dans l'histoire de la pensée qu'elle ouvre dans ce que CC appelle la « pensée héritée », la tradition philosophique et politique « gréco-occidentale », qui est sa référence. Nous avons des indices depuis son intérêt particulier pour la Grèce ancienne (VIII°-V° siècle av. J.-C.), sa critique de la lecture de philosophes grecs par Heidegger²4 et de la centralité de l'imagination radicale apparue en exil, dans son expérience de SOB, puis dans ses textes sur la psychanalyse et sa critique de Freud²5, l'anthropologie, la philosophie, la création humaine. L'indice le plus important en ce qui concerne la philosophie, est, ce que l'on peut considérer comme son texte fondateur La découverte de l'imagination où il parcourt, à sa manière, la tradition philosophique pour refonder l'ontologie et l'anthropologie politique. Il est paru en 1978 dans Libre puis dans la partie Logos du livre Domaines de l'homme en 1986²6.

Trois ans après avoir publié, *L'Institution imaginaire de la société* en 1975, tout en publiant son texte sur la découverte de l'imagination dans la tradition philosophique, il annonce un ouvrage en préparation, *L'élément imaginaire*, dont il annonce qu'il commencera par un premier volume, volume « historique », comportant une première partie consacrée à la découverte de l'imagination par Aristote dans le traité *De l'âme (Peri psu-chès)*²⁷. Et pourtant... cet ouvrage, ces volumes annoncés n'ont pas été publiés de son vivant; cependant des textes philosophiques existent à ce sujet dont des inédits de 1945-1967 ont été publiés en 2009 après sa mort²⁸.

C'est dans ce contexte qu'il annonce une découverte fondamentale et un texte à venir sur *L'élément imaginaire* qui n'a jamais vu le jour sous le titre annoncé dans son œuvre²⁹. Un tel fait tient à l'enjeu de sa « découverte » et tiendrait-il peut-être aussi au statut même de l'imagination radicale et du mouvement constant de découverte et d'occultation, d'oubli où il serait luimême pris comme tout humain? La conséquence serait alors que la tâche de toute démarche philosophique et politique, prise dans le mouvement découverte/occultation/oubli, serait mise au défi d'affronter, d'expérimenter, de pratiquer le mouvement de « rupture » à son tour, en commençant à chaque fois ainsi quelque chose de neuf avec les outils dont il dispose, comme dirait Hannah Arendt relisant Tocqueville, et en étant situé dans

l'histoire, à une époque historique donnée, où sont ancrées la philosophie, ses apories, ses difficultés, ses ruptures.

L'imagination est un vieux philosophème de la tradition philosophique. L'imagination envisagée dans sa radicalité est un spectre philosophique de rupture. La psychanalyse n'épuise pas les sources possibles. CC en découvre la radicalité, un pied dans la psychanalyse, un pied dans la philosophie, mais... elle semblerait lui échapper et il la poursuit en cherchant à dégager sa puissance recouverte dans la tradition philosophique³⁰? Chez lui, chez les humains s'intéressant à l'imagination radicale, tout résisterait à la capturer pour repenser radicalement la « Raison » (le mot est inspiré par l'École de Francfort), la puissance de la pensée créatrice qui fait que nous pouvons imaginer le réel, l'histoire autrement que celle qui est devant nos yeux ou même devant nos sens. Qu'est-ce qui bouche l'horizon, la créativité de la pensée, de la conscience intime et sociale, qui anesthésie nos quatre autres sens et même le sixième sens dont parle Spinoza?

CC a-t-il lui-même installé le recouvrement et l'oubli de l'imagination radicale en affrontant la redoutable difficulté de pouvoir reconnaître L'élément imaginaire, au point de n'avoir pas pu publier le livre programmé? Ironie du sort. Souterraine, rétive à toute captation, si ce n'est par rupture fulgurante, l'imagination court pourtant tout au long de ses travaux dès les années 1960 et depuis son livre de 1975³¹, à ses Séminaires à l'École des Hautes Études sur la création humaine. Elle habite tout d'abord son engagement politique en Grèce et en exil, sa pensée, son travail de refondation philosophique et politique. Tous ses textes depuis avant même SOB et après dans La création humaine sont habités, traversés par la question philosophique qui déplace radicalement la fameuse équation de Heidegger, Être et Pensée, en l'ancrant dans une ontologie politique du chaos, de la relation et de l'indéterminé.

C'est de là que nous partons pour réfléchir au rapport exil/desexil et pour penser les rapports entre philosophie et politique. Je choisis de partir de là, car lorsque j'ai lu le texte de 1978 publié dans *Libre*, – rencontre fortuite, et véritable événement personnel –, dont j'ai eu l'occasion et la chance de parler avec lui à plusieurs reprises. J'ai eu conscience d'avoir entre les mains un texte philosophique fondateur qui a déclenché mon propre engagement personnel dans une démarche philosophique liée à la politique³²

et a transformé radicalement mon rapport à la tradition et à la pratique philosophique.

La découverte de l'imagination radicale

« Ce que nous appelons l'imaginaire dernier ou radical c'est la capacité de faire surgir comme image quelque chose qui n'est pas né et qui n'a pas été... »³³

L'activité de penser dans l'agir est pour CC ancrée dans « l'imaginaire dernier ou radical », dans sa « découverte de l'imagination radicale » qui n'est ni une simple faculté au sens de Kant, ou alors une « nouvelle catégorie de la pensée sociale » (Fressard, 2006, 127), mais une puissance d'invention, de rêve, de création ex-nihilo. L'imagination ne se limite donc pas à une activité de mise en ordre, de distinction, d'analyse, de composition, de calcul s'inscrivant dans la logique et la philosophie héritées (il appelle cette « faculté » l'imagination « seconde »). Elle n'est pas non plus une pensée instrumentale, ou utilitariste du marché. Pour lui, les individus, la société, grâce à la puissance d'être de « l'imagination radicale » et de l'imaginaire social-historique, peuvent tendre vers un mode d'autocréation explicite et renouvelée. On peut se demander si CC passionnément intéressé par l'imagination, n'était pas dérangé par l'ambiguïté contenue dans le terme (Einbildungskraft et Phantasieren) pour désigner l'imagination (énergie productrice ancrée dans la nature, l'âme du monde et lumière de la conscience), avec le poids d'une telle ambiguïté dans l'histoire de la pensée allemande³⁴. CC va en explorer des soubassements pour commencer, dans la philosophie grecque (Aristote, Platon), avant d'explorer la philosophie allemande (Feuerbach, Fichte, Kant, Hegel, Heidegger), puis d'analyser Freud sous le même angle d'attaque critique.

Commençons par rappeler la thèse philosophique vertigineuse de CC – au sens qu'il nous place face au chaos – sur l'imagination radicale contenant le rapport déterminisme/indétermination/détermination, ou si l'on veut sur la place de la liberté, de la création ex-nihilo, immanente, de la « révolution » dans la condition humaine, mais qui a été occultée. Dans cette occultation « social-historique », la tradition philosophique « dans

son courant central », la philosophie dominante, a pour CC, la lourde responsabilité de l'instauration d'une Raison qui réduit l'Autre de la Raison à du non pensable (infra ou supra pensable), qui échappe ainsi aux humains:

« Il est éclairant de penser, en dépit du risque d'unilatéralité, l'histoire de la philosophie dans son courant central comme l'élaboration de la Raison, homologue à la position de l'être comme être déterminé soit déterminité (peras, Bestimmheit). Le risque en question, réduit lorsqu'on en est conscient, est du reste en lui-même faible. Car ce qui ne relève pas de la Raison et de l'Être déterminé a toujours été assigné, dans ce courant central, à l'infra-pensable ou au supra-pensable, à l'indétermination comme simple privation, déficit de détermination, c'est-à-dire d'être, ou à une origine absolument transcendante et inaccessible de toute détermination. Cette position a, de tout temps, entraîné le recouvrement de l'altérité et de sa source, de la rupture positive des déterminations déjà données, de la création comme non pas simplement indéterminée, mais déterminante, soit position de nouvelles déterminations. Autrement dit, elle a de tout temps entraîné l'occultation de l'imaginaire radical et, corrélativement, celle du temps comme temps de création et non de répétition » (409-410).

Dans le cadre de cet essai sur le *desexil*, dont la « détermination », selon le mot de CC est en fait la question de la liberté, de l'autonomie et de la création comme potentialité et possibilité réelle, matérielle inscrite dans l'historicité tragique. Je ne peux m'attarder à une analyse approfondie sur ce texte intense, mais je tiens à marquer le mouvement central de ces 46 pages.

Les enjeux sont multiples. Un double enjeu pour son époque (les années 60-68) et notre actualité est de nous émanciper du déterminisme « catastrophiste » du « destin » (induisant l'impuissance, la passivité, l'installation dans une philosophie essentialiste, a-relationnelle) et aussi du dualisme clôturé dans des discours circulaires, sur la *désobéissance-obéissance*, la servitude volontaire, pour aborder de front (en ne nous cachant pas derrière la fameuse complexité) la *puissance humaine de la liberté*, de la création, à la fois les recouvrements et aussi des fulgurances historiques brèves de déplacement radical comme une question d'ontologie politique du chaos relationnelle, de création et les atteintes dont elle est l'objet dans l'histoire et dans la tradition philosophique.

Pour le dire en d'autres termes, l'altérité de l'Être, implique de saisir ce qui altère l'Être, ce qui change, ce qui est mouvement de liberté, d'autonomie, de création même infime, souvent invisible, dans le monde. Une telle puissance d'imaginer, basée sur le désir, est toujours possible. Elle n'est pas réductible à une posture éthique ou morale. La puissance est de l'ordre de l'ontologie et de l'anthropologie philosophique et politique. Même dans les situations de violence les plus « extrêmes », cette puissance ontologique relationnelle existe, nous l'apprennent ceux qui ont survécu à la torture³⁵.

Venons-en au mouvement du texte de CC lecteur de la tradition philosophique qui est la sienne, tout particulièrement celle de la Grèce ancienne. Quelle est la question qu'il formule, son enjeu ontologique social-historique et le parcours de la tradition qu'il fait? Ce qui est occulté pour lui de manière « totale » et « patente » est la « dimension social-historique de l'imaginaire radical, soit l'imaginaire social ou la société instituante » (410). La motivation d'occultation est claire: pour l'institution hétéronome de la société, il s'agit « d'exclure l'idée qu'elle pourrait être auto-institution, œuvre de la société comme instituante ». Il précise: dans les temps modernes, une telle auto-institution sera dès lors « l'application aux affaires humaines de la Raison enfin comprise ».

Mais, écrit-il, « la philosophie ne pouvait pas ne pas rencontrer l'autre dimension de l'imaginaire radical, sa dimension psychique, imagination radicale du sujet ». Elle a donc réduit le rôle de l'imaginaire radical à un « rôle second, tantôt perturbant et négatif, tantôt auxiliaire et instrumental » pour traiter les questions du vrai/faux, du beau/laid, du bien/mal comme étant déjà déterminés. Il fallait assurer la théorie existante, déterminée. « L'imagination est pourtant, quant à l'essentiel, rebelle à la déterminité » (410). Alors on la scotomise, on la réduit à la psychologie, à être une compensation des besoins insatisfaits, alors que l'imagination n'est pas compensation mais condition du désir, comme le savait déjà Aristote: « il n'est pas de désirant sans imagination », De l'âme, 433b 29 ». Kant qui reconnaît le rôle créateur de l'imagination, selon CC, mesure le statut de l'œuvre d'art (dans la Critique de la faculté de juger) « comme un reflet, un dérivé de son statut de valeur » (411). Un tel « recouvrement sera pourtant rompu à deux reprises dans l'histoire de la philosophie », rupture difficile, antinomique, créatrice d'apories insolubles » (411). Et cela pour la raison

suivante: « Ce qui est découvert, l'imagination, ne se laisse pas tenir et contenir, ni mettre en place et à sa place dans une relation claire, univoque et assignable avec la sensibilité et la pensée. Et chaque fois, la rupture sera immédiatement suivie d'un oubli étrange et total » (411).

Faisons un pas de plus dans la présentation de CC qui explique les ruptures d'Aristote et de Fichte, Kant, Heidegger aussitôt recouvertes. Qu'en est-il tout d'abord d'Aristote? Pour CC, dans la tradition philosophique (gréco-occidentale, ce qu'il ne précise pas), Aristote est le premier à découvrir deux imaginations: il découvre tout d'abord, ce que CC nomme « l'imagination seconde » (De l'âme, III, 3) qui est l'interprétation devenue conventionnelle de l'imagination en vigueur aujourd'hui. Puis il découvre une autre imagination, « l'imagination première ». Ce que l'on peut déjà entrevoir dans le Livre III du traité de l'âme. CC repère une anomalie dans la logique du traité qu'il explore. « Elle n'est pas explicitée, ni thématisée comme telle; elle rompt l'ordonnance logique du traité, et, chose infiniment plus importante, fait éclater virtuellement l'ontologie aristotélicienne - autant dire l'ontologie tout court » (412). Ni les commentaires, ni les interprétations, ni l'histoire de la philosophie ne le remarquent. Pire. « ils utiliseront la découverte de l'imagination seconde pour recouvrir la découverte de l'imagination première » (412). Dans son texte, CC ne développe pas en détail son intuition. Il passe à Kant et Fichte, sans s'arrêter à Spinoza en chemin.

Pour lui, c'est Fichte et Kant qui reprennent la question d'Aristote recouverte en la renouvelant, en l'amplifiant, sans toutefois pouvoir lui reconnaître sa puissance. Hegel reprendra le mouvement engagé par ces deux
philosophes. Il écrit dans Foi et Savoir, l'imagination n'est pas un moyen
terme, mais « ce qui est premier et originaire ». Cela restera inédit et inconnu. Pas de trace dans la Phénoménologie de l'esprit de l'imagination
radicale. Plus tard, Hegel déplacera l'accent de l'imagination sur la mémoire à laquelle il va transférer les œuvres « objectives » de l'imagination
et reprochera aux Anciens d'avoir rabaissé la mémoire au rang de l'imagination (Encyclopédie, & 462, Zusatz) et ce qu'il appellera encore, dans la
Propédeutique et l'Encyclopédie, « imagination active » et « imagination
créatrice » où il n'intègre pas la « recomposition sélective des données
empiriques guidée par l'Idée ». Il va donc dans le sens de l'imagination

seconde chez Aristote: relégation de l'imagination à la « psychologie », fixation de sa place entre la sensation et l'intellection » (412), précise CC. Hegel oblitère le fameux chapitre 9 du Livre III du traité *De l'âme*. L'activité de l'imagination est réduite à un rôle « reproductif » et « recombinatoire » (il reprend le fameux exemple de Kant du cheval transformé en centaure). Dans son œuvre, l'imagination a un « statut déficient, illusoire, trompeur ou suspect ».

Avant de présenter en résumé ce que CC observe chez Aristote sur l'imagination (415-444), notons une précision qu'il apporte au début de son texte. Deux ombres de poids de la philosophie allemande sont à l'arrière-plan: c'est Heidegger et Kant (Problème de la métaphysique, 1929) qui restaure la question de l'imagination comme question philosophique. Heidegger, « reproduit à son tour et à lui tout seul, spectacle impressionnant, la succession des mouvements de découverte et de recouvrement qui ont marqué l'histoire de la question de l'imagination » (413). Mais pour CC, chez ces deux auteurs, la redécouverte est à la fois « partielle et biaisée ». Heidegger imputait à Kant, un recul devant « « l'abîme sans fond » ouvert par la découverte de l'imagination transcendantale, mais il recule lui aussi, à son tour, après le livre sur Kant. Nouvel oubli, recouvrement, effacement de la question de l'imagination. Plus de traces de l'imagination chez Heidegger dans sa pensée de l'être. La question persiste dans Le Visible et l'Invisible chez Merleau-Ponty mais celui-ci reste prisonnier du « schème de la perception » de Kant, écrit CC. Voyons de plus près ce qu'il en est d'Aristote. Retenons ici le mouvement d'un choix de références de l'histoire de la philosophie et les implications philosophiques qu'il en retire dans ce texte de 1978.

Aristote: « Jamais l'âme ne pense sans phantasme »

CC met en exergue ce schème qui est central pour lui. Aristote est le premier interlocuteur philosophe avec qui CC commence à développer son intuition du rôle central de l'imagination et sa thèse. Il fait un premier constat. « Dès le départ, la question de l'imagination est marquée par les embarras, les apories, les impossibilités qui l'accompagnent toujours » (415). Elle est située ni dans l'intelligible, ni dans le sensible, elle est l'âme du « sensible

sans matière.... elle est une abstraction du sensible, abstraction dans le sensible fournissant l'intelligible, ni dans le sensible » (345-346), En bon psychanalyste dans la lecture des textes philosophiques, il relève un premier signe qui le conduit au déplacement : « ce n'est pas là où Aristote se propose explicitement d'en parler et en parle où Aristote se propose explicitement d'en parler et en parle ex professo (De l'âme, III, 3), mais ailleurs, fragmentairement et incidemment, qu'il dit l'essentiel de ce qui a à en dire (De l'âme, 7 et 8). Dans les chapitres 7 et 8, puis 9 à 11 du Livre III, Aristote découvre « sans la nommer et sans la thématiser » non pas l'imagination seconde, mais l'imagination première. « L'affirmation que l'âme ne pense jamais sans phantasme pulvérise les déterminations conventionnelles de l'imagination (celle de III, 3) et rend insignifiant l'horizon où elles avaient été posées » (431). L'objet de pensée qui en découle est que « Ce n'est pas la pierre qui est dans l'âme, mais la forme » (431); « les phantasmes sont comme des sensations, mais sans matière »; « il est nécessaire chaque fois que l'on pense de contempler en même temps quelques phantasmes »; Ici le phantasme, image in absentia de l'objet sensible, fonctionne comme substitut ou représentant de celui-ci... l'objet pensé par sa représentation (Vorstellung), qui est comme la sensation, mais sans l'acte de la présence effective de l'objet » (431).

Aristote cherche à savoir ce qu'est l'imagination. ... « Le connaissant et le sensible... ce n'est pas la pierre qui est dans l'âme, mais la forme, de sorte que l'âme est comme la main, car la main est un instrument d'instruments, et la pensée forme des formes et la sensation forme des sensibles » (431). Il y a des abstractions et des affections. On est affecté, mais comment cela se passe? On doit sentir pour penser, apprendre, comprendre, juger.... Et lorsqu'on pense (theôrei), il est en même temps (hama) nécessaire de contempler (theôrein) quelque phantasme; car les phantasmes sont des sensations, mais sans matière... L'imagination est autre que l'affirmation et la négation, c'est une complexion de noèmes différents du vrai et de l'erreur. Qu'est-ce qui va différencier les premiers noèmes des phantasmes?... Ce ne sont pas des phantasmes, mais la pensée ne fonctionne pas non plus sans phantasmes (431a 14-432a 14). Il souligne qu'il y a là une invasion de l'intraitable de l'aporon – essence de la philosophie. Les apories de l'ima-

gination, écrit-il, « sont toutes indiquées, implicitement ou explicitement » dans le texte d'Aristote.

Retenons la citation que CC développe à la base du schème d'Aristote qu'il repère: (III, 7) « Et pour l'âme pensante les phantasmes sont comme des sensations (...). C'est pourquoi jamais l'âme ne parle sans phantasmes ».

Retenons aussi la citation suivante: (III, 8) « Et maintenant récapitulant ce que nous avons dit de l'âme, disons à nouveau que l'âme est d'une certaine façon (pôs) tous les êtres; car les êtres sont ou bien sensibles ou bien intelligibles, et la connaissance (epistèta) est la sensation des sensibles; comment cela est, il faut le chercher » (415).

CC présente les passages « les plus lourds » du traité De l'âme d'Aristote en reprenant une série de citations pour montrer le cheminement d'Aristote jusqu'à une aporie qu'il ne parvient pas, selon lui, à sortir. Je ne reprends pas la succession analytique suivie par lui mais les titres: Vacillation du sensible et de l'intelligible (417-41936; Ordonnance du traité De l'âme et rupture du Livre III (419-423)³⁷; La doctrine de l'imagination seconde (423-426); Les difficultés de la doctrine conventionnelle (427-430); L'imagination première (430-431); La présentation de l'objet de pensée (431); La présentation des abstraits. Séparation et composition (431-434); Le Schématisme aristotélicien (434-441), « le phantasme est donc la condition de la pensée, en tant qu'elle seule peut présenter la pensée de l'objet, comme sensible sans matière » (434); (il aborde le schème d'Aristote sous l'angle du temps); Phantasme et noème (441-446): il souligne que le schématisme d'Aristote n'est pas le schématisme de Kant, « le phantasme n'est pas simplement médiation entre les catégories et les données empiriques. Il est support de toute pensée, y compris de la pensée des abstraits, des relatifs, des intelligibles, des formes indivisibles (pour lui, ce constat est la limite de l'horizon du texte d'Aristote; elle est pour lui le point de départ de son enquête sur l'imagination radicale, note e, 441); c'est là pour CC que se trouve l'aporie de Aristote, le nous n'est pas toujours vrai ou faux, il est à être, devenir, indéterminé « il est saisi pensante et non intellection discursive » (444)... On contemple toujours nécessairement quelque phantasme lorsqu'on pense. La question de la nature des termes extrêmes, des termes qui précèdent toute discursivité, toute complexion de noèmes, surgit

alors inéluctablement de nouveau, et dans un horizon autre »... ce ne sont pas des discours, ce sont des phantasmes de l'Un, qui échappent au figurable/imaginable/représentable, ce qui comme disait Platon que CC cite, est « au-delà », « là-bas » et Aristote dit : ce qui est « dedans » dans l'âme moyennant un phantasme, avec un phantasme ou comme un phantasme. L'un est-il phantasme? Peut-être répond-il, mais alors que faire de ce que dit Aristote quand il dit que l'un et l'être c'est le même » (446)? Duplication et vacillation du vrai (446-452).

En résumé, ce qui est essentiel dans la lecture d'Aristote par CC au sujet du statut de deux types d'imagination (première et seconde pour lui), dont il admet qu'elle ne fait pas partie des canons interprétatifs de la tradition est la puissance de l'imagination radicale qui a la caractéristique ontologique d'être une puissance fondatrice, originaire. Elle bouscule toute l'ontologie d'Aristote, puissance imaginative que celui-ci entrevoit vers la fin de sa vie mais qu'il recouvre tout en ne mettant pas en cause son ordre métaphysique et ontologique.

C'est une puissance émergeante, première de l'imagination radicale, qui existe avant toute réflexion, qui est un schème de base primordial, une figure, dont une part reste obscure, inanalysable et qui s'altère continuellement, dans une reconfiguration qui échappe à la raison des concepts, à l'ontologie traditionnelle. Aristote la découvre puis recouvre sa puissance créatrice ou alors la réduit à être un pont entre la perception et les concepts. Platon et Kant confinent sa puissance créatrice à l'art, au génie. Pour lui, l'impossibilité pour la philosophie de prendre en compte l'imagination radicale vient du fait qu'elle en reste à décrire l'imagination que sous la forme d'une faculté du sujet dans la construction déterminée de la raison. Ce qui lui échappe ainsi est la créativité individuelle et sociale, instituée/instituante de la société par l'imagination.

Le scandale étouffé

Dans les pages finales du texte (452-454), il résume la découverte de l'imagination radicale et son recouvrement par Aristote et formule une raison fondamentale de ce recouvrement qui tient à la philosophie.

Selon lui, Aristote a été conduit par sa démarche dans le traité De l'âme. à découvrir « une autre imagination, située à une couche beaucoup plus profonde que celle dont il avait déjà parlé »; « Aristote reconnaissait un élément qui ne se laisse saisir ni dans l'espace défini par le sensible et l'intelligible, ni, ce qui est beaucoup plus important, dans celui du vrai et du faux, et, derrière eux, par l'être et le non être ». Pour lui, écrit-il, ce n'était pas une monstruosité, une pathologie, une scorie, un accident, une forme déficitaire, mais une activité de « l'âme pensante »... « le phantasma – n'a ni lieu dans les régions de l'être telles qu'elles paraissent établies par ailleurs »(452). Après Aristote, elle n'a pas été redécouverte jusqu'à Kant. Il précise que la découverte a été limitée. « Rien de plus dépourvu d'imagination que l'imagination transcendantale de Kant ». Aristote, pas plus que Kant, ne pouvait reconnaître « dans l'imagination une source de création » (453). Cette limitation n'empêche pas Aristote « de faire éclater, aussi bien la théorie des déterminations de l'être que celles des déterminations des savoirs - et cela, non pas au profit d'une instance transcendante, mais d'une puissance de l'âme, puissance indéterminée et indéterminable en même temps que déterminante ... Il nous laisse voir plus loin ». Les philosophes de la tradition « s'acharneront répétitivement à étouffer le scandale de l'imagination ».

Pour lui, impossible de dépasser cette position quand l'imagination et l'imaginaire sont pensés « par rapport au sujet dans un horizon psychologique ou égologique », car on aboutirait qu'à « la dislocation universelle. Si l'imagination transcendantale se mettait à imaginer quoi que ce soit, le monde s'effondrerait aussitôt» (453). Il déplace radicalement l'approche de l'imagination par le sujet vers la société instituée/instituante.

« Une pleine reconnaissance de l'imagination radicale n'est possible que si elle va de pair avec la découverte de l'autre dimension de l'imaginaire radical, l'imaginaire social-historique, la société instituante comme source de création ontologique qui se déploie comme histoire » (453). La tâche reste entière pour la philosophie quand elle se soucie de connaissance et de politique.

Il n'approfondit pas cette difficulté constitutive de la philosophie en rapport à la politique qu'Arendt avait aussi repéré par d'autres voix en réfléchissant au mal, « qui s'est avéré plus radical que prévu »³⁸. En clair,

Pour Arendt, la philosophie n'a jamais envisagé que *les* hommes, la *pluralité* était à la base de *la liberté*. Mais Arendt n'abordera jamais dans son travail à la fois sur la politique et sur la pensée, à part quand elle réfléchit sur la compréhension, la question de l'imagination. Dans ses travaux sur Kant, elle en restera à l'imagination seconde (schèmes entre la perception et l'intellect) qui est une « imagination élargie » et elle se centrera sur la *Troisième critique* de Kant, qu'elle considère comme étant la *Critique* politique pour élaborer des travaux sur le jugement.

CC quant à lui prend acte de cette difficulté se restreignant à la pensée individuelle sur laquelle se base la tradition philosophique et oriente sa recherche sur l'analyse du « social-historique » dans l'Institution imaginaire de la société et dans de nombreux autres textes. Il dégage alors l'imagination social-historique instituée et instituante et oriente ses recherches à l'EHESS sur la création en ce sens.

CC ne cite pas Spinoza dans ses lectures de la tradition philosophique sur l'imaginaire radical. D'autres travaux sur Spinoza rejoignent son intuition et ses développements sur l'imagination sous divers aspects. Balibar, cherchant à articuler l'individuel et le collectif, prend d'autres voies en suivant Marx puis en dégageant le « transindividuel » chez « Spinoza politique »³⁹.

L'imagination radicale, la création imaginaire du social-historique institué et instituant

Être ancré dans une ontologie politique du *chaos*, articuler l'imagination radicale de l'individu singulier et l'imaginaire⁴⁰ social-historique institué (répétition) et instituant (création) suppose la prise en compte de l'histoire, d'une histoire à la fois déterminée et indéterminée. CC s'explique déjà en 1965⁴¹, sur les origines de l'imaginaire social, comme activité d'autonomisation dans l'institution à l'origine de la création et de la structuration nouvelle possible de la société. La philosophie se définit pour lui par la « prise en charge de la totalité du pensable » et la politique comme « la prise en charge de la totalité du social »⁴².

Dans L'institution imaginaire de la société CC, explicite ce passage de la philosophie (ontologie) à la politique (révolutionnaire), de l'indivi-

du singulier, base de la tradition philosophique, à l'histoire en posant des nouvelles bases théoriques pour renouveler la tradition « révolutionnaire », appelée à articuler le « faire humain » au « penser politique ». Il présente son projet de manière condensée au dos de son livre. Son énoncé, tout en permettant mieux de saisir son article *La Découverte de l'imagination* qui est une critique limpide de la tradition philosophique gréco-occidentale, impuissante à articuler philosophie et politique: « De Platon⁴³ à Marx, la pensée politique s'est présentée comme application d'une théorie de l'essence de la société et de l'histoire. Fondée sur une ontologie identitaire pour laquelle être a toujours signifié être déterminé, elle a occulté l'être propre du social-historique comme imaginaire radical » (Quatrième de couverture de L'institution imaginaire de la société publié en 1975).

Dans la première partie de son livre (« Marxisme⁴⁴ et théorie révolutionnaire ») il publie ses propres textes du groupe *SOB* (1964-1965) en posant la thèse que Marx est resté prisonnier de cette ontologie au risque d'étouffer « les germes nouveaux que contenait sa pensée ». Or, « le projet révolutionnaire excède toute « fondation rationnelle »: une nouvelle institution de la société implique un dépassement de la « raison instituée ». L'enjeu du déplacement, pour lui est de « voir l'histoire comme création, la société instituante ou l'imaginaire social à l'œuvre dans la société instituée, le social-historique comme mode d'être inconnu de la pensée héritée ».

Dans la deuxième partie de son livre (« L'imaginaire social et l'institution ») il dégage « une *genèse ontologique* dans le social-historique, une création continuée, une auto-altération qui se fait être comme institution du monde, des individus, des choses étayée sur la nature) comporte une double dimension: identitaire et essentiellement création d'un magma de significations imaginaires sociales. La société ne se connaît pas comme auto-institution et les rationalisations par la pensée héritée ne sont que des manifestations ».

Le pari pour lui est que « le projet révolutionnaire, projet d'une auto-institution explicite de la société, ne dépend que du *faire social* des hommes, dont le penser politique – penser la société *comme se faisant* – est une composante essentielle ». Pour lui, comme pour Marx, Arendt, par exemple, qui utilisent d'autres mots pour parler de la difficulté du rapport théo-

rie-pratique dans le travail philosophique ou pensée et action le « faire » est intrinsèquement lié à « l'élucidation »⁴⁵.

N'écartons pas ses travaux à partir des *habitus* académiques en passant à côté d'une œuvre minoritaire, puissante, neuve, qui en appelle à des déplacements radicaux, à interroger un clivage fondamental de la tradition philosophique entre politique et philosophique CC n'est pas seul à expérimenter. CC remet sur pied l'activité philosophique inscrite dans la *praxis* redéfinie en terme « d'élucidation », de praxis « *practico-poiétique* » (créatrice). Il l'installe dans la métaphore du labyrinthe⁴⁶ où il est possible de s'engager.

N'oublions pas qu'il est exilé grec parmi des millions d'exilés, qui a bénéficié d'une lucidité à cause du privilège de « l'épistémologie de l'exil »⁴⁷. Il est donc plus libre vis-à-vis de modes intellectuelles, marqué par la révolution en Russie, habité par les expériences et le projet socialiste, la deuxième guerre mondiale, la guerre civile en Grèce, l'après-guerre en France et les années 1960-68. Il est décédé avant la chute du Mur de Berlin en 1989, mais a suivi de très près la situation dans les pays de l'Est.

Son analyse et le projet, les conditions qu'il pose pour un renouvellement de la question « révolutionnaire » et le lien entre politique et philosophie sont présentes dans ses textes dans les années 1960-1970. On peut penser qu'elle est une synthèse critique de l'étape SOB, marquant son déplacement vers la psychanalyse, les sciences sociales, sans toutefois abandonner la philosophie. Elle précède et prépare les développements de son Séminaire à l'EHESS sur La création humaine les dix dernières années de sa vie. Bien qu'il soit nécessaire de la situer dans sa trajectoire, à son époque (années 60-68), avant 1989, avant les années 1980, bien qu'elle côtoie d'autres travaux critiques sur Marx, l'imagination (Bachelard), la pensée, la philosophie essentialiste, la société, l'histoire, le « développement », les sciences, etc., et qu'elle en porte les traces, mais marque la vie intellectuelle bien au-delà de la scène intellectuelle française étroite. Elle est une voie de recherche neuve, originale et aussi d'actualité en rejoignant des énigmes sur la création, l'épistémologie, le déterminisme, l'impuissance, le catastrophisme, la soumission, etc., des débats dans les mouvements sociaux (féministes, postcoloniaux, migrants, idéologie raciste, etc.), les limites de la planète. Ses travaux portent la trace d'une pensée, d'une philosophie « vivante » qui en appelle à la critique de l'institué et au désir de réappropriation d'un mouvement (faire et penser) instituant.

Notons cependant que les références de CC sont essentiellement celles la philosophie gréco-occidentale, tout en cherchant à y trouver la puissance du désir dans l'imagination à la fois individuelle et social-historique. Dans une perspective, non pas comparative, mais critique, Rada Ivekovic, en travaillant sur un philosophe bouddhiste d'ex-Yougoslavie, Čedomil Veljačić, ancien professeur de philosophie à Zagreb⁴⁸, va déplacer depuis l'extérieur de l'Europe, la démarche de CC en sortant de la tradition gréco-occidentale, tout en la rejoignant dans certains aspects critiques sur la modernité capitaliste. Son travail est peu connu en France bien qu'elle soit très active au Collège international de philosophie, à Transeuropéennes, dans le réseau Terra, etc., mais il est reconnu en Inde, aux États-Unis, en Chine, au Brésil, etc... Sans pouvoir développer l'originalité de la pensée de cette philosophe ici, mentionnons son propos, tout en montrant l'intérêt à la fois ontologique, anthropologique et politique (partition d'États, traduction comme partage de la raison depuis une posture non hégémonique héritée de l'impérialisme et du colonialisme, terrorisme, femmes).

Notons aussi que CC quant à lui pose des limites et les conditions de l'imagination radicale: « L'imagination radicale met en avant un certain nombre de choses, qui doivent être passées par un filtre. Ce filtre, la capacité de raisonner qui n'est pas entièrement acquise – elle ne s'apprend pas par l'exercice mais peut être affinée par celui-ci – et qui est aussi capitale pour articuler d'une façon cohérente la pensée. La création peut survenir parfois sous une forme lacunaire, ou par fragments, ou par jets d'idées. Mais le raisonnement philosophique requiert réflexion et jugement »⁴⁹.

Pour CC, l'imagination radicale est une puissance qui permet de voir le monde autrement que comme il se présente à nous. Elle permet de se libérer de philosophies de l'essence, de la contemplation, de la répétition, du déterminisme. L'imagination radicale est à la base de l'action de création des individus et des sociétés. La puissance d'imaginer est à chaque fois recouverte dans un temps, une histoire, un espace non linéaire et le défi est de la redécouvrir, écrit-il. C'est son « idée-force » à (re)découvrir pour envisager l'ensemble du pensable.

Elle est étroitement liée à la liberté politique de se mouvoir impliquant, la puissance d'être dans l'agir. Le défi est d'identifier l'aporie de son recouvrement que Castoriadis parcourt, d'en dégager la puissance radicale de la puissance de création. Elle est présente dans desexil de l'exil. Pourquoi l'imagination radicale est-elle si importante pour CC, pour la philosophie, et pour une transpolitique démocratique? Pour ceux que nous appelons, le peuple multiple, hétérogène, en conflit des desexilés prolétaires, postulons que la question, le positionnement, la démarche de Castoriadis permis de « briser la clôture » de toutes les formes d'exil expulsives, destructrices, annihilatrices. Elle est une puissance qui permet de se positionner activement dans le monde et face au chaos et au cosmos (monde). Elle est le « moteur » de création de la liberté politique de se mouvoir, - CC parle d'autonomie et la démocratie sa traduction politique, comme on le verra dans la synthèse de l'essai. L'énigme ouverte qu'il dégage, en dégageant la puissance de l'imagination radicale, est le mouvement de recouvrement/découverte de l'imagination radicale qui traverse la tradition philosophique, l'ensemble des pratiques humaines, y compris la pratique et la pensée révolutionnaire.

NOTES

- 1 Bonatti Walter, Montagnes d'une vie, Paris, J'ai lu, 2012 (1996).
- 2 Dorénavant, j'écrirai CC pour Castoriadis.
- 3 « La pensée du tremblement. Il n'y a pourtant pas d'autre voie possible. Aucune solution aux problèmes du monde, c'est-à-dire aux problèmes des peuples, à leurs problèmes de simple survie et à leurs problèmes de relations entre eux, ne sera durable, ou du moins profitable pour un temps, sans cette énorme insurrection de l'imaginaire qui portera enfin les humanités à se nouer et à se créer (en dehors de toute injonction morale) ce qu'elles sont en réalité: un changement qui ne finit pas, dans une pérennité qui ne se fige pas », Glissant Edouard, La Cohée du Lamentin, Paris, Gallimard, 2005, pp. 24-25.
- 4 C. Castoriadis (1997): "Imagination, imaginaire, réflexion", Fait et à faire, les carrefours du labyrinthe, Seuil, Paris, 280.
- Dans les révolutions (française, du mouvement ouvrier), écrit Castoriads, le peuple « se veut se pose directement comme existant collectif... De ce point de vue, l'adversité que la révolution a à vaincre aujourd'hui n'est pas un positif quelconque, c'est essentiellement l'apathie, le retrait, l'irresponsabilité, la passivité des hommes dans la machinerie sociale et finalement la désocialisation de cette société la plus socialisée de toutes celles qui aient jamais existé, la privatisation des individus dont la vie entière est plongée dans le social », Castoriadis C., Histoire et création, 2009, p. 191.
- Dès 1963, en rapport à l'évaluation de l'expérience du mouvement ouvrier, dans son texte, « Recommencer la révolution », il parle de « processus », de la présence des « vérités et des erreurs », de « totalisation mouvante et ouverte du vrai ». Voir Castoriadis C, *L'expérience du mouvement ouvrier*, 2, Paris, UGE 10/18, 1974, 322. Son approche de cette question est à la fois historicisée, pas de pleine conscience ni de maîtrise possible, et anti-déterministe, deux axes qui traversent son œuvre. Voir aussi, Castoriadis, « Sur les origines de l'imaginaire social », in *Histoire et création*, 2009, pp. 181-187.
- 7 En cela, Castoriadis suit Marx. Voir Marx, Le Capital (livre 1), Paris, PUF, 1993, p. 458, note 33.
- 8 Je ne m'arrête pas ici à une analyse approfondie de l'autonomie chez CC et ses enjeux philosophiques et surtout politiques. Voir notamment à ce propos, Gérard David, Le projet d'autonomie, Paris, Michalon, 2000; Caumières Philippe, « La pensée de l'autonomie selon Castoriadis au risque de Foucault », où l'approche des deux auteurs est l'occasion pour Caumières, d'expliciter le concept d'autonomie positif de CC., Klimis S., Van Eynde L., « L'imaginaire selon Castoriadis. Thèmes et enjeux », Cahiers Castoriadis no. 1, 2006, 167-257.
- 9 Stinas A., Mémoires. Un révolutionnaire dans la Grèce du XXe siècle, Paris, La Brèche, 1990.
- 10 Gregorio Francesco, « Le germe grec dans la philosophie de Castoriadis », Klimis S., Van Eynde L, (dir.), « L'imaginaire de Castoriadis. Thèmes et enjeux », Cahiers Castoriadis no. 1, 45-61, p. 45.
- 11 Klimis Sophie, « explorer le labyrinthe imaginaire de la création grecque : un projet de travail... », Klimis S., Van Eynde (dir.), « L'imaginaire de Castoriadis. Thèmes et enjeux », Cahiers Castoriadis no. 1, p. 9.

- 12 D'après une information orale, en provenance de l'intérieur de l'OCDE, s'exprime un intérêt pour l'édition de textes écrits par Castoriadis dans cette institution (pas forcément édités sous son nom).
- 13 Voir Vidal-Naquet P., Préface Castoriadis C., Sur le Politique de Platon, Paris, Seuil, 1999. Voir aussi Castoriadis C., « Imaginaire politique grec et moderne », La montée de l'insignifiance, 1996, p. 163.
- 14 Poirier Nicolas, Castoriadis C., *Histoire et création. Textes philosophiques inédits* (1945-1967), *Présentation*, Paris, Seuil, 2009, p. 16.
- 15 Klimis S., « Explorer le labyrinthe imaginaire de la création grecque: un projet de travail », Klimis S., Van Eynde L., L'imaginaire selon Castoriadis. Thèmes et enjeux, Bruxelles. Cahiers Castoriadis. 1, 2006, p. 9.
- 16 Castoriadis C., Histoire et création. Textes philosophiques inédits (1945-1967), Présentation, Paris, Seuil, 2009, p. 233.
- 17 Castoriadis C., Histoire et création. Textes philosophiques inédits (1945-1967), Présentation, Paris, Seuil, 2009, p. 236.
- 18 « une société ne peut se constituer uniquement par une série de références qui renvoient les unes aux autres. La référence intentionnelle au tout de la société est nécessaire (quoique non suffisante) pour que ce tout se constitue. Or cette référence n'existe presque jamais de façon adéquate: par là même, la société reste une totalité déchirée, ou un processus vers une totalité mais essentiellement fragmentaire et inachevée », Castoriadis C., Histoire et Création, chap. Histoire et totalité, Paris, Seuil, 2009, pp. 140-143.
- 19 Où très jeune, dans sa pratique politique dans le parti communiste grec durant la guerre civile il a été influencé, formé par un révolutionnaire grec, A. Stinas, où la révolution était un devoir et non une profession, où le désir de révolution était à l'œuvre dans la Grèce révolutionnaire du XXe siècle avec une combativité ouvrière dans les années 20, puis des événements insurrectionnels de Thessalonique en mai 1936, avant de la quitter la Grèce en 1945 et où le désir de révolution se transformera en désir d'émancipation et de création humaine, sans que CC ne perde la passion de la politique et de la philosophie. Voir Stinas A., Mémoires. Un révolutionnaire dans la Grèce du XXe siècle, Paris, La Brèche, 1990.
- 20 Il donne l'exemple de la construction du concept d'exploitation qui en reste à dénoncer les contradictions internes de l'idéologie bourgeoise, et qui en ce sens n'est que « polémique » et que pour qui parvienne à être « théorique » doit « faire appel à une visée globale de l'être de la société » et ne pas en rester « dans le cercle de fer tautologique de « ce qui est nécessairement » et ne peut donc être éliminé ». La « fondation profonde du concept sur la praxis doit être clairement mis à jour ». L'interprétation du donné historique implique une « visée », il ne faut pas confondre « l'empirique et l'ontologique ». Castoriadis C., Histoire et Création, Paris, Seuil, 2009, pp. 175-177.
- 21 Voir Castoriadis C, *L'institution imaginaire de la société*, Paris, Seuil, 1975, 204 (note 277, Histoire et création); voir aussi Descombes V., « Un itinéraire philosophique », *Esprit*, 30126, juillet 2005, p. 157, « D'un côté Castoriadis pense l'autonomie dans un sens qui nous renvoie à l'apprentissage, l'éducation, la transmission (au sens d'Aristote); et de l'autre, il donne une interprétation plutôt kantienne et fichtéenne de l'autonomie puisqu'il la définit comme auto-législation, ce qui l'amène à faire place à une espèce d'auto-position ».

- 22 Castoriadis Cornelius, L'institution imaginaire de la société, Paris, Seuil, 1975.
- 23 Castoriadis Cornelius, « La Découverte de l'imagination » (1978), Domaines de l'homme, Paris, éd. Seuil, 1986, pp. 327-364.
- 24 Voir notamment son texte, « La fin de la philosophie », (texte transmis par l'auteur).
- 25 Voir notamment, Castoriadis C., « Epilégomène à une théorie de l'âme que l'on a pu présenter comme une science », Les Carrefours du labyrinthe, Paris, Seuil, 1978.
- 26 Castoriadis Cornelius (1978), « La découverte de l'imagination », Domaines de l'homme. Les carrefours du labyrinthe 2, Paris, Seuil, 1986, pp. 409-455.
 - 27 Castoriadis 1986, p. 409.
- 28 Histoire et Création, Textes philosophiques inédits (1945-1967), Paris, Seuil, 2009. Textes réunis par Nicolas Poirier.
- 29 Je ne suis pas en mesure de vérifier si un manuscrit existe dans les archives de Castoriadis. À l'époque en suivant un Séminaire à l'Université de Lausanne, puis en le rencontrant bien plus tard avant sa mort, je n'ai pas pensé à lui demander.
- 30 Peut-on souscrire à l'interprétation que les sources se trouveraient dans son débat critique avec Lacan (stade du miroir)? Voir notamment à ce propos, Fressard Olivier, « Castoriadis, le symbolique et l'imaginaire », Cahiers Castoriadis no. 1, Bruxelles, 2006, p. 127.
 - 31 Castoriadis C., L'institution imaginaire de la société, Paris, Seuil.
- 32 J'ai écrit mon mémoire de philosophie à partir de là. Voir Caloz-Tschopp Marie-Claire, Dans le labyrinthe, l'imaginaire radical. Castoriadis, penseur de l'autre de la raison et de l'autonomie, Université de Lausanne, octobre 1983.
 - 33 Castoriadis C., L'institution imaginaire de la société, Paris, Seuil, note 25, p. 170.
- 34 Voir à ce propos, Laurence Kahn, Faire parler le destin, Paris, Klincksiek, 2005, pp. 59 et suiv.
- 35 Je ne peux ici développer une autre caractéristique de l'Être social-historique, du psychisme humain vivant qui est ontologiquement *relation* d'altérité. Dans la *Vie de l'esprit*, Hannah Arendt pense ensemble la *liberté* et la *pluralité*. Il n'y a pas de liberté, de pensée sans l'altérité à soi-même, aux autres. La résistance à la mort est de parvenir à imaginer l'Autre en soi, c'est-à-dire d'établir une *relation*, basée sur la mort, alors que la torture est précisément, la tentative de supprimer tout rapport à l'autre, à la vie. Une importante bibliographie existe à ce propos.
- 36 En suivant Aristote, décrit en un long paragraphe « la vacillation du sensible et de l'intelligible » qui sont centraux dans le *Traité de l'âme* et ont un poids ontologique, mais comment cela a-t-il lieu, il faut le chercher. La « solution » est formulée pour CC par Aristote dans deux courtes phrases: « l'âme est en puissance (dunamei) le sensible et l'intelligible non pas eux-mêmes (auta), mais leur forme (eidè). Le statut du phantasme agit dans l'un ou dans l'autre, mais il n'est ni l'un, ni l'autre. Le phantasme devient energeia, que dans l'acte de penser, que s'il n'est pas pensée, moyennant ce non-être problématique » (417). Inversement, il peut fonctionner comme le sensible, à condition qu'il ne le soit pas.
- 37 Dans le repérage de la rupture, CC précise que ce traité est un des derniers traités d'Aristote et son interprétation s'éloigne d'autres interprètes, W. Jaeger, D. Ross, Méthuen, en présentant les Livre I et II et en précisant que la question de l'imagination est

traitée, résolue dans le 3e chapitre du Livre III; « l'imagination scrait le mouvement qui advient à partir de la sensation en acte » (429a 1-2), « Dans les chapitres 4 et 6 et la majeure partie du chapitre 7 du Livre III, sont consacrés au nous, son mode d'être, ses attributs ou déterminations, sa manière d'opérer, son intellection des divisibles et indivisibles, son accès à la vérité (429a 10431a 14, puis 431b 12 19). Rien n'est dit, dans ces passages de la phantasia, rien ne laisse soupçonner qu'elle pourrait avoir à faire, d'une manière quelconque avec la pensée » (421). Pour CC, le traité est incomplet si Aristote n'aborde pas « la puissance du mouvement local (soit, l'action), qui est traitée dans les chapitres 9 à 11 (432a 15 434a 21) dans le mouvement ordonné de l'enquête. Or, souligne CC, l'ordonnance du Troisième Livre du Traité est brutalement « rompu » à deux reprises ; 1) par une soudaine réapparition de la phantasia au milieu du Troisième livre: (III, 7, 431a 14b 12, et III, 431b 20-432a 14); 2) par un retour insistant de la phantasia tout au long de l'examen de la puissance du mouvement (III, 9 à 11, 432b 14 434a 21). Il ne s'agit pas d'une rupture dans la composition littéraire, mais plus profonde. La phantasia qu'il décrit dans le Troisième livre n'a rien à voir avec celle qui a été définie en III, 3 et que CC appelle « la doctrine de l'imagination seconde » et qui deviendra conventionnelle.

- 38 Arendt Hannah & Jaspers Karl, Correspondance 1926-1969, 1995, Paris, Payot. (pour la traduction française) p. 243.
 - 39 Balibar Étienne, Spinoza politique. Le transindividuel, Paris, PUF, 2018.
- 40 CC utilise le mot « imaginaire » dès les années 1960, par exemple, dans *Marxisme* et théorie révolutionnaire où il développe sa critique de Marx tout en approfondissant sa critique de la tradition philosophique gréco-occidentale et qu'il se forme comme psychanalyste, tout s'intéressant à la sociologie (critique de Bourdieu), l'anthropologie, la linguistique, et en continuant à s'intéresser aux sciences, à la musique, à l'art, etc.. Notons que dans sa critique de Lacan, il distingue « l'imaginaire » du « spéculaire » (voir la préface de l'IIS). Voir notamment à propos de l'art, Castoriadis C., « Fenêtre sur le Chaos », in *Fenêtre sur le Chaos*, Paris, Seuil, 2007, pp. 133-169.
- 41 Castoriadis C., « Sur les origines de l'imaginaire social », *Histoire et création*, Paris, Seuil, 2009, pp. 181-187.
 - 42 Castoriadis C, Fait et à faire, 1989, p. 20.
- 43 Platon apparaît de manière limitée dans son article de 1978, alors qu'il est très présent dans l'œuvre de CC qui lui consacre un essai Sur le politique de Platon, Paris, Seuil, 1999, avec une très éclairante préface de Pierre Vidal-Naquet. Nous y reviendrons.
- 44 Il n'est pas du tout évident que CC ait quitté le marxisme, bien qu'il ait formulé une critique forte que nous ne pouvons pas reprendre ici. On peut lire son œuvre en repérant l'empreinte mouvante de Marx, y compris dans les déplacements qu'il opère. On peut prendre l'exemple du rapport étroit qu'il pose entre pratique et théorie.
- 45 « Le moment de l'élucidation est toujours nécessairement contenu dans le faire. Mais il n'en résulte pas que faire et théorie sont symétriques, au même niveau, chacun englobant l'autre. Le faire constitue l'univers humain dont la théorie est un segment. L'humanité est engagée dans une activité consciente multiforme, elle se définit comme faire (qui contient l'élucidation dans le contexte et à propos du faire comme moment nécessaire, mais non souverain). La théorie comme telle est un faire spécifique, elle émerge lorsque le moment de l'élucidation devient projet pour lui-même. En ce sens on peut dire qu'il y a « effectivement un primat de la raison pratique ». On peut concevoir, et il y a cu

pendant des millénaires, une humanité sans théorie; mais il ne peut exister d'humanité sans faire » (L'institution Imaginaire de la société, 102, note 8).

- 46 Voir à ce propos la *Préface*, à son livre *Les carrefours du labyrinthe*, qui est une magnifique description de la démarche et de l'engagement philosophique et politique (écrite en 1977), Paris, Scuil, 1978, pp. 7-23 qui est de fait l'explicitation de son programme théorique qui débute avec des questions d'Aristote, à cette étape de sa vie, et qui suit sa sortie du groupe *Socialisme ou Barbarie*.
- 47 Traverso Enzo, L'Histoire déchirée. Essai sur Auschwitz et les intellectuels, Paris, Cerf, 1997.
- 48 Notons qu'à l'époque de ses études, en ex-Yougoslavie, les rapports « sud-sud » étaient dominants, ce qui lui a permis de construire une position critique sur la modernité, la philosophie hégémonique et « universaliste », en sortant du cadre de référence de la tradition philosophique. Elle mentionne un livre inédit *The Politics of Philosophy* (manuscrit en anglais).
- 49 Castoriadis C., « Une trajectoire singulière », Une société à la dérive. Entretiens et débats 1974-1997, Paris, Seuil, p. 275.

12. DANS UNE CIVILISATION « D'EXTREME VIOLENCE » (Balibar)¹

AVANT-PROPOS

L'« extrême violence » imprévisible est devenue une aporie dès lors qu'elle met en cause *la possibilité de la politique et de la philosophie* écrit Balibar. Pour pouvoir se transformer en énigme, elle implique un pari tragique. Dans ce deuxième article² consacré à l'ouvrage de Balibar, *Violence et civilité* (2010), je me propose de cerner sa position, son cheminement philosophique entre violence et civilité. Il s'inscrit dans une ontologie³ et une dialectique matérielle, social-historique et politique relationnelle – non d'essence – n'éludant pas le conflit vital quand celui-ci atteint des limites extrêmes. Pour lui, le seuil est atteint quand la possibilité de la politique et de la philosophie n'est plus possible. Il a formulé la question en ces termes : *comment penser aux extrêmes*?⁴

Sans pouvoir « s'en sortir » de la violence⁵, existe-t-il une possibilité d'investigation philosophique ne cédant ni à la métaphysique, ni à l'idéa-lisme, ni à la théologie, pour penser l'extrême violence dont la guerre moderne⁶, les génocides⁷, les politiques de disparitions sont autant de marques. Alors lui opposer, non pas une non-violence ou une contre-violence, mais une *antiviolence*⁸ et assurer ainsi de fragiles possibilités pour la politique et la philosophie? L'enjeu est un pari tragique. C'est le pari irréductible de *l'altérité* contre celui de la tentation de *l'absolu*, abîme où l'extrême violence nous attire. Changement de lieu d'interrogation, de paradigme: on passe alors de la métaphysique déterministe du limité/illimité à laquelle succéderait une philosophie, une politique du possible/impossible à la

portée d'humains connaissant leur part d'inhumain (de violence) dans la part incertaine de l'action. Comme on va le voir, quand le rapport de violence glisse à l'extrême violence, nous dit Balibar, il ne peut s'appuyer que sur le *passage par l'autre* (y compris de l'altérité en soi).

INTRODUCTION

D'emblée, prenons en compte l'avertissement de P. Macherey (2010) dans sa présentation de Violence et civilité: l'association de deux notions nous invite à les confronter. Le terme et, c'est-à-dire leur rapport (de nouage et de disruption; question et réponse-solution⁹) est important. Macherey pose deux questions: « qu'est-ce qui conduit à considérer que la violence est la question politique par excellence? En quoi, la question de la politique étant ainsi posée, la civilité constitue-t-elle pour celle-ci une réponse acceptable? ». Pour ma part, je postule que la première question n'est pas (plus?) une question politique pour Balibar, mais un problème philosophico-politique. Précisons d'emblée qu'il ne se propose pas de résoudre la question épineuse de classifier des violences, essentielle pour le droit pénal et de la guerre. Son propos, son but sont d'un autre ordre. Après une longue démarche toujours en cours, il cerne une aporie qui prend une place centrale dans sa philosophie politique (Caloz-Tschopp, 2015a). Il devient dès lors évident que pour lui « la politique définit son domaine, ses modalités d'intervention à partir de la confrontation qu'elle entretient avec la violence » (Macherey 2010). Pour Balibar, tout se joue autour d'une reformulation « post-hégélienne »10 et « post-marxiste » du problème de la convertibilité de la violence extrême en civilité en ne se contentant pas de la non-violence, sans recours à la contre-violence incontrôlable. Balibar explore les limites, les apories de la convertibilité, en écartant les réponses théologiques classiques11 (mal) et aussi celle de Kant (mal radical), métaphysiques (dialectique fini-infini). Le défi est de penser le rapport entre violence ultra-objective (capitalisme actuel) et ultra-subjective (la subjectivation inscrite dans les catégories identitaires et guerrières ami-ennemi de Carl Schmitt). En quoi consiste alors son pari tragique de la civilité qui

évoque un écrivain spécialiste de la question des rapports entre peuples et diasporas (Marientras 2000)?

Autour de l'aporie – le rapport entre violence et politique, violence extrême et politique –, irréductible par la dialectique hégélo-marxiste, l'enjeu pour Balibar est en effet de pouvoir penser les formes de violence d'aujourd'hui, pour nous pousser à réfléchir à la dialectique de convertibilité de la violence extrême en civilité d'antiviolence. Quelles frontières politiques, philosophiques explore-t-il? Comment comprendre le mot extrême utilisé par Balibar pour qualifier la violence? La réponse, on va le voir, ne se trouve pas dans une quelconque essence en dernière instance axiologique théologique (bien-mal), ni dans la liste des synonymes et nuances des qualificatifs (langage). Elle ne se trouve pas non plus dans une liste de critères rationalisables par la logique (degré d'intensité, limites, intention et réflexion, etc.). Retenons que Balibar utilise l'expression « violence extrême » en y ajoutant parfois le mot cruauté qui évoque la frontière entre humain et inhumain, inscrivant ainsi la question dans l'anthropologie politique. Faisons un pas de plus. Tenter de penser l'extrême à l'étape de la globalisation capitaliste d'aujourd'hui exige de cerner l'aporie entre la guerre et la politique, les transformations de la guerre, de la violence, de la politique et, dans une dialectique renouvelée que l'on pourrait appeler une dialectique de la négation empruntée à Hegel et débouchant sur une ouverture incertaine, sans en finir avec la violence, sans « s'en sortir », parier qu'il est possible de transformer un contexte politique dans lequel la violence, fut-elle extrême, n'est plus possible en actions de civilité d'antiviolence continuellement mises en acte. Postulons que sa posture n'est pas un simple clivage entre les domaines de la philosophie et de la morale. Elle est au contraire une construction d'une totalité ouverte à la dialectique possible-impossible.

Au moment de la sortie du livre *Violence et Civilité* (2010), Balibar précise que dans ses essais de philosophie politique¹², il a abordé au moins quatre fois la notion de violence extrême entre 1996 et 2010, la quatrième intervenant « après-coup » dans la réflexion éthico-politique en 2003 à Paris sur les limites de l'anthropologie politique (Balibar 2010 : 383-417). La démarche du philosophe n'est pas facile à saisir pour de multiples raisons (son ampleur, sa richesse, ses références, les divers contextes, les

interlocuteurs, les interventions dans des conjonctures changeantes et sa prudence quand il refuse d'être catalogué, enfermé dans une position qui réduirait la complexité de sa démarche ou alors quand il résiste à se laisser emprisonner dans des rapports de violence entre intellectuels)¹³. Dans un contexte philosophique et politique où la violence fait partie de la politique (violence révolutionnaire inéluctable) et de la philosophie (autoritarisme dans ses multiples formes, notions d'avant-garde, de maître, d'élite, sexisme, etc.) sans qu'elle soit interrogée, Balibar se déplace pour prendre en considération ce qu'elle implique dans la définition même du pouvoir, du communisme, de la révolution, du travail politique, du travail philosophique.

En particulier, il parle de ce qu'il appelle extrême violence dans *Violence* et Civilité. « C'est par définition une notion malaisée voire paradoxale. Elle indique un seuil ou une limite repérable dans les choses mêmes, mais dans le même temps elle se dérobe aux critères absolus et aux estimations quantitatives. Il y a de l'extrême violence dans les phénomènes de masse qui enveloppent des exterminations ou des génocides, des réductions en esclavage, des déplacements de population, des paupérisations massives assorties de vulnérabilité aux « catastrophes naturelles », de famines, d'épidémie (à propos desquelles on parle précisément de seuils de survie). Mais il y a aussi de l'extrême violence dans l'administration de souffrances physiques ou morales qui sont strictement individuelles, de blessures infligées à l'intégrité corporelle ou au respect de soi-même, c'est-à-dire à la possibilité de défendre et d'assurer sa propre vie « digne ». Et, en un sens, la référence à l'individu singulier ne peut pas plus être éludée que la référence à des situations génériques, sociales, parce que la vie qui porte l'expérience des activités humaines (le langage, le travail, la sexualité, la génération, l'éducation), de même que la vie qui porte des droits dit « de l'homme » ou « du citoyen », est en dernière analyse une vie individuelle, ou plutôt individualisable « ce qui ne veut pas dire isolable, et peut-être même » (Balibar 2010 : 388)14.

Le parcours autour de l'extrême évoquant *L'âge des extrêmes* (Hobsbawm 1994) ne se limite pas à la formule, *Politics as War, War as Politics*, qui, traduite dans la langue d'un empire en guerre, paraphrase la fameuse phrase de Clausewitz en euphémisant le problème que pose le Général.

Balibar explique des difficultés théoriques liées à l'emprise de la guerre sur la politique où la tradition philosophique, la pensée, ses outils trouvent leurs límites devant une violence extrême, illimitée, sans fin¹⁵. Dans les articles de la deuxième partie du livre, il travaille deux exemples: l'aporie de Clausewitz et l'ambiguïté de la théorie marxiste manifestée par la catégorie de *Gewalt* telle qu'elle est en usage dans cette théorie, en imaginant ensuite la rencontre entre Lénine et Gandhi et les rapports entre Karl Marx et Rosa Luxemburg. Les deux rencontres n'ont pas eu lieu. La réflexion d'anthropologie politique de Balibar formulée « après coup » lui permet de sortir du commentaire de faits, de textes et d'hypothèses et partager un cheminement de recherche d'où émerge ce qu'il entend par le rapport entre violence et civilité.

Le rapport entre violence, guerre et politique est l'aporie centrale de la politique et de la philosophie en Europe et cela depuis longtemps (guerre de Cent ans entre la France et l'Angleterre (1340-1453), guerre de Trente ans en Europe entre 1618 et 1648), avec un degré de gravité qui a émergé dès le XVIII^e siècle avec les guerres napoléoniennes entre 1799 et 1815 et a explosé comme tragédie générale au XX° siècle. Les guerres mondiales, les camps de prisonniers, les camps d'extermination, les bombardements nucléaires de deux villes du Japon sont bien loin de résumer le réel¹⁶. Ils pourraient être soumis à une réflexion philosophique pratique en travaillant, par exemple, comme le fait Jean-Pierre Faye, sur le terme Vernichtung (anéantissement) dont les camps d'extermination ont été la traduction historique, matérielle, ce que Balibar ne fait pas. Ils ont représenté une rupture diversement vécue dans l'histoire. « Comme nous tous, j'ai pris conscience, progressivement, que la conjonction de la politique et de la violence n'est pas un cas particulier de notre expérience historique, mais qu'elle est toujours indissociable de ses formes et de ses tendances, bien que selon des modalités distinctes et à des degrés inégaux », a déclaré Balibar à Istanbul en mai 2014. Toutefois, d'une part, la prise de conscience n'est pas celle de « nous tous ». D'autre part, comment comprendre le passage des « modalités distinctes » et des « degrés inégaux » de la violence à la violence extrême et à la cruauté, qui est un « reste de violence inconvertible », intrinsèque en tant que part excessive, irrationnelle, destructrice et autodestructrice, inassimilable à la logique des moyens et des fins et « en dehors de toute trace d'altérité », ce qui rend impossible que des sujets soient acteurs politiques d'émancipation, de transformation de la politique? (Sauvêtre & Lavergne 2010). On se trouve devant une dialectique de la construction/destruction et la problématique du franchissement des « seuils », sans extériorité possible indispensable au rapport, où sont engagées les démarches épistémologiques et d'éthique politique, précise-t-il.

Le rapport étant un non rapport devient aporétique et tragique. Ce n'est pas un simple cas particulier de l'expérience historique de longue durée des humains. Depuis le XX^e siècle, il prend des formes intensives, extensives, inédites. Nous n'avons pas de concept non ambigu pour le nommer. Après Benjamin, Arendt, Derrida, en se saisissant de la notion allemande de Gewalt, Balibar montre qu'il est traduit selon les circonstances par violence, pouvoir, force, ce qui dénote une ambiguïté. Pour Héritier (1996; 7), ce mot « traite d'une théorisation du pouvoir », exigeant un déplacement radical. La question du rapport devenant un non rapport pointe une aporie à propos du pouvoir sans parvenir à la dénouer dans le paradigme dominant où le lien entre politique et guerre est la représentation du réel accepté et subi comme une fatalité. On a vu que dans sa prise en charge, sa démarche à la fois philosophique (vérité) et politique (justice), Balibar s'épargne l'illusion de dénier la violence extrême, d'y échapper ou alors de la banaliser en lui donnant un statut de moyen politique utile et contrôlable (position utilitariste). Dès lors que l'aporie est prise au sérieux, il en résulte une double transformation dans la pratique philosophique et révolutionnaire que Balibar se propose de révolutionner, comme il se propose de révolutionner l'État. Pour saisir ce que ce projet recouvre en terme de civilité, arrêtons-nous au rapport entre la violence extrême et la pratique d'antiviolence qui, pour Balibar, n'est pas réductible à la non violence ou à la contre-violence. Notons que le mot « anti » (contre) exprime dans sa racine grecque, un double mouvement: l'opposition et la protection. On remarque aussi le décalage par rapport à la « contre-violence ». Balibar tente de montrer autre chose. Il ouvre une voie d'évaluation, de mémoire réflexive sur les échecs tragiques de la révolution, la banalisation de la guerre, qui l'amène à une antiviolence non réductible à la citoyenneté institutionnelle mais à une conjugaison entre citoyenneté et civilité, cette dernière étant un élargissement de l'action politique.

L'observation, la description conjointe d'un problème et de la démarche du philosophe, ont permis de mettre en exergue un questionnement sur l'exigence de révolutionner la révolution et de révolutionner la philosophie (Caloz-Tschopp 2015a). Avec des conséquences pour la vérité, la justice, le travail des philosophes, la passion des révolutionnaires habités par les fantômes du passé récent. Qu'est-ce que la dialectique entre violence et civilité, entre la violence extrême et l'antiviolence nous apprend sur les transformations de la politique et de la guerre aujourd'hui et sur l'outil de la dialectique? Comment *penser* le rapport entre la politique et la guerre, dans l'ordre de l'impensable, de l'indépassable en ce début de XXI^e siècle? Une sorte d'impuissance de la pensée, du savoir, de l'action a lieu devant la violence extrême alors qu'elle semble devenir incompressible, incontrôlable, inconvertible. Autre visage de l'ambiguïté: le rapport entre violence et politique souligne le fait que « la violence est fondamentalement masquée et déniée » (Sauvêtre & Lavergne 2010). Comment, à partir de là, Balibar imagine-t-il pouvoir sauvegarder la possibilité de la politique et de la philosophie, pour pouvoir convertir la violence en civilité? On sait qu'il emprunte la notion de convertibilité à Hegel, tout en ouvrant des voies de recherche pour une dialectique post-hégélienne? Que fait-il du reste, de ce qui déborde de la dialectique après Hegel et Marx, à savoir la part du déchet, du jetable (Ogilvie 2012)17, de la logique de l'anéantissement de la violence extrême, de la politique guerrière « totale »? Comment la voir, la nommer, la penser? La décrire? Quels schèmes? Quels concepts? Quelle dialectique? Quelles pratiques? Où sont les difficultés, voire les labyrinthes de son projet pour ruser avec la violence, « s'en sortir » écrit-il, tout en ne sortant pas de la violence extrême sur la planète? Quels horizons, questions pour la recherche indiquent-elles?

« Après coup ». Sur les limites de l'anthropologie politique et l'ouverture de la dialectique au tragique

Je ne reprends pas ici le travail de Balibar sur Hobbes et Hegel, autour de la conversion de la violence, ni son essai de topique, ni son développement sur les stratégies de civilité qui composent la première partie du livre *Violence et Civilité*. Hobbes et Hegel ont fait basculer la politique

dans l'histoire et l'immanence. Balibar retient des deux auteurs et surtout de Hegel qu'il est vain de vouloir en finir avec la violence, que le défi est de la convertir, mais il pratique une dialectique post-hégélienne pour que les apories deviennent des contradictions toujours ouvertes, en devenir. La violence souveraine, la contre-violence laissent subsister un résidu irréductible de violence avec son retour du refoulé, qui constitue une zone d'ombre pour la philosophie politique contemporaine. La rationalité du pouvoir ne peut contenir la violence. Par ailleurs, pour se maintenir, le pouvoir a toujours besoin, non seulement de la menace (Hobbes), de l'illusion d'une violence qui trouve son but positif dans le progrès de l'histoire (Hegel), mais d'un supplément de violence, une « part maudite » (Bataille 1949). Par ailleurs, l'État de droit souverain, est défini par son contraire, le non droit. L'État, ses dispositifs, ses outils échappent à la maîtrise, au contrôle. L'État est censé contenir la violence en la monopolisant, mais il la nourrit, la provoque, la développe.

Dans l'histoire moderne capitaliste, l'excès, la démesure, le débordement de la violence tendent à se transformer en violence extrême. On n'assiste pas à une catastrophe « naturelle ». On se trouve sur le terrain matériel de l'exterminisme¹⁸, rapport de pouvoir d'extrême violence impliquant notamment la destruction de la force de travail19 dans les conditions même de son utilisation. Balibar s'inspire des travaux d'Ogilvie et de son thème de l'homme jetable, traduit en espagnol par poblacion chatarra (population poubelle). Ogilvie travaille cette figure à partir de Hegel et de la notion de populace. Arendt avait parlé « d'humains superflus » (1972). Elle avait centré son attention sur l'impossibilité d'appartenance politique des populations sans-Etat (Caloz-Tschopp 2000) amenant à la Human superfluity, à l'expulsion de la politique, à l'acosmie, voire à l'extermination des sans-Etat au XXe siècle (Juifs, tsiganes, minorités, génocide arménien, etc.). Elle avait souligné le paradoxe d'une exigence d'appartenance politique et d'une expulsion radicale des humains. Dans le nouveau rapport capital-travail, à l'étape du capitalisme globalisé et ses effets chaotiques multiples. l'homme jetable n'est plus (seulement) un exploité ou un surexploité, il est également désaffilié (Castells 2003), exclu de toute appartenance politique, expulsé de la société, des liens sociaux, du monde commun. L'homme jetable n'est plus un prolétaire, c'est un déchet qui n'a plus de place, de statut

nulle part. C'est un sans (famille, travail, logement, éducation, culture, santé, statut, citoyenneté, Etat, etc.). Il vit son statut de jetable à la fois dans son corps éclaté et dans sa tête (possibilité de se représenter, de penser sa situation, de vivre bien dans son corps). La violence extrême implique que la société qui l'a produit, l'assigne à ses bords chaotiques, inorganisés, non transformables (banlieues, frontières, camps, prisons, hôpitaux psychiatriques, bunkers) « Car l'extrême violence en tant que rapport de force allant jusqu'au non-rapport de force, qui détruit la nécessaire mise en rapport que suppose tout conflit, anéantit la possibilité même du champ conflictuel ou stratégique », souligne Balibar (Sauvêtre & Lavergne 2010).

En m'intéressant aux multiples points de passage dans la dynamique entre violence et violence extrême et à ses formes actuelles dont l'homme jetable est un des exemples, je choisis de m'arrêter au dernier texte du livre, Après coup. Sur les limites de l'anthropologie politique, (2010 : 385-417). Il n'est pas adressé à un auditoire de théoriciens, de militants, à toute personne intéressée par « l'humain comme exigence : situations et universalité en 2003 »²⁰, par des questions d'éthique politique et de dialectique ouverte intégrant la dimension fantasmatique, la fiction, le récit pour renouveler la description, c'est-à-dire la dialectique de la raison, ce qui la dépasse et là où elle se réinvente en se pratiquant. Après une première publication en 2003, ce texte a été remanié par Balibar pour sa nouvelle publication dans son livre Violence et Civilité en 2010. Il intervient « après coup », à la fin du volume en formulant des bases pour une « phénoménologie différentielle » des ambivalences et des ambiguïtés de la violence extrême. Il s'interroge sur les limites de l'anthropologie politique pour trouver une ouverture à la nouvelle finitude humaine, à la condition tragique de la politique et de la philosophie.

À partir de la question de la violence extrême, on peut lire ce texte avec en arrière-fond les apories des deux textes précédents édités dans le même livre (2010 : 201-305) en nous demandant quel fil rouge soutient l'ensemble dans le rapport entre violence et politique dont Macherey a souligné l'importance. La juxtaposition de ces textes, permet à Balibar de continuer à « travailler des formulations de manière à en manifester l'ouverture » (13). La double aporie du rapport entre violence, violence extrême et politique, de la « civilisation de la révolution » et de la « civilisation de l'État » est in-

terrogée cette fois-ci « après-coup » à partir de la reformulation de la question des limites, de l'illimité. En fait Balibar travaille encore et toujours le rapport entre violence et politique, parle des limites de l'anthropologie et des limites de la dialectique du tragique. En d'autres termes, révolutionner la politique (révolution), révolutionner la philosophie (la pensée, la dialectique), nous oblige à refonder par l'antiviolence à la fois la politique, la civilité et la philosophie, en inventant une nouvelle dialectique post-hégélienne et post-marxienne. Balibar cherche à inventer une nouvelle dialectique post-hégélienne et post-marxienne, une dialectique absolument *sui generis*, dans laquelle la dynamique conflictuelle n'y a pas de conclusion, pas de convertibilité définitive. Où l'incertitude est la règle scientifique, philosophique, politique. Une dialectique qui n'a pas encore de nom. Le défi est immense. Il est à la dimension du monde d'aujourd'hui.

Depuis l'avènement de la modernité capitaliste, dans le rapport entre violence et politique, l'énigme est devenue la transformation de la violence en violence extrême, un fait politique à intégrer dans l'analyse du problème convertibilité/inconvertibilité par la civilité de la violence en antiviolence. Le défi est la possibilité non tant de la dénier (non violence), d'être « contre » (contre-violence), que de la retourner, de la convertir en citovenneté/civilité²¹ dans une politique qu'il appelle « d'anti-violence ». En bref, la combinaison des deux concepts articule un travail sur les institutions, le droit, l'État, la société, les luttes. On peut penser – c'est mon hypothèse pour lire l'œuvre de Balibar - que la question de la convertibilité/inconvertibilité de la violence extrême en civilité de l'antiviolence est devenue la question politique et philosophique qui hante son existence marquée dès sa naissance par la deuxième guerre mondiale, le court XXe siècle, selon la formule de l'écrivain Hobsbaum, le siècle des révolutions et des guerres totales. Balibar constate le paradoxe du marxisme qui a permis de comprendre que la violence et la guerre sont structurelles au capitalisme. à l'impérialisme, tout en étant incapable de fournir des outils pour penser le lien tragique entre violence et révolution, par un processus de réflexivité sur l'histoire et l'action révolutionnaire s'inscrivant dans le projet : révolutionner la révolution, révolutionner l'État, civiliser la société.

Comprendre ce que Balibar appelle la violence extrême c'est alors se soumettre à une épreuve qui fait intimement partie de la politique et de la philosophie, toutes deux *tragiques* aujourd'hui. Passé. Présent. Avenir. Nouvelle philosophie de l'histoire construisant infiniment des totalités provisoires. Loin du présentisme²², élaborer une politique d'antiviolence, une politique du tragique selon Balibar, implique d'avoir les pieds à la fois dans l'histoire de longue durée, les XVIII^e-XX^e siècles, et dans le XXI^e siècle.

Étrange texte « après-coup » qui intervient deux ans après le 11 septembre 2001. Il a été écrit entre l'article consacré à Clausewitz et celui sur Gewalt. Même s'il clôture le livre, il fait partie du processus signifiant la distance nécessaire du temps de la réflexion. Ouvrant l'horizon, il invite à un déplacement, à un travail critique sur les limites, la refondation de l'anthropologie politique. En clair, les questions posées parviennent à être formulées sous forme d'enjeux à côté de commentaires de textes et d'hypothèses très élaborées dans le reste du livre. Le voyage de « l'après coup » transforme les apories en questions tragiques ouvertes devant lesquelles Balibar parvient à nous installer. Arendt écrivait à propos de la compréhension qu'elle commence à la naissance et se termine à la mort, qu'elle requiert un travail exigeant sur les résistances à penser l'anéantissement que nous avons devant les yeux (Caloz-Tschopp 2000). Au niveau de la méthode, dans les deux premières parties du texte final, Balibar opte pour une approche phénoménologique différentielle de la violence extrême basée sur des récits, des témoignages qu'il met en rapport avec des textes des sciences sociales, notamment l'histoire (Mbembe) et des textes philosophiques (Spinoza, Arendt, Weil, Deleuze, Agamben). Dans la troisième partie qui traite de la civilité et de l'antiviolence, il ne s'appuie pas sur une phénoménologie de la civilité d'aujourd'hui illustrée par des faits, mais effectue un travail conceptuel, basé pour l'essentiel sur « l'égaliberté » (Balibar 2010) et le « droit d'avoir des droits » (Arendt 1972) qu'il emprunte à Arendt en situant des difficultés qui montrent les limites de l'anthropologie politique. Ce choix pose un problème central dont il faut tenir compte pour pouvoir articuler la violence extrême avec la citoyenneté/civilité²³: la violence extrême, illimitée, met en cause la possibilité de la politique et de la philosophie. Elle pose un défi tragique à la connaissance et à l'action humaine. Elle n'est pas de l'ordre des catastrophes naturelles, des dérives de la nature humaine, du mal absolu ou bien d'un châtiment divin. La violence extrême est une accumulation de faits matériels et immanents produits par des humains dans un monde de moins en moins prédictible échappant aux outils théoriques dont nous disposons.

De nombreux auteurs (dont Arendt) ont montré, en effet, que le pouvoir total échappe au savoir de la tradition, à notre pensée, à nos catégories, à nos démarches habituelles qui ont tendance à réduire des faits inédits à du connu par l'usage de catégories disponibles par la tradition et le conformisme intellectuel. Comment accepter de voir la violence extrême, la décrire, l'interpréter, sans la fuir, l'exclure alors qu'elle nous terrifie par son imprévisibilité, nous pousse dans des mécanismes de déni de sa gravité, fige l'imagination, la pensée, la parole, le jugement. Nous sommes pris dans l'illusion d'une autoprotection par dénégation, éloignement, et mettons en place toutes sortes de résistances (au sens de Freud) qui banalisent l'objet alors que celui-ci nous échappe. Il est pourtant essentiel de le connaître, de le comprendre, de l'affronter. Il en va de notre survie. Balibar s'attelle à cette tâche à son tour. Il commence par rechercher une unité problématique en parcourant des faits choisis pour constituer une phénoménologie différentielle de l'extrême violence en déconstruisant des catégories négatives de l'anthropologie, de la politique, de l'éthique (le mal, la violence, la mort), en effectuant un inventaire des dilemmes tragiques tout en posant le fait que l'existence de la violence extrême n'implique pas de renoncer à « l'insurrection émancipatrice », à la « résistance intérieure, extérieure », à « l'exigence de civilité » (385). Retraçons le parcours de Balibar pour repérer des questions pour le débat.

Quel est le sens de l'expression *violence extrême*, se demande-t-il en parcourant les travaux d'Arendt, sur le (post)colonialisme (Mbembe), de Chalamov à Agamben, en passant par Foucault. Il en arrive à problématiser la notion de *seuil*, de *limite*, pour considérer la violence extrême dans sa « dynamique propre », comme un des « moteurs » de l'histoire. La limite n'est pas un seuil à ne pas franchir. C'est le moteur du pouvoir capitaliste, sa qualité intrinsèque. En mettant en rapport *violence et politique*, pour le cerner, il situe la limite dans « une limite du droit et de la possibilité même de la politique qui est la manifestation de la part d'inhumanité » (390).

L'interprétation de *l'Iliade* par Simone Weil lui fournit une ouverture dans le passage où elle décrit que la force devient inhumaine: l'homme devient une « chose au sens le plus littéral quand elle en fait un cadavre...

elle change l'homme en pierre » (390-91). Quand « l'extrémité de la violence anéantit les possibilités de résistance », il n'y a plus de dialectique possible, « la vie apparaît comme pire que la mort » (392). Balibar repère le nœud de la phénoménologie de la violence en poste-colonie à partir du processus d'itération de la violence coloniale de Achille Mbembe dans sa formule « la multiplication de la mort », « d'excès sur la mort » (395), la production de « morts-vivants » (Arendt en parle aussi). Anéantissement, impossibilité de la résistance, réduction à l'impuissance quand existe « la possibilité d'éprouver la vie comme moins supportable de la mort », quand il y a dépossession de sa propre mort. Monde de « désutilité radicale » que les camps ont bien mis en évidence, exercice d'une violence à Guantanamo qui n'est pas fonctionnelle, inscrite dans un rapport moyens-fins, qui ne peut exister « sans ses propres excès, sans montée aux extrêmes ». Les descriptions sur Guantanamo, Abou Graïb, Fallouja, les prisons secrètes. montrent bien la logique des extrêmes qui, par une politique étatique et para-étatique organisée, échappent à tout contrôle institutionnel et politique (Scahill 2014).

Pour Balibar, une des dimensions tragiques de la violence extrême est « la contamination des victimes par la violence » dans la « zone grise » décrite par Primo Levi, où il n'y a plus de distinction entre bourreau et victime, inscrivant l'impossibilité de la résistance, donc d'une réponse à la violence. Il évoque l'exemple des *Sonderkommandos* évoqué par Primo Levi²⁴. Il cite ensuite Bauman (2009), pour cadrer la violence extrême dans l'histoire: l'extermination est « l'accomplissement de la modernité » (398).

Il formule alors une première question liée aux limites de la violence extrême: quand un retournement de la violence extrême s'avère impossible, les limites de la politique sont-elles atteintes? La question est « cruciale pour la possibilité même de la politique » (399), la résistance, l'antiviolence, la civilité, écrit-il. Face à la violence extrême, on ne se trouve pas à une frontière (Balibar, 1997) mais devant un mur: « le propre de l'extrême violence est justement de tendre à l'anéantissement de cette possibilité, c'est-à-dire à la réduction complète des individus et des groupes à l'impuissance, dont font également partie les différentes formes de violence et de la contreviolence suicidaire » (399). « Il est très difficile de savoir à quel niveau du corps et de l'âme, de l'intérieur ou de l'extérieur d'un sujet, d'un collectif

(ou plus vraisemblablement dans leur rapport) intervient le seuil d'anéantissement des possibilités de la résistance », écrit-il. La question de la violence extrême est complétée à ce stade par la référence que Balibar fait à la cruauté, qu'il constate dans la guerre d'ex-Yougoslavie, les génocides, la pratique étatique des disparitions (30'000 en Argentine lors de la dictature), la torture légitimée dans les prisons secrètes, Guantanamo, Abou Ghraib, etc..

Violence extrême, incompressibilité, convertibilité

Balibar utilise le mot extrême dans une perspective qui est en même temps logico-épistémologique et éthico-politique. Il s'en explique en se référant à Wittgenstein: « Ce qui est intéressant, difficile, dans la thématique de la violence, ou dans la différence entre violence et extrême violence, entre violence et cruauté, c'est de problématiser les limites comme telles, les différences, les seuils. » La violence n'est pas un objet philosophique quelconque, la violence est un problème politique, c'est un problème moral - je ne le conteste pas - mais c'est aussi de façon privilégiée un problème épistémologique, parce que ce qui fait difficulté en permanence, ce qui est à la fois impossible à éluder, à réduire, à réguler une fois pour toutes, à réduire en classifications stables, c'est l'hétérogénéité ou la différence. On ne peut pas se passer d'une distinction entre violence ordinaire et extrême violence, violence excessive ou violence intolérable comme aurait dit Foucault (1976). Mais on ne peut pas dire une fois pour toutes « voilà où passe la différence », on ne peut pas non plus dire avec sécurité que la violence normale est du côté du pouvoir et la violence excessive du côté de son effondrement ou de son impossibilité, puisqu'une proposition de ce genre à l'épreuve même de la réalité quotidienne se renverse immédiatement en son contraire. Rien n'est plus dangereux d'une certaine façon que la réduction de la violence au pouvoir. Mais cela pose aussi la question de savoir qui énonce la différence et de quel lieu » (Sauvètre & Lavergne 2010, paragraphe 21).

Il n'y a donc pas de solution simple, générale, définitive. Ni épistémologique, ni logique, ni politique, ni éthique. Balibar cherche un critère pour sortir de l'impasse qu'il trouve grâce à Deleuze, lecteur de Spinoza.

Ce n'est pas un critère normatif, mais ontologico-politique (puissance de l'Être). Il consiste en un « minimum incompressible que la violence extrême ne peut anéantir ou retourner contre l'effort de vivre et de penser des individus » (Balibar 2010 : 399). Il tient à l'individualité. Arendt, quant à elle, dans la description du système totalitaire d'extermination, a mis l'accent sur la « spontanéité humaine », une caractéristique que nous pourrions appeler « ontologique » de la liberté politique qu'elle articule à la pluralité que les nazis ne sont pas parvenus à éradiquer, qui est, pour elle comme pour Spinoza, incompressible, individuelle et transindividuelle²⁵. La capacité de résistance des individus face à la violence extrême tient au fait que leur Être est constitué par la liberté et la pluralité jusque dans l'extrême violence et la cruauté. Nous l'apprenons en lisant Arendt et Primo Levi, les nombreux témoignages des camps d'extermination et sur la torture. Elle est possible par le fait que leur Être n'est pas une essence mais qu'il est constitué par la relation qu'ils parviennent à entretenir à eux-mêmes et aux autres dans les situations les plus extrêmes, qui les aide à survivre et à donner un sens à leur extermination. Robert Antelme (1999) le dit très bien aussi. Des études cliniques en psychanalyse latino-américaine de l'extrême violence ont montré les possibilités du psychisme humain de sauvegarder l'altérité dans la pensée dans des situations extrêmes qui permet de survivre (Amati-Sas 2005; Vignar 1989; Puget 1989).

Le fait que le système de cruauté vise toujours à pousser plus loin les limites, indique que celle-ci « pose un *problème anthropologique et politique fondamental* » (401), souligne Balibar. Plus loin, il précise que le *minimum incompressible*, (Spinoza) permet de soutenir la capacité de résistance à la violence. C'est, souligne-t-il, « en particulier *l'idée qu'on ne peut pas empêcher l'homme de penser* » (401)²6. La pensée accompagne donc intrinsèquement l'Être (Être et pensée). Elle a un rôle politique quand elle accompagne l'action (comme pour Arendt et Castoriadis²7), dans l'affrontement à la violence extrême²8. Ce qui est en jeu est la destruction de la pensée et de l'action par la destruction des relations entre les humains, la transformation des rapports en non rapports (à soi-même, aux autres). La remarque de Balibar est importante, quand on constate les attaques de l'activité de penser, permettant de se représenter le réel de ce qui est – de le penser – étroitement liée aux autres formes de l'agir. Une telle attaque

qui est, elle aussi, une des formes de violence extrême, de la guerre, ce que Bertrand Ogilvie montre aussi dans son *Essai sur l'exterminisme et la violence extrême (2012)*.

Ce point est un acquis de la recherche philosophique avec l'exigence de problématiser les présupposés de l'anthropologie politique, écrit Balibar²⁹. Il met l'accent non sur la conscience qui sauverait mais sur la *relation* entre les humains ancrée dans la pensée corporelle, sans approfondir ce que cela suppose dans la mort elle-même au niveau des liens entre individus, dans les liens intergénérationnels soulignés dans les travaux psychanalytiques qui s'occupent de violence et dans les sociétés (récit, mémoire, transmission intergénérationnelle, luttes contre l'amnistie). Pour lui, cette deuxième thèse a l'avantage de « poser le *problème éthique au voisinage des limites* » (402), question qu'il discute encore avec Badiou autour des figures du bien et de la vérité, puis du bien et du mal, du mal figure du négatif (Kant) dont, écrit-il, il faut trouver une sortie avec Spinoza, pour poser la question « des limites de la capacité politique collective (ou si l'on veut des limites « impolitiques » de la politique) », terme emprunté à Roberto Esposito discutant un ouvrage célèbre de Thomas Mann.

Balibar souligne que la discussion sur la violence extrême n'est plus organisée autour de la question kantienne du mal mais d'une question spécifiquement moderne, celle du rapport entre « la destruction (ou la capture) du politique » et de la « destruction de l'humain » lisible dans les axes d'une double structure de destruction de l'action: modalités « ultra-objectives » (humains transformés en objets dans le monde des marchandises) et « ultra-subjectives » (délire de toute-puissance des communautés et d'individus appelant à la liquidation du mal), qui aboutissent à la transformation des rapports en « non rapports » (Balibar 2010 : 406).

Comment alors « dissocier une pensée de l'histoire et une pensée eschatologique, apocalyptique de la « fin de l'homme » » se demande-t-il? Il faudrait ajouter de la fin de l'histoire. La question est extrêmement difficile, quand on se trouve face à la coexistence de la production de l'humain par l'homme (société, culture) et « la destruction de l'homme par l'homme dans les formes et les institutions mêmes de l'humanisation » (407). Balibar procède à une discussion de thématiques déjà abordées avec Arendt,

Adorno, Derrida à reprendre en détail (407-409), ce que je ne puis faire ici. Empruntons plutôt la voie des limites de la dialectique du tragique.

Le paradoxe, la logique, la dialectique classique ne peuvent décrire au sens du positivisme, le tragique des limites de la violence extrême pour le transformer en pratique politique. Une phénoménologie différentielle réussirait-elle un tel travail de description y compris par la fiction, le récit? Balibar évoque, à son tour la possibilité d'élargir le travail philosophique par le travail littéraire ce qui permet d'articuler la description dialectique et le récit, le travail de mémoire (ce qu'il n'explicite pas dans ce texte, pas plus qu'il n'explicite sa notion du tragique d'ailleurs).

Balibar retire d'une phénoménologie différentielle des expériences limites d'extrême violence dans l'existence humaine le fait que dans une aporie autour de laquelle on tourne indéfiniment sans pouvoir la réduire, se jouent à chaque fois, sans assurance, les « conditions de possibilité et d'impossibilité » de la politique et de la pensée. Le problème de Hobbes repris par Kant (18) à propos de l'état de nature est toujours présent : « Il faut savoir comment en sortir ». Quand la nouvelle ruse de l'histoire — qui n'est pas un état de nature mais la politique illimitée de destruction atteignant ses limites extrêmes — parvient à nous tenir prisonniers de la violence extrême illimitée, c'est une condition pour qu'elle se reproduise, s'amplifie. En d'autres termes, il faut savoir alors comment s'en sortir sans sortir...

Ne pas en faire une question métaphysique (catastrophe), théologique (mal) mais politique, éthico-politique nous disent Arendt et Balibar. Traduire l'expérience en acceptant l'abîme terrifiant³⁰, sa complexité, ses apories pour qu'il soit possible inlassablement à la limite de son impossibilité, de convertir la violence extrême et de refonder la politique et la philosophie en ce début de XXI^c siècle. Le projet nous fait marcher sur le champ de ruines de l'Ange de Walter Benjamin, pour inventer une « utopie distopique » (Caloz-Tschopp 2011), postuler qu'une citoyenneté/civilité d'antiviolence peut être un nouveau projet politique positif, comme le fait Balibar, à condition de refonder l'anthropologie politique³¹.

Les limites de la dialectique et la dialectique ouverte du tragique

Comment dépasser la difficulté à saisir l'objet de la violence extrême pour pouvoir le transformer, sans le laisser échapper par une logique ou une dialectique trop simple? Balibar souligne à plusieurs reprises que la question du statut anthropologique de l'extrême violence est aporétique. On touche non seulement les limites de l'anthropologie politique mais aussi de la dialectique elle-même, avant de parcourir le labyrinthe de la violence extrême par la politique qui est action incessante de recherche de convertibilité. La tentative d'intelligibilité se heurte à l'aporie. La puissance de la pensée fait partie du minimum incompressible mais l'aporie ne peut être résolue par la pensée, y compris par la raison dialectique. En clair, elle met en cause les possibilités mêmes de la dialectique, en tout cas de la dialectique hégélo-marxiste, voie de recherche que poursuit Balibar. Étrangement, l'auteur n'en retire pas des réflexions sur l'implication d'une telle limite de la pensée pour l'activité philosophique marquée, transformée par la violence extrême, de la même manière que la politique est marquée, mise en danger. Que faire d'une telle impuissance de l'anthropologie politique et de la dialectique?

En arrivant au bout du parcours de lecture des commentaires et des hypothèses d'un corpus très vaste de textes, on en arrive à se demander si Balibar ne se laisse pas enfermer dans une dialectique interne à des textes et débats philosophiques tortueux. Le travail de pensée en serait-il prisonnier, alors que l'aporie du lien entre guerre et révolution et du nœud de la violence extrême ne peut être dénouée? Cela amène à devoir articuler, non plus la démarche à l'objet (Caloz-Tschopp 2015a) mais l'objet à l'outil de la pensée de Balibar et ceux-ci à la politique.

Le paradoxe, mot utilisé à plusieurs reprises par Balibar, exprime, dans le travail de penser, l'enfermement, la crise, mode souvent pratiqué par Arendt. On a vu que la guerre absolue qui émerge avec les révolutions des masses échappait aux calculs rationnels de Clausewitz, en mettant en crise la rationalité de la guerre qu'il postulait. La dialectique hégélienne renversée par Marx et pratiquée dans le cadre de la violence du système de production capitaliste, indique les interrogations et la prudence de Marx confronté à la violence du capitalisme et de la révolution à son époque

(avec notamment la question de l'organisation qu'il ne tranche pas). La dialectique pratiquée par Engels à propos de la *Gewalt* aboutit à l'illusion d'enfermer la violence dans le cercle d'une dialectique soumise finalement à la métaphysique du progrès de la révolution face à la violence structurelle du Capital. Quant à Balibar, sa pratique de la dialectique est un essai permanent pour l'ouvrir avec une grande dextérité sur la situation de la violence extrême, tout en déplaçant l'extrême vers les limites, en s'armant d'une puissance ontologico-politique (minimum incompressible) et sur la complexité, l'incertitude devant une situation de « non retour » qu'installe la violence extrême, en posant le fait que l'incertitude de la convertibilité/inconvertibilité d'une politique de la liberté, de l'égaliberté (Balibar 2010), est constitutive du pari tragique d'une politique de la citoyenneté/civilité. Il cherche ainsi à ouvrir une voie pour la liberté, l'émancipation, l'insurrection mise au défi d'intégrer le fait que la politique est devenue tragique après les XIX^e et XX^e siècles.

Dans un entretien sur la cruauté qui est l'occasion de présenter son livre à un public des sciences sociales (Sauvètre&Lavergne 2010), Balibar explique qu'il existe un point de vue qui répartirait les rôles entre sciences sociales (faits empiriques) et philosophie (éthique, jugements de valeurs). Une phénoménologie de la violence extrême ne peut se satisfaire d'une telle répartition des tâches du savoir, écrit-il. La philosophie et les sciences sociales s'appartiennent mutuellement. Cela permet de lutter contre la métaphysique et le positivisme, de débattre de la dichotomie héritée du positivisme entre jugements de faits et jugements de valeurs avec Wittgenstein, et de construire de nouveaux ponts, à partir de la violence, entre les savoirs articulés à la politique. Dans le paragraphe 17 (Sauvêtre & Lavergne 2010), il apporte une précision importante sur la dialectique : « je continue d'explorer les apories internes à la tradition dialectique, que ce soit celle de Hegel ou de Marx. Cependant, ces apories ne sont pas simplement formelles, elles ne tiennent pas seulement à la méthode dialectique comme telle, mais elles sont spécifiquement liées au rapport que la philosophie entretient avec la politique, donc avec les questions du pouvoir et du contre-pouvoir, ou du pouvoir et de la subversion, de l'insurrection ou de la révolution. Par conséquent elles sont intrinsèquement liées à une réflexion sur la violence. Je suis presque tenté de dire que s'il existe une pensée dialectique qui ne soit ni l'empirisme positiviste ou causal, ni la métaphysique ou la spéculation, c'est précisément dans la mesure où elle revient sans cesse, en tout cas en matière d'histoire et de politique, à la question du statut de la violence, et où elle fait l'expérience de la difficulté, et même à un certain niveau de l'impossibilité, qu'il y a à la circonscrire comme un objet qui soit définitivement donné ». On se souvient de son souci de réflexivité de l'ordre de la philosophie du jugement à réinventer après Kant. C'était aussi le souci d'Arendt qui n'a pu le mener à bien (Amiel 2001, 2011). Il est indispensable à la révolution et au travail philosophique.

La civilité de l'antiviolence en tant que pari politique tragique

Dans la troisième partie de son essai intitulé « après coup », Balibar articule philosophie et politique par le rapport qu'il installe entre violence extrême et civilité d'antiviolence. La politique articulée au travail de réflexivité tranche le nœud gordien de l'extrême violence. Balibar pose d'emblée deux conditions, l'une de méthode philosophique, l'autre politique. Méthode: il faut assumer « l'irréductible complexité qui interdit de rapporter la violence extrême à une seule catégorie » de la raison philosophique. Politique: le voisinage de la violence extrême et de la politique implique de travailler la tension entre citoyenneté et civilité, pour dégager l'enjeu tragique de l'antiviolence.

L'antiviolence n'est pas réductible à la résistance, a-t-il précisé au début du livre. « La notion de résistance est cruciale pour toute pensée moderne » dès lors qu'elle ne signifie pas un simple renversement de pouvoir, mais elle est insuffisante (Balibar 2010 : 23). L'antiviolence envisagée comme possibilité de la politique n'est ni un moyen, ni une fin mais « l'enjeu incertain d'une confrontation avec l'élément d'irréductible altérité qu'elle porte en elle » (Balibar 2010 : 38).

En nous centrant sur le rapport entre violence extrême et civilité, retenons tout d'abord ce qu'il désigne par la notion de civilité: « l'ensemble des stratégies politiques (et des conditions de possibilité de la politique) qui répondent au fait que la violence, sous diverses formes, excède la normalité. » (Balibar 2010 : 101). Je ne reprends pas ici, son analyse de la « Sittlichkeit » de Hegel qui désigne la famille, la société civile et l'État.

Comme le montre bien Macherey (2010), Balibar cherche à tirer la civilité, du côté d'un deuxième degré de « politicité » accompagnant la citoyenneté, de politique dans ce qu'elle a d'hétérogène, de disparate, de disjonctif, d'inventif, plutôt que du côté de la morale individualiste, ou du côté des doctrines compassionnelles, du *care*, de la bonne volonté, etc... La civilité n'est pas institutionnelle, elle ne sert pas qu'à reproduire l'institué, *elle est instituante*. Elle devient un « espacement de la violence », qui l'empêche de s'étendre. « C'est une politique au sein même de la politique » (Balibar 2010 : 163).

Le point de départ est le « présupposé commun » du socle du minimum incompressible emprunté à Spinoza. Citons Balibar qui énonce l'enjeu dans la partie Ouverture du livre: « Au fond, le présupposé commun du « minimum incompressible » spinoziste, de la « politique des droits de l'homme » révolutionnaire, de la lutte pour l'émancipation marxienne, etc. était toujours que la nature humaine minimale dans laquelle le rapport transindividuel (qu'on l'appelle utilité, sympathie, fraternité, communisme, communication ou autrement) est originairement noué à l'affirmation du sujet. Et c'est sur cette base que peut se déployer une pratique politique tendant à la conservation, à la réforme ou à la refondation de l'institution. Mais avec la généralisation d'une situation d'indistinction³² (ou de « non séparation ») de la production d'institution et de production de violence, une telle représentation devient de plus en plus irréelle. Peut-être cela veutil dire tout simplement qu'aucune pratique politique n'est plus pensable. qui ne se fixe simultanément comme objectif de faire reculer partout, sous toutes ses formes, la violence subjective-objective qui supprime incessamment la possibilité de la politique. La politique alors ne peut plus être pensée simplement ni comme relève de la violence (dépassement vers la non violence) ni comme transformation de ses conditions déterminées (ce qui peut requérir l'application d'une contre-violence). Elle n'est plus un moven, un instrument pour autre chose, elle n'est pas non plus une fin en soi. Mais elle est l'enjeu incertain d'une confrontation avec l'élément d'irréductible altérité qu'elle porte en elle. C'est cette autre circularité infinie que, du moins hypothétiquement, j'ai appelé ici « antiviolence » » (38).

Pour reprendre la question de la politique, il faut tenir compte aussi de la tension entre citoyenneté et civilité. La citoyenneté s'inscrit dans les

luttes institutionnelles, les rapports avec le système d'Etat. Elle s'institue aux frontières, comme citovenneté transnationale à travers les frontières. Pour devenir un « lien substantiel », construction immanente collective, réciprocité des droits, elle exige selon le terme de Balibar « l'égaliberté ». La civilité se rattache au « mouvement d'identification et de désidentification ». La construction de la citoyenneté a besoin de la civilité dans la politique « pour y introduire l'espace d'antiviolence, ou d'une résistance à la violence réactive qu'induit la violence elle-même dès lors qu'elle se généralise » (410). L'universalité « négative » dans sa dimension « intensive » (pas territoriale mais égalitaire, démocratique) implique l'instauration d'un « ordre public » dans des conditions « toujours provisoires » et des « limites sociales très étroites ». Ce processus appelé ailleurs « invention démocratique » (Lefort, Castoriadis), revendication de la « part des sans parts » (Rancière), Balibar l'appelle « l'insurrection émancipatrice ». Il recouvre et pérennise la Constitution. Une aporie pratique de la politique se situe dans le travail collectif d'éloignement des formes de « terreur » et de « cruauté » où se réinvente la politique au niveau du sujet et de la société étroitement imbriqués. Il se situe dans la « combinaison paradoxale, pragmatique, performative » qui vise l'autotransformation de la politique.

Balibar revient alors au travail d'Arendt et à son fameux chapitre V de L'impérialisme, le troisième volume des Origine du totalitarisme (1972) où il recèle le « théorème métapolitique » d'Arendt dégagé à partir de la situation historique des « sans-Etat » au XXe siècle où elle dégage le théorème du « droit d'avoir des droits »33, alors qu'historiquement, toute possibilité de protection par les droits de la part des États, a disparu. Ou'il vaut mieux être un chien, un criminel qu'un simple humain! Arendt n'inscrit pas sa réflexion dans le droit naturel, mais bien dans un droit politique constituant, ouvrant la possibilité d'agir pour constituer l'appartenance politique contre une politique d'extermination, défendre la philosophie au-delà d'une pensée juridico-politique prisonnière des catégories du système d'État-nations. Le « droit d'avoir des droits » est un socle constituant qui permet l'action de (re)fondation politique (Caloz-Tschopp 2000). L'action prend aussi les chemins de la compréhension, de la pensée - activités de base de la condition humaine. Agir en constituant le « droit d'avoir des droits », comprendre, penser – qui n'est pas contempler pour Arendt – sont

des *actions humaines* après le désastre. Elles sont liées à la condition humaine de liberté et de pluralité. Par ailleurs, Arendt complète les deux activités non directement politiques³⁴, dit-elle dans son livre sur la pensée, par le projet d'une philosophie du jugement (Amiel 2001).

Balibar souligne que ce théorème ne prend pas appui dans une autorité divine au-dessus des hommes, ni dans une nature humaine, ni dans un pouvoir autoritaire, mais dans la continuité de la réflexion sur les limites de la violence extrême. Il souligne que son seul fondement est « négatif », « nécessairement et irrémédiablement contingent » basé sur l'appartenance politique qui n'est pas une sécurité absolue pour Arendt (voir le dernier paragraphe du chapitre V de L'impérialisme). Il est « ultra-politique ». Le « droit d'avoir des droits » n'est pas réductible à un « absolu juridique » censé pouvoir empêcher la violence extrême, ni à un « plus jamais ça ». Pas de sauvetage assuré, pas d'assurance absolue dès lors qu'on accepte de vivre l'incertitude (post)-totalitaire souligne Balibar. « C'est en ce sens que je tente de penser une institution de la citoyenneté qui serait en permanence mesurée à l'aune de la civilité, dont l'institution de la civilité constituerait comme la condition intérieure » (414). Là, dans ce qu'on peut appeler un mouvement allant au-delà de la démocratie, de la citoyenneté institutionnelle, se trouve pour Balibar la « dimension tragique » de la politique ne se limitant pas à une « pensée des limites » (phronesis) ou à une « pensée de midi » (Camus). Une politique d'antiviolence de la civilité ne peut donc être une politique de « non-violence » ou de « contre-violence », « qui prévient la violence ou lui résiste » (Balibar 2010, 415). C'est une pratique d'anti-violence civique du « conflit »35 assumée, travaillée collectivement, qui ne se résume pas à la paix et qui n'a pas de fin, vu que la violence extrême est infinie36.

Il n'y a pas de « fin de la tragédie » (416). Il n'y a pas de sortie de la scène. Nous sommes mis au défi de « renouveler l'écriture du tragique dans la forme du reportage ou du discours politique » décrivant non des héros (guerriers), mais racontant « ces militants de l'impossible » en Palestine et ailleurs. « Le "tragique" de la politique, c'est l'élément de démesure du pouvoir qu'elle contient » (417). En discussion avec Max Weber autour du texte de ce dernier sur *Le savant et la politique*, en bref sur la politique et la responsabilité politique du savant il écrit : « le tragique de la politique peut

devenir une politique du tragique à partir de la décision éthique qui dit que le risque de la perversion de la révolte n'est jamais une raison suffisante pour ne pas se révolter (...) le plus diabolique de la puissance est son impuissance, ou l'illusion de la toute-puissance qui lui est inhérente » (417). Max Weber voulait-il évoquer le tissage entre la politique et l'éthique, se demande Balibar (416), le défi face auquel nous sommes mis de créer une politique du tragique, et évoquer la « perversion de la révolte » inévitable, qui n'implique pas le retrait de la politique? Contrairement à Hegel, Marientras, spécialiste des diasporas (2014) et de Shakespeare (2000), ne contredirait pas Balibar sur la réinvention d'une politique du tragique. Celles et ceux qui connaissent les « perversions de la révolte », les difficultés de la résistance au jour le jour, de la citoyenneté insurrectionnelle, ne le contrediraient pas non plus.

En arrivant au bout du parcours, on comprend que le plus grand danger guettant l'humain est lui-même et on demande quelle est la spécificité du pari tragique de Balibar par rapport à d'autres traditions du tragique. Balibar ne se réfère certes pas à Aristote, à Nietzsche ou encore aux tragédies de la Renaissance, à Corneille et Racine. La notion du « tragique » qu'il utilise dans Violence et Civilité reste, non théorisée mais elle a une place importante. On pense ici à une autre tradition du tragique dans la pensée politique et philosophique qui est italienne: Machiavel, Vico, Leopardi, Croce, Gramsci³⁷. On pense aussi à l'usage des textes littéraires par Balibar. Pour ces auteurs, et pour certains écrivains, la voie tragique est une catharsis du sens commun au sens d'une formation du vivere civile, mais comment, après Max Weber, est-elle dessinée par Balibar pour échapper au funeste, au fatal, au pessimisme radical d'un Nietzsche? Notons que son cadre, ses enjeux, sa vision de l'action sont bien situés. En bref, elle se joue dans la tension extrême entre vie et mort, dans la possibilité/impossibilité de la politique et de la philosophie comme critère de détermination de la violence extrême; elle intervient dans l'invention d'une pratique de la dialectique du possible/impossible quand elle est confrontée à la violence extrême ultra-objective, ultra-subjective qui constitue la domination et la révolution, et sa traduction dans les changements des pratiques de la citoyenneté/civilité.

EN CONCLUSION: DU LIMITÉ/ILLIMITÉ AU POSSIBLE/IMPOSSIBLE HUMAIN...
CONVERTIBILITÉ/INCONVERTIBILITÉ DE LA VIOLENCE

Le thème de la violence extrême, de la cruauté qui, pour Balibar, conduit aux limites de l'anthropologie politique et appelle à une nouvelle anthropologie politique (tâche que s'assigne Balibar), de la dialectique hégélo-marxiste et à sa réinvention dans une nouvelle articulation du lien, du rapport entre politique et philosophie, est un thème central aujourd'hui pour élaborer d'autres faits historiques qui résistent à la conscience sociale (génocides, guerres « totales », pillages, surexploitation coloniale, impérialiste, etc.) et prendre la mesure des faits actuels d'extrême violence. Le pari est crucial: comment ne pas mobiliser une métaphysique épaisse en convoquant la question anthropologique? La question dépasse le cadre de notre article mais il en appelle au débat. Balibar nous a-t-il conduit au bout de la première question de Macherey (qu'est-ce qui conduit à considérer que la violence est la guestion politique par excellence?). Toute sa démarche montre l'émergence de la question et l'élaboration d'une nouvelle position, d'une nouvelle dialectique dans le travail philosophico-politique situé dans le cadre d'une anthropologie politique renouvelée. On apprend en le lisant que la ruse n'est pas l'illusion de « s'en sortir » de la violence, mais de la dévier pour l'amener sur le terrain d'un travail incessant, ouvert, incertain, de sa convertibilité/inconvertibilité. C'est une possibilité/impossibilité de tout humain, de toute société.

Le texte de Balibar écrit en 2003, a été actualisé en 2010, il a en effet le mérite d'articuler les notions de violence et de civilité pour trouver des voies praticables pour l'anthropologie politique, la dialectique, la pratique philosophique et politique. Les descriptions phénoménologiques des faits d'extrême violence et des pratiques actuelles d'antiviolence sont en cours dans de multiples lieux de la planète. La philosophie, les sciences, la littérature, les sciences sociales, le droit international des peuples, l'histoire, l'économie politique, la philosophie politique, les recherches féministes, les nouvelles luttes des mouvements sociaux, etc. sont autant d'étais empiriques, dont l'hétérogénéité et la synthèse ouverte font partie de l'exploration des limites et des besoins de connaissance actuelle pour tenir compte de la complexité, articuler le cadre politique, l'extrême violence et

la citoyenneté/civilité insurrectionnelle, survivante, constituante, créatrice. Sa possible convertibilité en civilité d'antiviolence n'est pas un concept abstrait, mais un mouvement instituant/constituant où la part destructrice et créatrice de l'humain est présente.

L'extrême violence, son renversement toujours provisoire en civilité renvoient aussi au rôle de l'ambiguïté³⁸, de la plasticité humaine dans son rapport à la limite dans la survie. Dans les situations extrêmes, l'ambiguïté peut être un mécanisme de défense (Amati, 2005) pour survivre, mais l'indice de sa présence n'est pas suffisant. Balibar nous montre que la limite est atteinte quand l'extrême violence, la cruauté rendent possible/impossible la pensée et la citoyenneté/civilité constituante, c'est-à-dire quand on a l'impression qu'un mouvement de convertibilité, de transformation, de changement n'est plus possible. Cette limite, précise-t-il, est encore et toujours repoussée par l'action et par la pensée même en conditions extrêmes dans les guerres, la torture, la répression, les politiques d'extermination, de génocides, de destruction. Et aussi par l'action. Le lieu du rapport entre l'action et la pensée est ce « minimum incompressible » dont parle Spinoza et que lui emprunte Balibar.

C'est la marge d'indétermination, le lieu intermédiaire entre être et non être, c'est le nœud gordien objectif-subjectif d'une refondation tragique incessante, ouverte à la base d'une nouvelle anthropologie politique, d'une dialectique de la pensée et de l'action ouverte, incertaine, inconnaissable. Balibar ne formule pas une utopie s'inscrivant dans la tradition utopique classique liée au progrès de l'histoire (More, Hegel, etc.)³⁹. Il cherche un cheminement pour vivre l'incertitude ouverte au pire et au meilleur dans les conditions historiques, matérielles existantes et en devenir. Le déplacement d'une métaphysique déterministe du *limité/illimité* (induisant la soumission, l'obéissance, etc.) vers une anthropologie politique du *possible/impossible* renouvelée par la prise en compte des frontières de l'humain⁴⁰, est pourtant une preuve du pari tragique de la *possibilité/impossibilité* de la politique et de la philosophie, nous montre Balibar. Devant le vertige de la violence *illimitée*, la *possibilité/impossibilité* de l'activité humaine dans l'extrême violence qui est le « moteur » du capitalisme est le lieu mouvant

du pari tragique d'une possibilité de survie, de vie, de liberté, d'autonomie dans un espace-temps de fragile création⁴¹ de citoyenneté/civilité.

Les modalités, les complexités changeantes du *passage par l'autre* pour explorer la dialectique entre violence et civilité, développer une politique « d'anti-violence » est l'énigme ouverte du pari.

NOTES

- 1 Cet article, sous le titre « Violence: le pari tragique de l'inconvertibilité/convertibilité » remanié et raccourci a été publie dans *Rue Descartes* no. 85-86, 2015/2.
 - Voir Caloz-Tschopp M.C., 2015a, pp. 93-157.
- 3 « Terme forgé au XVII^e siècle pour désigner ce qu'Aristote avait appelé la « science des premiers principes et des premières causes » et qu'il identifiait à une réflexion sur « l'être en tant qu'être » (on hè on), distincte de l'étude des genres particuliers », (Balibar 2011 : note 12, p. 30).
- 4 Sans pouvoir approfondir ici l'influence de Bertrand Ogilvie sur le cheminement d'Étienne Balibar en ce qui concerne son approfondissement de la violence, notons l'importance du débat entre les deux penseurs autour de cette question. Voir notamment à ce propos la préface d'Étienne Balibar à l'essai de Bertrand Ogilvie sur l'homme jetable (2012).
- 5 Balibar utilise dans son livre le mot *violence* et celui, moins souvent, de *violence* extrême, ou extrême violence. Voir par exemple: Balibar et al., 2015, p. 18.
- 6 La bibliographie est énorme à ce sujet, des plusieurs continents, langues, domaines des savoirs. Voir un important travail interdisciplinaire en France, Cabanes Bruno (dir.), *Une histoire de la guerre*, Paris, Seuil, 2018. Voir aussi, dans un souci de décentration, Mbembe Achille, *Politique de l'inimitié*, Paris, la Découverte, 2018 (2016) où l'auteur s'intéresse au renversement des démocraties libérales, quand elles ne font plus seulement des guerres impériales, mais endossent les habits de l'exception, en menant alors la guerre contre elles-mêmes et leurs ennemis.
- 7 Voir notamment, l'importante synthèse de Semmelin Jacques, *Purifier et détruire.* Usage politique des massacres et génocides, Paris, Points, 2005. Voir aussi, le court essai de deux enseignants américains, Herman Edward, Peterson David, *Génocide et propagande. L'instrumentalisation des massacres*, Paris, Futur proche, 2012.
- 8 Je remercie Violeta Araujo, exilée, membre du Groupe de Genève, « Violence et droit d'asile en Europe », d'avoir insisté sur cet aspect des travaux d'E. Balibar, tout au long de nos réflexions.
- 9 Pierre Macherey (2010) situe la solution dans la civilité permanente, plurielle, ouverte ainsi redéfinie par Balibar. Il écrit en conclusion de son article qui présente le livre *Violence et Civilité*: « cette solution est, en elle-même, problématique : elle consiste en une permanente reprise en compte des termes du problème qu'elle renonce à éluder, ce que font précisément les tentatives de solution non problématique qui prétendent mettre fin à la question. Il s'agit donc, non de refermer cette question, mais de la laisser ouverte, en vue d'en affronter les aspects multiformes qu'aucune construction politique réglementaire ne parviendra jamais à ramener à une norme commune, impossibilité dont la prise en compte relève du principe de civilité ».
- 10 À ce propos, la lettre de Balibar à Ogilvie est très intéressante. Voir Ogilvie, « Comment penser aux extrêmes? Lettre à Bertrand Ogilvie par Étienne Balibar », in Ogilvie, 2012, pp. 7-25.
- 11 Il existe des courants minoritaires en théologie qui ne sont pas basées sur le binôme bien-mal (ex. théologies de la libération, Martin Luther King). Je remercie Yala Kisukidi pour sa remarque.

- 12 Les Welleck Lectures à Irvine en Californie.
- 13 Dès 1994, à l'occasion d'un colloque sur le thème Violence et Politique à Cerisy, tout en élargissant ses interrogations, notons qu'il questionne la violence des intellectuels (Balibar 1995).
- 14 Pour la définition « d'extrême violence » je m'en tiens au livre étudié. Mais on peut trouver des explications de Balibar à ce sujet dans plusieurs textes et interventions. Citons par exemple, sa conférence de Belgrade en 2011 que l'on trouve sur Internet où il synthétise très bien son travail.
- 15 L'enquête *Dirty War*, sur la nouvelle forme de guerre engagée par Bush contre le terrorisme, se termine par la phrase suivante: « Une question douloureuse demeure, pour tous les citoyens des États-Unis: comment une telle guerre peut-elle prendre fin? », (Scahill 2014, p. 624).
- 16 Exigence de décentration...Notons que les exemples cités par Balibar sont intracuropéens et font l'économie d'exemples se référant au colonialisme et à l'impérialisme européen en Afrique (ex. Congo belge, Namibie), en Amérique latine, en Asile. On pense aussi aux travaux sur la *Conquista* en Amérique latine (Rojas 2011). On pense encore aux travaux féministes sur les « féminicides » entre le Mexique et les États-Unis... Je remercie Yala Kisukidi pour sa remarque à ce propos qu'elle fait en pensant aux exemples africains.
- 17 Une des figures du marché du travail en Angleterre, nous est donnée par le contrat de travail « zero hour contracts ». Les salariés convoqués ou « annulés » par SMS, disponibles 24 heures sur 24, sans garantie de salaire (Bernard, 2014).
- 18 On pense à la fameuse leçon de Michel Foucault (1976), « Faire vivre et laisser mourir » qui est devenue une formule pour qualifier notamment les nouvelles politiques de la santé (Sida, Ebola, faim).
- Notons que Balibar ne centre pas son analyse sur le rapport du capitalisme à la nature, ni sur les transformations de la science et de la technique, de la technologie, mais qu'il centre son propos sur le rapport capital-travail.
- 20 Organisé par le Laboratoire de philosophie pratique et d'anthropologie les 4-5 décembre 2003 par l'Institut catholique de Paris, Faculté de philosophie.
- 21 Un exemple dans le contexte de guerre civile peut être donné pour illustrer en partie le propos. Lors de la guerre du Sonderbund, opposant en Suisse cantons catholiques et cantons protestants au moment de l'émergence de la modernité capitaliste (1847), le Général Dufour, à la tête de l'armée officielle, opte pour une stratégie de négociation. Cette manière de mener la guerre limite sa durée (trois semaines) et le nombre des victimes: morts du côté de l'armée officielle (protestante) et 33 morts parmi les opposants catholiques. Cet exemple suscite souvent une certaine incrédulité. Voir notamment, Divers auteurs, *Nouvelles histoire de la Suisse et des suisses*, Lausanne, Payot, 1983.
- 22 Voir à ce propos, ce que dit l'écrivain japonais Akira Mizubayashi sur le poids de cette notion au Japon, *Petit éloge de l'errance*, Paris, Folio, 2014.
- 23 Pour l'expression « citoyenneté/civilité », voir Violence et Civilité, p. 409 et suivantes.
- 24 « Nous le peuple des maîtres, nous sommes vos destructeurs, mais vous n'êtes pas meilleurs que nous; si nous le voulons, et justement nous le voulons, nous sommes capables de détruire non seulement vos corps mais vos âmes, comme nous avons détruit

- les nôtres (...). Nous vous avons embrassés, corrompus, attirés tout au fond avec nous » (Balibar 2010 : 397; il cite Primo Levi).
- 25 Un des aspects du transindividuel est la survivance et la place des témoins et les processus dans la manière d'en parler qui éliminent sa présence. On pense à la captation, au rapt, à l'instrumentalisation de leurs paroles, à la manière de les qualifier. L'exemple le plus frappant est peut-être le rôle majeur attribué au « musulman » dans les camps d'extermination, avancée par Agamben est une interprétation extrêmement réductrice de leur présence, et rend impossible le rôle du témoin, désubjectivisant radicalement un individu humain en situation extrême d'attaque de sa subjectivation, comme l'explique bien Emmanuel Faye (2014).
 - 26 Formulation qu'il met étrangement entre parenthèse.
- 27 Pour Castoriadis, comme pour Arendt, ce qu'il appelle le projet d'autonomie implique l'agir politique accompagné par la pensée (1978, p. 356).
- 28 Arendt, dans La vie de l'esprit, explique, que la pensée est une activité qui n'est pas directement politique mais qu'elle le devient dans les situations extrêmes.
- 29 La philosophie du contrat contre Hobbes dit qu'il n'y a pas de *nature* humaine opposable à l'histoire; le mal est imaginaire et n'est réel que si nous en avons conscience; en dernière analyse la mort est le « mal » par excellence parce qu'elle correspond à l'isolement définitif de l'individu en face de ses semblables: on peut donner et recevoir la mort, mais on meurt toujours seul, sinon pour « soi-même », p. 402.
- 30 La politique de la terreur est un des traits constitutifs du système totalitaire, a montré H. Arendt dans son livre, *Les origines du totalitarisme*, Paris, Point-essai, 1972. Voir *Le système totalitaire*, vol. 3. Il a été aussi un trait constitutif de la *Conquista* (Rojas 2011).
- 31 Il développe son projet dans son autre livre de la trilogie, *Citoyen-sujet (2011)*. Par ailleurs la question des rapports entre anthropologie et métaphysique qui est importante dépasse le cadre du livre *Violence et Civilité* et je ne peux m'étendre dans cet article à développer ce point.
- 32 En lisant ce mot, on pense à ce qu'écrit Jose Bleger (1981) sur la symbiose (voir l'avant-propos). Voir note 38.
 - 33 Ce sujet est l'objet de ma thèse publiée en 2000.
- 34 Sauf en cas de destruction de tout espace public, quand la violence extrême illimitée a détruit les cadres, les lieux pour la contenir et la convertir.
- 35 Arendt n'envisage pas le conflit, contrairement à Castoriadis quand il définit la démocratie en tant qu'incertitude immanente à l'existence humaine et le conflit comme étant constitutif de l'expérience démocratique.
- 36 « Le propre de l'extrême violence n'est pas tant, peut-être de détruire la paix ou de la rendre impossible, que d'anéantir le conflit lui-même, en lui imposant une démesure qui le prive de toute histoire et de toute incertitude » (p. 416).
 - 37 Je remercie André Tosel pour ce rappel.
- 38 Voir les Actes du colloque sur l'œuvre de Jose Bleger, Genève 2015. Caloz-Tschopp M.C. (dir.), *Ambiguïté, Violence et Civilité. (Re)lire aujourd'hui José Bleger* (1923-1972) à Genève, 2014. Voir exil-ciph.com
 - 39 Voir à ce propos Caloz-Tschopp (2011).

- 40 Balibar ne développe sa réflexion explicitement sur la nature. Il se situe dans le domaine de l'anthropologie politique.
- 41 Les quelques remarques de Balibar concernant la philosophie de l'histoire ne sont pas reprises ici.

ÉLÉMENTS BIBLIOGRAPHIQUES

Abad Faciolince Hector, *El olvido que seremos*, Barcelona, Sex Barral, 2005.

Adorno Theodor W., « Was bedeutet: Aufarbeitung der Vergangenheit », in *Gesammelte Schriften*, to. 10(2), Francfort, Suhrkamp, 1977 (1959).

Agier Michel (dir.), Un monde de camps, Paris, La Découverte, 2014.

Amati-Sas Silvia, L'ambiguïté comme défense dans les traumas extrêmes, Congrès de l'APA, Rio, 2005.

Amiel Anne, « Expérience et conceptualisation (Hannah Arendt). Comment se pensent les révolutions? Comment les penser? », in Caloz-Tschopp Marie-Claire (dir.), *Penser pour résister. Colère, courage et création politique*, Paris, l'Harmattan, 2011, p. 47-63.

° La non-philosophie de Hannah Arendt. Révolution et Jugement, Paris, PUF, 2001.

Antelme Robert, L'Espèce humaine, Paris, Gallimard 1999 (1947).

Arendt Hannah, *Les origines du totalitarisme*, 3 vols., Paris, Point-essai, 1972 (1951, 1958).

° La vie de l'esprit. 1 la pensée, Paris, PUF, 1981 (1971).

Aron Raymond, *Penser la guerre. Clausewitz I. L'âge européen*, Paris, Gallimard, 1976.

Bachelard Gaston, La Philosophie du non. Essai d'une philosophie du nouvel esprit scientifique, Paris, PUF, 1988 (1940).

Badié Bertrand & Vidal Dominique, *Nouvelles guerres*, Paris, La Découverte. Etat du monde, 2014.

Balibar Étienne & Ogilvie Bertrand (dir.), *Violence et Politique*. Colloque de Cerisy, 1994, *Revue Lignes* no. 25.

Balibar Étienne, Violence et Civilité, Paris, Galilée, 2010.

° La proposition de l'égaliberté, Paris, PUF, 2010.

- ° Citoyen sujet et autres essais d'anthropologie philosophique, Paris, PUF, 2011
- ° « Comment penser aux extrêmes? Lettre à Bertrand Ogilvie par Étienne Balibar », in Ogilvie Bertrand, *L'homme jetable. Essai sur l'exterminisme et la violence extrême,* Paris, éd. Amsterdam, 2012, p. 7-25.
- ° L'Europe, l'Amérique, la guerre. Réflexions sur la médiation européenne, Paris, La Découverte, 2003.
- ° « Le prolétariat insaisissable », in Balibar E., *La crainte des Masses*, Paris, Galilée, 1997, p. 221-251.
- ° « Qu'est-ce qu'une frontière? », in Balibar E., *La crainte des Masses*, Paris, Galilée, 1997, p. 371-381.
- ° « Violence: idéalité et cruauté », in Françoise Héritier, *De la violence*, Paris, Odile Jacob, 1995, p. 57-87.
 - ° La philosophie de Marx, Paris, La Découverte, 2001 (1993).
 - ° Les frontières de la démocratie, Paris, La Découverte, 1992
- ° « Le moment philosophique déterminé par la guerre dans la politique : Lénine 1914-1916 », in Soulez Ph. (éd.), *Les Philosophes et la guerre de 14*, Presses universitaires de Vincennes, 1988, p. 113-125.
- ° « Etat, parti, idéologie: esquisse d'un problème », In Balibar Étienne, Luporini Cesare, Tosel André, *Marx et sa critique de la politique,* Paris, Maspéro, 1979, p. 129-234.

Balibar Étienne, Caloz-Tschopp Marie-Claire, Insel Ahmet, Tosel André, *Violence, civilité, révolution. Autour d'Étienne Balibar*, Paris, la Dispute, 2015.

Bataille Georges, La part maudite, Paris, Minuit, 1949.

Bauman Zygmunt, *Modernité et holocauste*, Paris, La Fabrique, 2002 (réédition éd. Complexe, 2009).

Bernard Philippe, « Les damnés des "zero hour contracts" », *Le Monde*, 27.10.2014, 12.

Belger José, Symbiose et ambiguïté, Paris, PUF, 1981.

Bonneuil Christophe, Fressoz Jean-Baptiste, L'Événement anthropocène. La Terre, l'histoire et nous, Paris, Seuil, 2013.

Bozarslan Hamit, « Quand la violence domine tout mais ne tranche rien. Réflexions sur la violence, la cruauté et la cité », Actes du Colloque d'Istanbul (mai 2014). À paraître.

Caloz-Tschopp Marie-Claire, Veloso Bermedo Teresa (dir.), *Penser les métamorphoses de la politique, de la violence, de la guerre, avec Colette Guillaumin, Nicole-Claude Mathieu, Poala Tabet, féministes matérialistes,* Paris, L'Harmattan 2013.

Caloz-Tschopp Marie-Claire, « Révolutionner la révolution et la philosophie avec Étienne *Balibar* », (2015a) in Balibar Étienne et al., Violence, civilité, révolution, Paris, La Dispute, 2015.

° Mondialisation, développement, résistance. Du rêve utopique à la praxis d'utopie dystopique. Publié en anglais sous le titre, « Globalization, development, resistance of utopian dreams to the praxis of dystopian utopia », in Bagchi Barnita, *The Politics of the Impossible*, SAGE, Delhi, London, Thousand Oaks, chap. XII, 2011.

°« Depuis la violence de l'exil, penser la lutte du désexil. Une position, une démarche philosophique pour désexiler l'exil », *Revue en ligne Repenser l'exil* no. 4, url: http://exil-ciph.com/Revue_numero04/articles/0101MCCT.html, 2015b.

° Les sans-Etat dans la philosophie de Hannah Arendt. Les humains superflus, le droit d'avoir des droits et la citoyenneté, Lausanne, Payot, Lausanne, 2000 (thèse).

Barnabi Elie, Dix thèses sur la guerre, Paris, Flamarion, 2014.

Castel Robert, L'insécurité sociale. Qu'est-ce qu'un être protégé? Paris, Seuil, 2003.

Castoriadis Cornélius, *Les carrefours du labyrinthe*, Paris, Seuil, 1978. Colliot-Thélène Catherine, « Violence et Contrainte », *Revue Lignes*, no. 25, 1995, p. 264-280.

Dubuis Étienne, « Les théoriciens de l'État islamique », Le Temps, 3.09.2014.

Engels, « lettre d'Engels à Marx du 7 janvier 1857 », citée par H. Münkler, 2002, p. 127, note 46.

Fanon Frantz, Les Damnés de la terre, Paris, Maspéro, 1961.

Faye Emmanuel, « Introduction », Fuchs Edith, *Ecritures d'auschwitz*, Paris, éd. Delga, 2014.

Foucault Michel, *Il faut défendre la société*, Paris, Seuil/Gallimard, 1976, (voir pages 213-235).

Gonzalez Olga L., « La Colombie ou la violence exacerbée », in *Amérique latine : identités et ruptures*, dir. Gélard J.-P. Chemin A., Presses Universitaires de Rennes, éd. Complexe 2008., p. 239-298.

Héritier Françoise, *De la violence I*, séminaire de Françoise Héritier, avec les contributions de Étienne Balibar, etc.., Paris, Odile Jacob, 1996. Exposés présentés dans le cadre du séminaire de F. Héritier au Collège de France, janvier-mars 1995; rééd. 2005.

Handman, « Violence et différence de sexe », *Revue Lignes*, no. 25, 1995, p. 205-218.

Jameson Fredric, *The Ideologies of Theory Essays (1971-1886), vol. II, Syntax of History,* Minneapolis, University of Minnesota Press, 1988.

Kenzaburo Oé, *Adieu, mon livre,* Paris, éd. Philippe Picquier, 2013 (2009).

Kervegan Jean-François, « Politique, violence, philosophie », *Revue Lignes*, no. 25, p. 57-70.

Gothot J., « François Rigaux : la chute des masques », in *Nouveaux intinéraires en droit. Hommage à F. Rigaux*, éd. Bruylant, Bruxelles, 1993, p. 19-85.

Hobsbawm Eric, L'âge des extrêmes, histoire du court XXe siècle (1914-1990), Paris, Monde diplomatique/éd. Complexe, 2008 (1999).

Lanzmann Claude (dir.), La souveraineté. Horizons et figures de la politique », *Les Temps modernes* no. 610, 2000 (articles de Balibar, etc.).

Laurens Henry, Delmas-Marty, *Terrorismes. Histoire et droit,* Paris, Biblis CNRS, 2010.

Lecour Grandmaison Olivier, *Coloniser, exterminer. Sur les guerres de l'État colonial,* Paris, Fayard, 2005.

Loraux Nicole, La Cité divisée, Paris, Payot, 1997.

Loraux Nicole, Sapir Jacques, Terray Emmanuel, « Formes et frontières de la guerre », *Cahiers d'études stratégiques*, no. 15, 1991, CIRPES.

Macherey Pierre, *Présentation de l'ouvrage d'Étienne Balibar* « Violence et Civilité », Internet, version 21 mai 2010, url: http://philolarge.hypotheses.org/513.

Maffesoli Michel, Essais sur la violence, Paris, Biblis, 2009.

Marientras Richard, Shakespeare au XXe siècle, Paris, Payot, 2000.

° Être un peuple en diaspora, Paris, Prairies ordinaires, 2000 (1975).

Martinez-Gros Gabriel, Brève histoire des Empires. Comment ils surgissent? Comment ils s'effondrent? Paris, Seuil, 2014.

Marx Engels Werke, t. 22, Berlin, Dietz Verlag, 1963.

Montagut Muriel, *Les possibilités d'être après la torture*, Thèse Université Paris-Diderot (mention sociologie clinique), 24 octobre 2012.

Mosse George, *De la Grande Guerre au totalitarisme. La brutalisation des sociétés européennes*, Paris, Hachette-littérature, 1999.

Mbembe Achille, *Critique de la raison nègre*, Paris, La Découverte, 2013.

° De la postcolonie. Essai sur l'imagination politique dans l'Afrique contemporaine, Paris, Karthala, 2000.

Münkler Herfried, *Ueber den Krieg. Stationen der Kriegsgeschichte im Spiegel ihrer theoritischen Reflexion*, Weilerswist, Velbrück Wissenschaft, 2002.

Nettle J.-P., Rosa Luxemburg, Paris, Spartacus, 2012 (chap. IX, XIII).

Ogilvie Bertrand, L'homme jetable. Essai sur l'exterminisme et la violence extrême, Paris, éd. Amsterdam, 2012.

Panajotis Kondylis, *Theorie des Krieges, Clausewitz-Marx-Engels-Le-nin*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1988.

Puget Janine (dir.), Violence d'Etat et psychanalyse, Paris, Dunod, 1989.

° Subjetivacion discontinua y psicoanalisis. Incertidumbre y certezas, Buenos Aires, 2015.

Renault E., « L'élargissement du concept de pratique et ses avatars », in Haber S. (éd.), *L'action en philosophie contemporaine*, Paris, Ellipses, 2003, p. 224-245.

Rivas Manuel, Tout est silence, Paris, Gallimard, 2010.

Rojas Jose Maria, *La estrategia del terror en la guerra de conquista 1492-1552*, Medellin, Hombre Nuevo éd., 2011

Saint-Amand Pierre, « De l'incivilité », critique du livre de John Keane, *Reflections on Violence*, Londres, Verso, *Critique* no. 596-597, 1997, pp. 88-98.

Scahill Jeremy, *Dirty War. Le nouvel art de la guerre*, Paris, Lux, 2014. Selek Pinar, *Service militaire en Turquie et construction de la classe dominante de sexe dominante. Devenir homme en rampant*, Paris, l'Harmattan, 2014.

Selek Pinar, Parce qu'ils sont arméniens, Paris, Liana Levi, 2014b.

Suter Patrick, Frontières, Berne, Passage d'Encres, 2014.

Terray Emmanuel, Clausewitz, Paris, Fayard, 1999.

Tosel André, « Note sur le colloque autour d'Étienne Balibar, Istanbul mai 2014 », in *Actes du colloque* à paraître (2015).

° « Bonapartisme. Penser l'histoire entre théorie et récit. Le XVIIIe de Louis Bonaparte de Karl Marx », Revue en ligne, *Repenser l'exil* no. 4, 2014, url: http://www.exil-ciph.com/Revue_numero04/articles/0601ATo-sel.html

Uribe de Hincapié Maria Teresa, Lopez Lopera Maria, *Las palabras de la guerra. Un estudio sobre las memorias de las guerras civiles en Colombia*, Medellin, éd. La Carreta historica.

Viñar Maren et Marcelo, Exil et torture, Paris, Denoël, 1989.

VERTIGE DÉMOCRATIQUE Assembler les pièces du puzzle....

Hier, Socialisme ou Barbarie (Rosa Luxemburg). Aujourd'hui: Vertige démocratique, ou Hypercapitalisme

INTRODUCTION

Qu'est-ce donc que le vertige démocratique? La formule est apparue un soir dans un débat politique et syndical où on m'a demandé dans le feu des conversations: « c'est quoi le vertige démocratique? Tu viens nous en parler? ». Prise au piège d'une émotion fugace, d'une intuition diffuse qui traînait derrière le jeu du puzzle, il a fallu essayer de la saisir avant qu'elle ne m'échappe. Aller plus profond que les débats médiatiques.

Vertige? C'est le signal de la présence du nihilisme banalisé, mis en œuvre par l'hypercapitalisme dans le processus expulsion-destruction-ani-hilation-anéantissement-disparition globalisé. Danger immédiat de survie pour l'humanité et la planète. L'étourdissement indique les bords de l'abîme. Il protège de l'attirance du vide. Ne plus participer ou consentir au saccage.

Vertige démocratique? Le vertige démocratique est constitutif de la politique de la révolution, de la création d'une transpolitique démocratique aujourd'hui. Vertige devant des tragédies à vivre, en refusant de céder à l'abîme. En bref, le vertige peut se ressentir, se vivre en étant au bord du chaos et des oscillations du monde. La démocratie est un imaginaire, un projet, (la question du régime se discute) qui a la qualité de se créer, de se perdre, de se retrouver. Il implique l'autonomie.

Vertige démocratique. Vertige d'exister sur une planète vivante.

Les expériences du vertige en résistant, en ne consentant pas à la domination et à la destruction¹, les pieds dans la porte, les fuites, les ruses, la création sont des pratiques innombrables dans l'histoire et le présent. Aujourd'hui ces expériences, ces positions s'aiguisent devant un danger immédiat qui a des racines profondes.

L'avertissement des Cassandre face à la guerre d'anéantissement de Troie et même celui de Walter Benjamin en 1940², ne suffisent plus au moment où l'extermination de la planète et de l'humanité est en jeu. Il s'agit d'action, de choix politiques de survie.

La figure des disparus et des politiques de disparition montrent la porte béante vers le néant des politiques d'expansion illimitée impliquant la disparition non seulement des humains mais de la nature. L'hypercapitalisme, forme du nihilisme banalisé, tend à s'étendre à toute la planète.

Des philosophes exilés au XX° siècle – Rosa Luxemburg, Simone Weil, Hannah Arendt, Günther Anders, Cornelius Castoriadis, Walter Benjamin – ont connu la révolution, l'exil, la prison, la guerre, les échecs, la destruction, l'engagement, agi en étant « désespérés » 3 mais sans nostalgie, sans désertion. Ces desexilés de l'exil nous ont précédés. Eux aussi avaient déjà le vertige. Nous repérons leurs points aveugles, leurs apories, leurs embarras. Approprions-nous leurs enigmes, pour enrichir les nôtres.

Aujourd'hui, le vertige démocratique est une boussole pour repenser et inventer la liberté politique de se mouvoir avec nos pieds, dans nos têtes, qui est le droit de l'homme du XXI^e siècle, en nous inscrivant dans le travail d'Arendt sur la liberté politique⁴. Nous créons une philosophie positive du « droit de fuite » pour une planète vivante.

Agir, c'est s'inscrire dans les pas d'innombrables « peuples » des révolutionnaires, pour beaucoup invisibles, qui nous ont précédés. « Ils ont osé » disait Rosa Luxemburg en parlant des révolutionnaires, osé rêver, osé faire. Sans modèle. Sans savoir. Avoir le courage, prendre le risque de penser, de réfléchir, d'agir, faisant écho à Kant Sapere aude! (ose savoir), la devise des Lumières. Oser en ne déniant pas les points aveugles auxquels ils se sont confrontés et qu'ils nous ont appris à repérer.

Parcours

Il a fallu interroger radicalement la migration pour découvrir ce qui était dans l'ombre, caché: *la liberté politique de se mouvoir* dans laquelle s'inscrivent la création, l'autonomie et la démocratie. Mais comment se sauver du progrès enivrant, dont Marx et le matérialisme historique, toute la philosophie du capitalisme sont empreints? Le « péril démographique »⁵ est une des expressions de l'aporie du progrès incontrôlable. L'hypercapitalisme aujourd'hui est la caricature de l'expansion illimitée qui met en danger de destruction, d'annihilation non seulement les humains mais la planète.

L'expulsion des étrangers vers des terres « vierges », dans des îles inhabitées, exprime quant à elle l'aporie de l'expulsion radicale hors de la planète Terre dont nous ne pouvons pas nous échapper. L'expression « réfugiés sur orbite » (langage de l'ONU) au moment où des réfugiés restaient bloqués dans les zones de transit des aéroports sans pouvoir déposer une demande d'asile dans aucun Etat exprimait les limites des États-nations.

Aux politiques d'expulsions (partie 8 de l'essai), ont succédé la radicalité de l'annihilation, l'anéantissement, logique dans laquelle se sont engouffrées les politiques des disparus et de la disparition de toute vie sur terre (partie 10 de l'essai). Les disparus sont la figure tragique de la modernité capitaliste, de la colonisation, de l'impérialisme qui s'amplifie dans le procesus d'hypercapitalisme. Parler aujourd'hui de disparition est difficile, car les méthodes de répression, d'assassinat sont à la fois brutales et se sont raffinées, en nous obligeant à aiguiser notre attention. L'invention des fours crématoires a servi en Syrie.

Ramasser, rassembler les pièces du jeu

Le moment est venu d'assembler les pièces du puzzle. Winnicott⁶ nous apprend que le jeu est une activité fondamentale pour expérimenter « l'étonnement » et la créativité.

Nous voilà arrivés au moment d'une synthèse provisoire, ouverte présentée en trois étapes du jeu (voir sommaire). Dans l'assemblage les 12 pièces du puzzle se mêlent étonnements, émotions, tristesse, colère, plaisir, réflexions après-coup, après plus de 40 années d'expérience. Le fil n'a pas toujours été facile à démêler. Le puzzle est incomplet, il aurait pu être différent. Le jeu est ouvert. Il est à la portée de chacun.

Ce qui a guidé l'agencement des pièces du jeu dans l'essai a été de comprendre, de suivre un parcours d'expériences, d'élucidation, de réflexion à la fois personnel et collectif. Pièce par pièce, la mémoire d'un parcours de vie et de luttes a été retrouvée dans un bout d'histoire et placée sur la table, pour construire le puzzle.

Au bout de la course, la découverte de *la liberté politique de se mouvoir* est devenue un étonnement joyeux. Quelle ivresse d'avoir trouvé, une autre *qualité* du mouvement qui se cachait derrière des mots comme « mobilité », « libre circulation » effaçant la *qualité* de la « migration »… et de la pratique de la pensée active qui est mouvement. Une autre découverte en découle: il existe un lien politique, philosophique *de l'ordre du plus général* entre migration, besoins fondamentaux et conditions matérielles de vie des « desexilés prolétaires » et limites de la planète, entre humains et nature.

Il est alors devenu possible de *traverser* à la fois l'histoire et le présent, en abordant la migration et la haine, la violence, la guerre, l'hypercapitalisme avec un autre regard nourri par la découverte de Castoriadis: *l'imagination radicale*. La migration est un domaine qui suscite *la curiosité*; il n'y a pas de solutions, mais il y a des mesures à prendre⁷. *Présence de l'Autre du monde*. Expériences de liberté, de solidarité. Morts anonymes, suicides dans les prisons, les aéroports, les camps infâmes. Morts de masse. Saccages des biens communs. Irrecevable s'écrie Pamina, dans son essai théatral⁸. Il faut l'écouter.

On ne peut se contenter d'une philosophie de la « patate chaude » ou de « marchands de tapis » entre États européens dans la répartition d'un nombre très restreint de réfugiés⁹ – pour se défiler, en postulant la frilosité des populations, l'utilitarisme des prédateurs, des pilleurs des biens communs. Pour mesurer l'insolence d'un tel manque de courage des États, on peut le mettre en regard avec l'inventeur de Facebook, le « fripon »¹⁰ Marc Zuckerberg qui exprime sans frein (combien paie-t-il d'impôt? qui contrôle les activités de Facebook?) le cynisme des multinationales expansionnistes, destructrices.

Le but est d'en arriver à pouvoir butter contre des points aveugles, ressentir un embarras, formuler des apories et des énigmes ouvertes qui convergent dans le vertige démocratique devant la perspective d'une transpolitique positive.

Il a fallu du courage renforcé, soutenu par d'innombrables gestes de courage¹¹, mais quel courage? J'ai posé la question à un poète enterré pas très loin de ma ville d'origine, qui a écrit *Les élégies de Duino* près de Trieste.

« Au fond, le seul courage qui nous est demandé est de faire face à l'étrange, au merveilleux, à l'inexplicable que nous rencontrons. Que les hommes, là aient été veules, il en a coûté infiniment à la vie », écrivait Rainer Maria Rilke à un jeune poète¹².

J'avais noté cette phrase dans mon premier écrit sur les réfugiés et le droit d'asile en 1982. Elle m'accompagne toujours aujourd'hui.

Sur la route

Sur la route, la destruction de la planète, la réalité de la guerre, la barrière de la haine bousculent les affects et trouble le bon sens. La haine de « l'étranger », de la « démocratie » contient le cocktail explosif de la radicalité, des émotions et de l'agressivité violente, la violence d'Etat et de société allant jusqu'au meurtre. Loin d'être une boussole, la haine est le bâton enfoncé dans la fourmilière de la barbarie.

Ce qui m'intéresse en arrivant à la fin de l'essai c'est repérer en arrière-fond de la scène, quelques questions sur le mouvement tragique entre *autonomie*, démocratie et révolution. Les énigmes des tragédies d'aujourd'hui concernent des questions politiques et philosophiques les plus enfouies. Deux sources occidentales sont des ressources pour réfléchir à la tragédie: la Grèce ancienne et Shakespeare¹³. Elles mériteraient d'être élargies.

Replonger un instant dans l'histoire de la Grèce ancienne en pensant à la Grèce d'aujourd'hui, pour en retraverser des épisodes et les traces ne signifie pas que l'on confonde l'Antiquité et la situation actuelle. C'est la pra-

tique d'une philosophie de l'histoire à « rebrousse-poil » « qui met toujours en question la victoire des maîtres » où des faits historiques deviennent des « événements » dans un « à-présent » comme dit Walter Benjamin¹⁴.

Il ne s'agit pas de s'enferrer dans un débat sur la haine des étrangers, de la démocratie qui limiterait, à bons comptes, l'imaginaire et la *praxis* politique¹⁵. La méthode de déplacement « stratégique » est la pratique d'une *philosophie du droit de fuite*, *de ruse* pour échapper aux manipulations politiques. Redécouvrir l'imagination radicale, l'autonomie et la démocratie.

Il y a beaucoup à dire sur la richesse, la complexité, les détournements de la « démocratie ». Il ne s'agit pas, dans le cadre de cet essai, de contribuer aux débats théoriques et politiques sur la « démocratie » confisquée, compliquée, ambiguë. Même si la conjoncture internationale et nationale y inviterait.

Je vis dans un pays de démocratie représentative semi-directe. Les débats en Suisse sur les instruments de l'initiative et du référendum s'exportent, comme ont été exportés des dispositifs de police (passeport J sur les passeports juifs à la Deuxième guerre mondiale, outils des trois cercles, empreintes digitales pour les requérants d'asile). La démocratie instituante et l'État de droit sont incompatibles, tout en étant inscrits dans la même histoire. Les dispositifs, les outils du système mettent de plus en plus en cause les droits des gens d'en bas.

Je vis dans une époque où beaucoup se battent avec la conscience que le capitalisme oligarchique *institué* est incompatible avec la démocratie *instituante*. Par divers chemins, beaucoup réfléchissent aux liens entre autonomie, démocratie et révolution. Le vocabulaire, l'histoire changent, mais le fond reste. Qu'est-ce qu'il y a en arrière-fond des mots « autonomie », « démocratie », « révolution », qui donne le vertige? Il ne s'agit pas de donner une définition close du vertige démocratique, mais de repérer des points aveugles, d'indiquer le mouvement d'apories tragiques et d'énigmes avec lesquelles nous sommes mis au défi de devoir apprendre à vivre.

Libres. Égaux. Autonomes. Vivants. Mortels. Anéantissement. Anti-violence. Autonomie, *autonomos*. Démocratie, *demos-cratos (puissance au « peuple »). Desexil de l'exil*. Politique, philosophie et démocratie. Ces mots sont inscrits dans le marbre du vertige démocratique. C'est l'héritage d'un parcours que je désire transmettre aux générations qui suivent¹⁶ au moment de passer la main. À ce moment de ma propre vie, mon plus grand désir, loin de tout conformisme, est de vivre ma liberté de parole, de pensée, pour dire ce que j'ai à dire.

La liberté politique de se mouvoir, s'appuyant sur l'imagination radicale, l'autonomie et la démocratie est la pierre de touche de la puissance d'une transpolitique. Le défi est d'inventer aujourd'hui l'autonomie, la démocratie et la révolution du plus local au plus global. Sortir du capitalisme implique d'affronter des embarras, des points aveugles, des apories, des énigmes nous apprend le romancier espagnol Javier Cercas.

Vertige démocratique, Tragédies, Révolution, Création aujourd'hui

Pour continuer la recherche j'ai exploré les travaux de Walter Benjamin sur la violence¹⁷, l'ange de l'histoire¹⁸, d'Étienne Balibar sur « violence et civilité »¹⁹ et de Castoriadis sur la création, l'autonomie et la démocratie. Les deux premiers impliquent une nouvelle philosophie de l'histoire à « rebrousse-poil » pour Benjamin et une nouvelle anthropologie et une nouvelle la philosophie de la politique pour Balibar, qui propose un déplacement du concept de *pouvoir* à celui de *violence*.

Castoriadis, dans un ensemble de textes politiques, philosophiques, psychanalytiques, économiques, sur l'art, etc. dès 1945 (en cours de réédition), dans un long parcours riche et complexe, en partant de la révolution, de son expérience *Socialisme ou Barbarie*, en arrive à se centrer sur la *création humaine* « pour penser tout le pensable » dit-il. Loin de retracer un tel parcours, limitons-nous à situer les liens entre *l'imagination radicale* (qui a continué dans *L'institution imaginaire de la société* en 1975), *l'autonomie* et l'auto-institution de la *démocratie et la création*.

La question qui hante Castoriadis toute sa vie, souligne les éditeurs, est aussi la nôtre: « dans quelle mesure la situation social-historique contemporaine fait naître chez les hommes le désir et la capacité de créer une société libre et juste »²⁰.

La proximité de questions actuelles comme celles de la migration et de l'expansion illimitée mettant en cause la survie de la planète dans un hypercapitalisme de disparition suicidaire, implique de repenser la politique et la philosophie, la révolution, la création humaine sous l'angle de la tragédie. En quoi la tragédie humaine d'aujourd'hui a des points communs et des points de rupture avec la tragédie de la Grèce ancienne?

1. VERTIGE DÉMOCRATIQUE. LA HAINE DE LA DÉMOCRATIE ET LA TRAGÉDIE DES MOUTONS

Au premier abord, la haine est la plus visible est la haine de l'étranger, de *l'Autre* quel qu'il soit (même la haine de l'autre de soi). La haine concerne aussi la politique et la tradition philosophique. Haine de la démocratie. Haine de la pensée en mouvement, libre, ancrée dans l'imagination radicale. La politique démocratique dans ses germes, la philosophie ont été créées, pour ce qui est de la culture gréco-occidentale, dans la Grèce ancienne à un moment de rupture (VIII°-V° siècle av. J.-C.).

Rancière a bien montré que la haine politique concerne le conflit entre la souveraineté du « peuple » et les analyses des élites, des « savants » (la figure du pasteur de moutons de Platon) cherchant à imposer leur légitimité en parlant de « populisme » d'ignorance, en cherchant à dévier, confiner *le conflit dans les bords du politique*, à imposer à légitimer le pouvoir oligarchique de dépropriation de la souveraineté du « peuple » en s'appropriant l'État²¹, en éliminant les « services publics ».

La haine de la démocratie²² renvoie, à ce dont s'est expliqué Rancière dans *La Mésentente*, aux logiques opposées de la *police* et de la *politique* qui se résume à un mot d'ordre simple : « il n'y a qu'une seule bonne démocratie, celle qui réprime la catastrophe de la démocratie » (p. 10) qui, écrit-il, est une autodestruction de l'humanité (p. 31). La philosophie n'est pas neutre.

Pour Rancière, la démocratie n'est pas un quelconque régime politique, c'est « le partage du sensible », un « mouvement qui déplace sans cesse des limites du public et du privé, du politique et du social » (p. 70). La haine des oligarques provient du fait que le mouvement, rappelle l'irréductible question de l'(in)égalité, qu'elle remet en cause les partages établis. La plus grande aporie de l'invention démocratique est d'être inadmissible, attaquée, haïe car irrécupérable par le pouvoir oligarchique.

2. Vertige démocratique: la tragédie des sans-Etat, de la verticalité autoritaire d'Etat (état d'exception) fragilisé, et l'installation d'un état de guerre permanent.

Le thème des sans-Etat a été abordé par Arendt quand elle a décrit l'absorption de l'État par la nation, et les sans-Etat expulsés du système d'État-nations (minorités, peuples, apatrides, réfugiés)²³. Le fait d'être sans Etat, est la perte du « droit d'avoir des droits », c'est-à-dire le fait d'être sans droits, sans possibilité de disposer d'un cadre pour être actifs dans la politique avec le danger de devenir des « humains superflus »²⁴. Cette double perte (nécessité d'un cadre, et possibilité d'agir pour le créer et de le contrôler en s'auto-organisant, rappelons qu'Arendt définit l'action en termes de « commencer » et de « gouverner ») et quand la possibilité de participation politique a été supprimée, elle précède leur « acosmie » (hors du monde).

Les sans-Etat, les exterminations de masse de la modernité et du XX^e siècle s'inscrivent dans ce processus de perte radicale de place dans la politique et le monde qui a préparé l'extermination et les disparitions. Ils obligent à repenser à l'étrange aporie à la fois de l'État en tant que *forme* (eidos) contenante de la politique (peut-on se passer d'un cadre dont les formes peuvent varier?) et à sa privation signifiant une privation du pouvoir politique d'agir et son envers négatif, le danger d'expulsion, d'extermination, de disparition dans certaines circonstances historiques précises et d'acosmie.

Le thème a aussi été abordé depuis un autre angle, plus tard, par Richard Marientras²⁵. Il a beaucoup inspiré mon travail dans la mesure où était posée une forme de dépassement de l'État de Hobbes et de l'État-nation dominant, en réfléchissant à une nouvelle forme (eidos)... d'auto-organisation d'Etat en création: les peuples en diaspora²⁶.

Aujourd'hui, le lien entre hypercapitalisme, Etat et guerre est en profonde transformation. La persistance de la force²⁷ globalisée et la dialectique grippée entre force et puissance d'action est notoire. Les liens entre pouvoirs multinationaux et système d'États verticaux fragilisés, voire dans certaines régions du monde, les *Failed States* (États en déliquescence) et les *Rogue States* (États criminalisés), ont pour conséquence l'extension planétaire d'un état de guerre permanent tant à l'interne qu'à l'externe. Planète sans Etat, planète en guerre permanente, c'est la thèse récente d'une anthropologue²⁸ posant un avant et un après le 11 septembre 2001²⁹. Sa recherche fait suite à d'autres travaux sur la guerre situant une rupture bien antérieure: depuis Napoléon, puis avec les développements de la guerre « totale » impériale au XX° siècle (Clausewitz, Mao, Schmitt). L'essai d'Étienne Balibar souligne la violence « extrême » et imprévisible et la nécessité d'une civilité de l'anti-violence.

La tragédie à ce niveau, c'est donc l'étrange cocktail globalisé entre l'hypercapitalisme hors de toute mesure, la forme d'Etat vertical, sécuritaire, affaibli et les formes de guerre, de politiques de disparition qui s'étendent. Le souverain isolé est si éloigné qu'il en devient inaccessible, fait l'expérience de la solitude du pouvoir. Le Château, Le Procès de Kafka et L'automne du patriarche de Gabriel Garcia Marquez sur la solitude du pouvoir d'un dictateur latino-américain décrivent bien ce fait. La distance se creuse. La défiance est énorme. Le silence est lourd, avant d'éclater en colère et en révolte.

Que recouvre la défiance vis-à-vis des tenants de la « verticalité » de l'État, des « pasteurs » de moutons obéissants, la haine des intellectuels, des professionnels de la politique, leur refus du tirage au sort, de la limitation des mandats. La défiance existe aussi vis-à-vis de la démocratie « représentative », des partis. Les sans-voix rejoignent les luttes des femmes contre le patriarcat, des soldats contre la guerre, des ouvriers contre l'exploitation, les travailleurs clandestins contre la surexploitation, les expulsés, les étudiants sans futur, des habitants de communes locales, des chômeurs se confrontant aux attaques des services publics et à l'absurdité des contrôles et des sanctions, etc..

Ce sont les refus des logiques de privilèges et du modèle d'Etat hobbésien né, dans une longue histoire de guerres des Princes, avec l'émergence du capitalisme et de la bourgeoisie, qui s'est emparée de l'État-nation, en écrasant les « peuples » au nom de l'apartheid³⁰ naturalisé et de l'état d'exception qui continue à se généraliser après le 11 septembre 2001 dans les politiques intérieures et internationales la guerre, mais qui est déjà présente dans les conquêtes, le colonialisme, l'impérialisme.

Il y a un problème de fond concernant la conception du pouvoir, de la forme de l'État et des freins mutiples à l'autoorganisation transversale par le bas en rhizomes allant du local au global. L'imaginaire, la pratique, l'invention démocratique, la création impliquent la proximité, la confiance, la possibilité d'agir sur ses propres conditions matérielles, immanentes de vie, l'autolimitation choisie et non la sanction imposée.

Le marché sans règles, l'État vertical, La privatisation, la suppression des services publics (ex. poste, santé, éducation, agriculture, etc.) sont les exemples de l'installation du désert démocratique. Les distances entre le local et le global deviennent des failles. Les crevasses des glaciers du pouvoir s'élargissent. Dans l'histoire, l'insurrection populaire pour motifs fiscaux a été souvent la première expression de la défiance. Elle revient.

On peut imaginer des cartes de la planète au XXI^e siècle où des métropoles en réseaux par dessus les États sont des bastions de riches dans un grand désert où survivent et meurent des pauvres en masse. Paul Auster, en écrivant le roman *Ana Blume*³¹ imagine une femme dans le désert cherchant à retrouver son frère parti enquêter sur une ville où il a disparu. Derrière les murs de ce « pays des choses dernières », personne ne revient.

3. VERTIGE DÉMOCRATIQUE. PENSER CONTRE L'ÉTAT. SE RÉAPPROPRIER L'ÉTAT

Limitons-nous à la question de l'État ici. L'État ce ne sont pas 50 patrons et 50 fonctionnaires, ce qu'imaginait St Simon pour la France. Il n'avait pas prévu l'étendue de la bureaucratie, de la police, des dispositifs de contrôle des populations (Foucault). Il y a toujours de l'État, mais ses formes (eidos) varient beaucoup dans l'histoire. Les sociétés dites « primitives » se sont autoorganisées sous des formes diverses avant la modernité capitaliste. Elles sont devenues minoritaires ou ont été écrasées (génocides). Dans les moments de révolution, des Conseils sont nés parallèlement à une remise en cause de l'État et des partis. Les services publics sont aussi le résultat des luttes et ils ne sont pas assimilables à l'État, les luttes des chômeurs, étudiants, professionnels, etc., sont des formes de réappropriation horizontale de l'État, des créations de formes d'Etat par la base, les usagers.

Ces expériences en arrivent à penser *contre* l'État (vertical) où depuis la modernité capitaliste s'est installée une division par l'appropriation du

travail, des outils, de la terre avec l'assujettissement à un Etat vertical de police. Le cri de révolte contre l'État formulé, par exemple, par Pierre Clastres³² observant la destruction des sociétés hors ou au bord du capitalisme, est un rêve tragique de liberté, d'autonomie, d'invention démocratique.

On peut traduire son cri par deux questions concernant l'autonomie et la démocratie dans sa radicalité et la question de l'État. Première question. La philosophie du droit de fuite, de la ruse, de la création, une transpolitique articulant local et global implique d'être *contre* l'État, avec une critique radicale de l'État vertical, sécuritaire. Deuxième question. Repenser l'État, les conditions de l'autoorganisation pour aborder des thèmes cruciaux (place des femmes, de la guerre, climat, ressources, asile, etc.).

Énigme. L'État peut-il être autre chose qu'une cathédrale gothique³³? La forme Etat peut-elle être réappropriée par la base multiple, hétérogène en luttant contre l'État de Hobbes, contre l'État-nation à tous les niveaux et même en nous? Penser *contre* l'État et repenser l'État: c'est l'énigme de la dialectique de l'invention de formes (*eidos*) « d'États » pour que la société « tienne ensemble ». Ou alors c'est la fragmentation, la brutalisation guerrière permanente de l'ensemble des rapports internes, européens, à l'échelle de la planète. L'énigme politique, culturelle ouverte est que les cultures de l'État hobbesien, de l'État-nation westphalien se trouvent autant dans les institutions que dans les têtes et les affects.

4. VERTIGE DÉMOCRATIQUE : LA TRAGÉDIE DE LA MORTALITÉ

Le vertige démocratique c'est la tragédie de la mortalité, la peur de la finitude humaine entre la naissance et la mort, l'angoisse de mort qui fige la vie. La *tragédie de la mortalité* fait partie de la condition humaine. Elle a suscité des philosophies de l'absurde de la liberté et de la révolte (Camus). Quelles apories métaphysiques, ontologiques, anthropologiques soulèvet-elle?

La tragédie humaine de la mortalité est cachée dans l'ombre, derrière les manipulations d'un système d'expansion illimitée, qui, dans le déni de son envers, la destruction, la disparition dans le néant, incite à l'accumulation d'objets, à la frénésie de la consommation, à l'accumulation de biens... et de dettes.

Que se passe-t-il après la mort? La mort ne peut pas être connue. Elle peut provoquer la haine de soi projetée dans la haine de l'autre, de toute altérité, dont la mort est l'altérité majeure qui échappe à tout humain. La terreur se déplace en haine de « l'étranger », « haine de la démocratie », « haine de la pensée » pour se fixer, s'immobiliser. Calmer les peurs devant la mort, dévier les angoisses réelles devant l'état du monde qui évoque l'étendue de la tragédie de la mort. « Notre époque est une fuite devant la mort »³⁴.

La migration, la pensée, par le mouvement d'altérité qu'elles impliquent, cristallisent les peurs d'envahissement. Il y a autre chose peutêtre. En exerçant leur droit de fuite pour survivre, les migrants évoquent une autre fuite universelle : la fuite devant la mort. Inéluctable. Si l'homme peut savoir qu'il est mortel, il ne peut pas savoir ce qu'est la mort. Aporie absolue.

La tragédie de la mortalité est le plus souvent présentée comme une tragédie existentielle, isolée, individuelle, privatisée (gérée par le marché), apolitique, alors que la mort est politique dans la mesure où elle concerne chaque humain faisant partie du genre humain et par lui l'humanité. Il a un lien profond entre la mort, l'autonomie, la démocratie. Les nazis empêchaient tout culte des morts exterminés renvoyés ainsi au néant. Ce qui continue avec les systèmes politiques autoritaires et le déni de la mortalité par l'hypercapitalisme. Les cultes des morts, les luttes pour les disparus et toutes formes de disparitions nihilistes, de non-Etre, le travail de mémoire sont autant de traces politiques des luttes pour intégrer la mort dans la vie.

La peur de la mort est une peur que ressentent aussi les dirigeants des Gafas quand ils sapent la construction de l'autonomie, de la démocratie impliquant la finitude, engagent des milliards dans des recherches pour trouver des moyens d'allonger la vie ce qui est intéressant³⁵, avec le rêve de devenir immortels grâce à la science. Ces héros de la finance et des nouvelles technologies, n'arrivent pas à la cheville d'Achille. Ce sont plutôt les chevaliers inconscients qui galopent sur le lac gelé dont parle Arendt.

La ruse la plus futée est peut-être la solution grecque des héros guerriers devenant ainsi immortels. Mais elle contient une aporie redoutable. Elle est

tragique. Dans l'*Illiade* et l'*Odyssée* qui ont traversé les siècles, on trouve la tragédie mise en récit: *la tragédie de la mortalité*. C'est la solution du héros Achille d'une guerre d'anéantissement (Troie) pour gagner l'immortalité.

« Ulysse: Jadis, tu vivais, nous tous guerriers d'Argos, t'honorions comme un dieu: en ces lieux, aujourd'hui, je te vois, sur les morts, exercer ta puissance; pour toi, même la mort, Achille, est sans tristesse!

Achille: Oh! ne me farde pas la mort, mon noble Ulysse! ... J'aimerais mieux, valet de bœufs, vivre en service chez un pauvre fermier, qui n'aurait pas grand-chère, que régner sur ces morts, sur tout ce peuple éteint »³⁶.

Par son libre-choix de la vertu et de la gloire dans la guerre de Troie au prix de la mort, Achille le héros guerrier de légende, demi-dieu, qui malgré son armure, pouvait être atteint par la mort (le fameux talon d'Achille). Avec le mythe d'être immortel. Ulysse le rencontre dans l'Hadès (enfer) lors de son retour. Il dit à Ulysse qui lui aussi a fait la guerre de Troie³⁷, tout en tentant par la ruse de ne pas y aller: *il vaut mieux être un esclave du plus pauvre des paysans sur terre que régner sur tous les morts de l'Hadès*.

5. VERTIGE DÉMOCRATIQUE. LA TRAGÉDIE DE VIVRE SANS FONDEMENT ENTRE CHAOS ET COSMOS

On en arrive à une autre « question ultime » dont parlait Arendt pour désigner la liberté politique. Elle déplace, radicalise les approches théoriques sur la soumission, l'obéissance volontaire et renouvelle les réflexions sur l'autonomie, la « désobéissance civile », en faisant apparaître d'autres apories et contradictions.

Étrange moment historique. Prométhée aurait-il pu imaginer le vertige de la puissance créatrice qui le fait basculer? Figure du « progrès » il ne peut s'imaginer en anti-mythe. Quel mythe remplace aujourd'hui le mythe de Prométhée? Inimaginable.

L'enfer semble exister sur terre, mais le paradis inventé il n'y a pas si longtemps, n'existe plus. Le ciel est vide. La mort de Dieu (Nietzsche), du roi, la solitude des tyrans, nous met en face de la mortalité inéluctable, en

face de l'immanence et de l'absence de fondement où s'appuyer pour se rassurer. Lutter pour la liberté politique de se mouvoir implique de vivre la tragédie de la mortalité sans fondement, sans céder à une dépropriation de la liberté, ni à la délégation de responsabilité. Elle implique le refus de l'Un, de la Totalité déniant le chaos, et la responsabilité de la création, de l'autoconstruction du cosmos par des humains autonomes.

La philosophie de la Grèce ancienne se distingue de la religion lorsqu'en s'appuyant sur le lien entre démocratie et philosophie, elle apprend à vivre la tragédie de la mortalité et elle imagine l'autonomie et la démocratie sans fondement. La fracture est réapparue au moment des Lumières qui n'ont pas imaginé que le progrès impliquait une politique, une philosophie de drastique autolimitation.

Que répond Castoriadis à la question de Lordon (comment tient une société qui ne tient à rien?), pour qui l'obéissance est ancrée dans les affects d'appartenance à l'État. Qui remplacerait Dieu, le roi ou le tyran... et l'État autoritaire? Pour Lordon, s'en sortir c'est se déplacer vers le *conatus* (concept emprunté à Spinoza), ou la *puissance d*'être pour repenser l'autonomie. Mais quelle puissance devant le désastre?

La question de Lordon a son importance dans un contexte de contrôle, de rappel à « l'ordre », de « retour du religieux », de l'utilisation de la religion ersatz de la politique, ou encore en réservant le chaos à l'idéologie catastrophiste, en faisant ainsi de l'hypercapitalisme quelque chose d'abstrait contre quoi on ne peut pas lutter.

Castoriadis choisit de repenser l'ontologie du chaos multiple et les liens entre chaos et cosmos. La notion de *chaos* est couplée avec celle de *cosmos* (monde). Pour lui une telle voie de réflexion est fondamentale pour réfléchir au besoin de sécurité, à la haine de l'autre et de soi, à la démocratie, aux transformations de la guerre, à l'autonomie et à la démocratie, à la création humaine, à l'autolimitation.

La démocratie en même temps que la philosophie est une double découverte très ancienne mais minoritaire dans l'histoire du monde. Elle a émergé en occident dans la Grèce ancienne. Elle a été reprise dans les révolutions libérales sous de nouvelles formes, écrit-il. Elle existe dans les soubassements des luttes invisibles d'hier (esclavage, anti-colonialisme, anti-impérialisme, etc.) et d'aujourd'hui.

Au commencement étaient le chaos et le cosmos³⁸, disent les anciens Grecs, ce qui a des incidences innombrables pour la politique, la philosophie, les sciences, l'art, la littérature, etc.. Le chaos et le cosmos, sont à la base de la possibilité du mouvement de la liberté politique, de l'autonomie, de la création humaine, de la démocratie. Tout n'a pas déjà été « créé » par un Dieu ou un roi, un tyran tout-puissant. Création humaine et non imitation ou alors contemplation, admiration passive. Autonomie et non obéissance. Démocratie et autolimitation. À condition de ne pas se prendre pour des Dieux ou des tyrans. Une parade à dimension humaine, à ce que le monde devienne chaos incontrôlable de destruction est l'exercice de l'autonomie et de la création démocratique. Castoriadis a écrit de nombreux textes sur le positivisme de Marx, sur le mode de production capitaliste, son expansion et ses limites. Sortir du capitalisme, pour lui, c'est prendre le risque de reprendre la question de la création humaine, l'autonomie et la démocratie.

Il a aussi souligné que le non affrontement du chaos induit un retour au religieux, la délégation de sa responsabilité humaine à une force « théologique » externe; ce facteur est présent dans la philosophie écrit-il et a tendance à masquer la rupture grecque et d'autres moments révolutionnaires de création. On peut poser la thèse que la reprise de la *Révolution* s'appelle chez lui: *Création humaine* impliquant la responsabilité de l'autolimitation.

La question de la création humaine, de la *praxis* de création du cosmos, écrit Castoriadis, n'est pas réductible à la *mimèsis*, (imitation). La pensée et la liberté politique ne sont pas réductibles à la « contemplation », elles sont action, écrit Arendt, lisant sur d'autres bases l'héritage grec. Castoriadis a approfondi la question dans la deuxième partie de son parcours qu'il a en effet formalisé dans ses Séminaires sur la création humaine à l'EHESS durant 10 ans. C'est la question de l'abîme, du « sans fond » etc.. Vers la fin de sa vie, Arendt a écrit un essai sur la pensée³⁹ dont il faut relire l'introduction avec l'attention qu'elle mérite ainsi et les travaux sur le jugement.

Pour saisir la profondeur, la radicalité de la question que Castoriadis montre – donner une forme (eidos) et une histoire du chaos en créant un monde –, peut-être faut-il commencer par lire le texte d'une de ses conférences en 1992, où il parle avec un plaisir palpable⁴⁰ de ce que Platon ap-

pelait le passage du *non être à l'être*. Il évoque dans la *praxis de création* humaine, Shakespeare, le *Château* de Kafka, et bien d'autres exemples de création en art (littérature, musique, peinture, sculpture, etc.), en science, en politique: l'autonomie, la démocratie.

Mais, s'engager dans cette voie contient une énigme après la mort de Dieu, la tentation de céder aux formes autoritaristes, technocratiques du pouvoir: l'émergence du germe démocratique qui illégitime des formes d'appropriation du pouvoir de la politique: comment une émancipation insurrectionnelle apprend à vivre sans fondement? Comment les affects de soumission se déplacent et se subliment dans la puissance d'être et cherchent à sécuriser de nouvelles formes de vie?

En s'inscrivant dans les pas des ancêtres grecs, il n'est plus possible de consentir à l'appropriation de la liberté politique de se mouvoir, de l'autonomie, de la démocratie, par des oligarques, des tyrans instaurant des régimes autoritaires résultant de farces électorales, des dérives du marché, de la finance, monopolisant la force qui désapproprie les humains de leur liberté politique de se mouvoir.

L'autonomie ne peut ne pas être déléguée, transférée à un Dieu, à un tyran, à un Etat bureaucratique, à un roi, à un chef autoritaire, à un père (patriarcat), à une mère (matriarcat) tout-puissants. Apprendre à mourir. Apprendre à vivre.

6. VERTIGE DÉMOCRATIQUE. CHAOS-COSMOS AUTONOMIE ET « GERME », RISQUE DÉMOCRATIQUE

Faisons un pas de plus. Est-il possible de s'arrêter à une autre option où le transfert du ciel sur la terre est le fait d'humains responsables de la création du cosmos – du monde – à partir de l'autonomie et de la démocratie, où la politique transforme *la force* en *puissance* de création? En bref, quel lien a le « germe » démocratique pour Castoriadis avec la mortalité, le chaos et le cosmos?

La tragédie dans ses trois composantes concerne à la fois la politique et la philosophie. Il s'en explique en plusieurs endroits de son œuvre en liant chaos/cosmos et démocratie. Je me limite ici à son texte de 1979⁴¹.

À propos d'Achille, il écrit : « N'ayant rien à espérer d'une vie après la mort ni d'un Dieu attentif et bienveillant, l'homme se trouve libre pour agir et penser en ce monde » (p. 284). Il précise que la position d'Achille est profondément liée à l'idée grecque fondamentale du chaos et du cosmos.

Dans les limites de l'essai, sans céder à la tentation d'une longue interprétation, citons Castoriadis pour inviter à la lecture, à propos du chaos et du cosmos, pour saisir sa métaphysique, son ontologie politique, son anthropologie, sa position *antidéterministe*, *ouverte* à l'interrogation illimitée⁴² et le lien qu'il établit entre chaos-cosmos, autonomie et démocratie:

« Chez Hésiode, au commencement était le chaos. Au sens propre et au sens premier, *chaos* en grec signifie vide, néant. C'est du vide le plus total qu'émerge le monde. Mais déjà chez Hésiode, l'univers est aussi chaos au sens où il n'est pas parfaitement ordonné, c'est-à-dire où il n'est pas soumis à des lois pleines de sens. Au début régnait le désordre le plus total, puis l'ordre, le *cosmos* a été créé. Mais aux « racines » de l'univers, au-delà du paysage familier, le chaos règne toujours souverain. Et l'ordre du monde n'a pas de « sens » pour l'homme : il dicte l'aveugle nécessité de la genèse et de la puissance d'une part, de la corruption et de la catastrophe – de la mort des formes – de l'autre ».

« Chez Anaximandre – le premier philosophe sur lequel nous possédons des témoignages dignes de foi – « l'élément » de l'être est *l'apeiron*, l'indéterminé, l'indéfini, une autre façon de penser le chaos; et la forme, l'existence particularisée et déterminée de divers êtres, est *l'adikia* – l'injustice, que l'on peut aussi bien appeler *l'hubris*. C'est bien pourquoi les êtres particuliers doivent se rendre mutuellement justice et réparer leur injustice à travers leur décomposition et leur disparition. Il existe un lien étroit, quoique implicite entre ces deux paires d'opposition: *chaos/cosmos*, *hubris/diké*. En un sens, la seconde n'est qu'une transposition de la première dans le domaine humain » (p. 284-285).

C'est une vision *non unitaire du monde* qui conditionne la philosophie et la démocratie nous dit Castoriadis. La philosophie et la démocratie deviennent possibles parce que « l'univers n'est pas totalement ordonné »⁴³, sinon « il n'y aurait pas la moindre philosophie, mais seulement un système de savoir unique et définitif » (p. 285). Et si les humains ne pouvaient

« créer quelque ordre pour eux-mêmes en posant des lois, il n'y aurait aucune possibilité d'action politique instituante » (p. 285).

Castoriadis précise qu'il insiste sur ces points avant même d'aborder la question de la démocratie, à cause de difficultés de la pensée moderne « qui tiennent pour une bonne part, à l'influence dominante et persistante de la philosophie théologique (c'est-à-dire platonicienne) », écrit-il (p. 286). Castoriadis récuse « toute ontologie unitaire qui dissimule le fait fondamental que l'histoire humaine est création »... et « masque ou écarte en fait la question de la responsabilité ».

À ce niveau le vertige démocratique implique la prise de conscience sociale avec d'innombrables conséquences à tous les niveaux de la société, de la rupture grecque au V^e siècle avant J.-C., qui aujourd'hui sont remises en cause.

S'intéresser à l'autonomie, à la démocratie dans la Grèce ancienne, c'est repérer le « germe » démocratique, « le processus historique instituant » explicite, partiel qui a duré quatre siècles en Grèce en laissant son empreinte. Qui plonge dans l'oubli et ressurgit. « Ce mouvement est un mouvement d'auto-institution explicite. La signification capitale de l'auto-institution explicite est *l'autonomie*: nous posons nos propres lois » (287). Elles ne viennent plus de l'extérieure, ne peuvent nous être imposées.

Dans un autre texte Castoriadis précise ce qu'est l'autonomie (*autonomos*, se donner ses propres lois):

« Le projet d'une société où tous les citoyens ont une égale possibilité effective de participer à la législation, au gouvernement, à la juridiction et finalement à l'institution de la société. Cet état de choses présuppose des changements radicaux dans les institutions actuelles. C'est en cela qu'on peut l'appeler le projet révolutionnaire, étant entendu que la révolution ne signifie pas des massacres, des rivières de sang, l'extermination des chouans ou la prise du palais d'Hiver. Il est clair qu'un tel état de choses est très loin du système actuel, dont le fonctionnement est essentiellement non démocratique⁴⁴. On appelle faussement nos régimes démocratiques alors que ce sont des oligarchies libérales »⁴⁵.

Castoriadis, contrairement à Nicole Loraux⁴⁶, n'a pas retenu, par contre, trois énigmes majeures de tout projet démocratique aujourd'hui qui sont

restées des énigmes dans le « germe » démocratique grec: la guerre, la position des femmes et des esclaves. L'usage de la métaphore du « germe » élude des questions « substantielles » de l'autonomie et de la démocratie qui ont un poids particulier dans l'histoire de longue durée, depuis la colonisation, l'impérialisme, le XX^e siècle et aujourd'hui. Ces trois énigmes pèsent lourdement sur le présent et le futur.

L'invention grecque de la création humaine, et du « germe » de la démocratie est-elle, pour Castoriadis, l'ultime illusion, après les échecs révolutionnaires, l'expérience difficile de *Socialisme ou Barbarie*, les limites de Freud, de la psychanalyse, des sciences, de l'art, de la politique – expériences faites par Castoriadis –, se demande-t-on après la traversée séduisante de sa réflexion et cela d'autant plus qu'elle est minoritaire?

Enzo Traverso, quant à lui, pour soigner la mélancolie des échecs révolutionnaires, invite à revisiter la tradition cachée des XIX^c-XX^c siècles⁴⁷. Il rejoint Julio Cortazar, qui combat la nostalgie dans l'exil, parle de luttes des exilés: le « desexil *dans* l'exil ». On ne guérit pas des échecs, ni des illusions, mais elles n'empêchent pas de rêver, d'agir, d'avoir le courage de faire faire à l'étrange.... (Rilke). On ne guérit pas non plus d'avoir entrevu la puissance de la création, de l'autonomie et de la démocratie.

Vertige démocratique aujourd'hui : Prométhée impuissant ?

« There are more things in heaven and earth, Horacio, than are dreamt of in your philosophy,

Il y a plus de choses dans le ciel et la terre, Horacio, que ta philosophie en rêve », Hamlet.

Il y a plus de choses dans le ciel et la terre, que ta philosophie en rêve... Le plus enivrant est le fait que les humains, à la naissance, ne se trouvent pas un monde tout fait, créé. Ils peuvent imaginer créer le monde (cosmos) dans et à partir du chaos. Ils peuvent être autonomes, s'auto-organiser ensembles. Ou consentir à la destruction.

Le plus énigmatique est le double mouvement de la *création* et de la *destruction*, (Schumpeter lisant Marx comprime les deux termes – « création destructrice » en s'économisant la tragédie). Les révolutions, la modernité

et l'hypercapitalisme, l'état de la planète nous montre les deux faces de l'Être social-historique: la création et le saccage. Le risque tragique du rapport chaos-cosmos prisonnier du progrès est *l'énigme majeure* de l'autonomie et de la démocratie aujourd'hui. Il n'y a pas d'assurance-risque que la création ne soit pas destruction, si ce n'est par l'exercice de l'autonomie et de la démocratie.

La philosophie de la disparition annihilatrice de l'hypercapitalisme, concerne la survie des humains et la nature. Elle n'est pas la vengeance d'un Dieu ou une catastrophe naturelle. Elle est le fait des humains euxmêmes. L'expression « réfugiés climatiques », loin de signifier: les eaux montent, les villes côtières disparaissent, ils arrivent tous chez nous, désignent la saturation de l'hypercapitalisme visible dans la technique appropriée par le capitalisme expansionniste à n'importe quel prix, sans frein, les pillages des ressources, la déforestation, le réchauffement et l'acidification des océans, la fonte des glaciers, le changement climatique, les gaz à effet de serre, la montée des eaux, l'hégémonie d'une philosophie nihiliste de la disparition étendue à l'ensemble de tout ce qui existe sur planète.

La philosophie de la liberté politique de se mouvoir est création. On aura compris que la liberté de se mouvoir ce n'est pas la même chose que airbnb, les voyages en avions, et pour les rares survivants, rêver d'aller sur mars quand tout sera détruit. C'est au contraire redécouvrir la puissance de l'imagination radicale dans la création et la préservation politique du monde, la mise en œuvre de l'autonomie et de la démocratie, la sauvegarde de la planète. Changement de manière d'imaginer le monde et notre rapport à lui. Changement de code, de terrain, d'orientation des désirs. Déplacement radical.

Marcher comme l'ange, à reculons vers l'avenir en marchant sur les ruines ou encore refuser le « progrès » capitaliste, présent dans le matérialisme historique et le capitalisme, sans basculer dans les philosophies du déclin ou de la catastrophe, et développer une « révolution qui soit le frein d'urgence »⁴⁸, voilà ce qu'imaginait W. Benjamin, dans ses thèses sur l'histoire en 1940.

Plus tard, dans un contexte d'hégémonie capitaliste globalisée, de violence encore plus imprévisible, Castoriadis en s'affrontant au poids du désastre et du déterminisme dans la révolution, découvre la puissance de l'imagination radicale à la fois individuelle et social-historique, l'autonomie, la démocratie. Il faut repenser la révolution écrit-il en 1962. Un autre monde, que celui de l'anéantissement, de la désespérance devient alors possible. L'Ange peut se retourner. Vivre dans le présent, l'avenir.

À partir de là, aujourd'hui, nous pouvons nous imaginer en Prométhée de « l'im-puissance », du « possible de l'impossible » de la puissance de l'imagination radicale (Castoriadis).

De nouvelles générations, des mouvements sociaux émergents, actifs, le « peuple des desexilés prolétaires » ne s'en laissent plus compter... Peut-être devons-nous apprendre à enlever le sable dans nos oreilles pour écouter les bruissements presque inaudibles de la création dans les bords du monde et de ne pas nous laisser assourdir par l'éclat des bombes, des moteurs des drones.

La migration apprend à briser la clôture des pesanteurs multiples, des mensonges politiques, des mots, les frontières. La migration donne le goût de la curiosité du monde et du cosmos. Du déplacement, du mouvement. Elle apprend qu'une philosophie du droit de fuite, de ruse est une création incontrôlable, insaisissable par les pouvoirs sécuritaires et destructeurs.

L'autonomie et la démocratie sont l'apprentissage d'une dialectique de la création/disparition et du possible/impossible. Réinvention du *desexil de l'exil* où l'on croise des desexilés: Benedetti, Cortazar et des millions d'autres desexilés sur la planète.

Au bout de ces périples, l'horizon s'ouvre. On respire. On éclate de rire. La liberté politique de se mouvoir nous appartient autant que le droit d'imaginer, le droit de fuite, la pratique de la ruse, la création de l'autonomie et de la démocratie, un autre mot pour « Révolution » et pour la pratique philosophique aujourd'hui.

Genève, ler mars 2019

NOTES

- 1 Mathieu Nicole-Claude, « Quand céder n'est pas consentir », L'anatomie politique. Catégorisations et idéologies du sexe, Paris, Côté-femmes, 1991.
- 2 Löwy Michaël, Benjamin Walter: Avertissement d'incendie. Une lecture des Thèses « sur le concept d'histoire », Paris, L'éclat/poche, 2018.
- 3 Anders Günther, Et si je suis désespéré que voulez-vous que j'y fasse? Entretien 1977, Paris, Allia, 2001.
- 4 Après un examen minutieux des textes respectifs de la traduction anglaise et de la traduction récente dans le livre édité par Pierre Bouretz, j'ai renoncé à l'utiliser pour ma lecture du Chapitre 9 des *Origines du totalitarisme*. Par ailleurs, il m'est arrivé de revoir également la traduction de *L'impérialisme*, qui est le volume II des Origines du totalitarisme. Points-Seuil.
- Sans entrer dans le débat sur l'évolution de la démographie mondiale, un fait, en provenance de plusieurs sources, dont la CIA, souligne que d'ici 2030, la vague migratoire mondiale ne sera pas plus importante que lors de la première révolution industrielle. Voir Vasseur Flore, *Le monde en 2030 vu par la CIA*, Paris, J'ai lu, 2013; *Global Governance 2025. At a critical Juncture*, NIC 2010-08, sept. 2010. Le rapport en question souligne que sur la durée, les gouvernements pourraient avoir besoin d'améliorer la gestion de la mobilité et pas seulement celle de l'immigration, car davantage de mouvements de courte durée se produiront en plus des mouvements migratoires permanente (personnes qualifiées et sans papiers et... plomb dans l'aide des pays pauvres, émeutes et conflits, voir l'exemple du Nigeria).
- 6 Winnicott D., Jeu et réalité, l'espace potentiel, Gallimard, 1975 (Playing and Reality, 1971), réédité en folio, 2004.
- 7 Des propositions existent dans les mouvements sociaux, des ONG, le HCR, l'ONU et même certains secteurs des gouvernements de l'UE et de certains pays d'origine. Le fait que le Pacte migratoire, le Pacte des réfugiés de l'ONU, les propositions de mesures pour sauvegarder le droit du travail et les autres droits « publics » (santé, formation, logement, retraite, transport, pollution, etc.), contrôler les multinationales, prendre au sérieux les changements climatiques, n'ont pas l'écho nécessaire, ils sont autant de signes à ne pas négliger dans la construction d'une conscience transpolitique trop fragmentée encore trop sous l'empreinte du déterminisme face à la complexité.
- 8 De Coulon Pamina, Fire of Emotions: The Abyss, art et fiction. Essai-parlé, Lausanne, 2019.
- 9 Il suffit de comparer le chiffre d'accueil en Europe et dans le reste du monde pour avoir honte. Pensons aux camps palestiniens, aux frontières de l'Europe, en Inde, en Colombie.
 - 10 Le mot vient de Robespierre.
- 11 Impossible de tous les citer. Un fait de courage m'est revenu en mémoire au moment du tournant dans les politiques d'immigration et du droit d'asile (1980). Il a été le fait d'un Haut Commissaire pour les Réfugiés, Jean-Pierre Hocke, qui, dans les années 1980 a eu le courage de dénoncer la création de grands camps de 5000 personnes en Allemagne dans la revue Réfugiés du HCR de l'ONU qui a été censurée. Peu après, il a dû quitter son poste. La migration est un fait qui n'a pas de solutions disait-il. Nous devons

apprendre à affronter des problèmes de vic en commun qui n'ont pas de solutions et en tirer les conséquences pour armer notre courage et notre hospitalité.

- 12 Rilke Rainer Maria, « Lettre à un jeune poète », (1929). Les Lettres à un jeune poète en lecture gratuite sur la bibliothèque électronique du Québec [archive]. Voir aussi, Œuvres poétiques et théâtrales, Paris, NRF, La Pléiade, 1997.
- 13 Pour Shakespeare voir, Marientras Richard, Shakespeare au XXI^e siècle. Petite introduction aux tragédies, Paris, Minuit, 2000.
- 14 Benjamin Walter, « Sur le concept d'histoire », (thèse IX, p. 434), Œuvres III, Paris, Folio essais, 2000, pp. 433, 430, 443. Une réalité de fait « devient telle, à titre posthume, sous l'action d'événements qui peuvent être séparés par des millénaires. (...) L'historien saisit la constellation que sa propre époque forme avec une telle époque antérieure. Il fonde ainsi un concept comme « à-présent » dans lequel sont fichés des éclats du temps messianique » (p. 442-443).
- 15 Rancière n'intègre pas l'économie, ni les contradictions, les luttes de classe dans l'État.
- 4 « Sur terre les humains passent comme les feuilles: si le vent fait tomber les unes sur le sol, la forêt vigoureuse, au retour du printemps, en fait pousser bien d'autres; chez les hommes ainsi les générations l'une à l'autre succèdent », Homère, *Iliade*, Paris, éd. Gallimard, éd. La Pléiade (trad. Robert Flacelière), 1955, p. 192.
- 17 Le texte de W. Benjamin sur la critique de la violence écrit entre 1920-1921 est remarquable (nous avons évoqué brièvement un aspect dans la partie 6 sur Kant, le travail de J. Derrida sur ce texte); ses réflexions sur la distinction entre moyens et fins, sur l'État, les institutions exerçant la violence, sur les rapports entre droit et violence, sur la violence fondatrice et mythique, sur la grève, etc., lues aujourd'hui ont un intérêt particulier. Il écrit notamment, ce qui mérite d'être médité: « Toute violence est, en tant que moyen, soit fondatrice, soit conservatrice du droit. Lorsqu'elle tend à aucun de ces attributs, elle renonce d'elle-même à toute validité » (p. 225). Voir Benjamin W., « Critique de la violence », Œuvres I, Paris, Folio-essais, 2000, pp. 210-243; Balibar Etienne, *Violence et Civilité*, Paris, Galilée, 2010. On peut penser que sa notion d'anti-violence est inspirée par W. Benjamin. Voir, la partie 11 de l'essai.
- 18 Benjamin Walter, « Sur le concept d'histoire », (thèse IX, p. 434), Œuvres III, Paris, Folio essais, 2000, pp. 426-443.
 - 19 Balibar Étienne, Violence et Civilité, Paris, Galilée, 2010.
- 20 Castoriadis C., Quelle démocratie? Tome 1. Écrits politiques, 1945-1997, III, Paris, Du Sandre, 2012-2013. La phrase est écrite par Enrique Escobar dans l'introduction aux textes, p. 19.
- 21 L'État, ses experts est l'instance qui institutionnalise les conflits de classe, écrit Rancière.
 - 22 Rancière Jacques, La haine de la démocratie, Paris, La Fabrique, 2005.
- 23 Voir aussi à ce propos, Bauer Otto, *La question des nationalités*, Paris, Syllepse, 2017 (nouvelle édition, préface de Claudie Weil).
- 24 Caloz-Tschopp Marie-Claire, Les sans-Etat dans la philosophie d'Hannah Arendt. Les humains superflus, le droit d'avoir des droits et la citoyenneté, Lausanne, Payot, 2000.
 - 25 Marientras Richard, Être un peuple en diaspora, Paris, Maspero, 1975.

- 26 J'ai travaillé sur ce thème des diasporas dans une recherche interdisciplinaire avec l'École Polytechnique de Lausanne (EPFL). Voir bibliographie à la fin de l'essai.
- 27 Voir à ce sujet, Weil Simone, *L'Iliade ou le poème de la force*, Paris, éd. de l'éclat, 2014 (écrit en automne 1940), par une philosophe non-violente qui change de position et pense qu'il faut se battre contre Hitler.
 - 28 Hass Catherine, Aujourd'hui la guerre, Paris, Fayard, 2019.
- 29 Voir à ce propos, Derrida Jacques, Habermas Jürgen, Le concept du 11 septembre, Dialogues à New York, octobre-novembre 2001, Paris, Galilée, 2003.
- 30 Caloz-Tschopp M. Cl. « Apartheid en Europe: le défi de la citoyenneté dans un temps de guerre imprévisible », *Revue de philosophie*, Université de NICE, 2018.
- 31 Auster Paul, Ana Blum, Paris, Actes Sud, 1987.
- 32 Clastres Pierre, La société contre l'État, Paris, Minuit, 1974; Chronique des indiens Guayaki. Les indiens du Paraguay. Une société contre l'État, Paris, Terre humaine poche, 1972.
 - 33 L'image vient d'un professeur de design qui réfléchit sur le pouvoir local.
- 34 Castoriadis Cornelius, Sujet et Vérité dans le monde social-historique, La création humaine 1, Paris, Seuil, 2002, p. 406.
- 35 On pense à la multiplication des recherches sur les compléments alimentaires pour freiner le vieillissement en intervenant sur les 8 causes biologiques, ce qui permet un prolongement de 5 ans ou plus si on combine la prise de produits. La perspective est une vie d'un siècle. Mais pour que les conditions financières, de marché soient réunies, il faudrait reclasser le vieillissement en conditions médicales: passer du produit au médicament! (Voir entretien de David Sinclair, Bilan 13.2.2019). Ce qui implique les politiques de la santé et l'accès de quelles populations à de tels « médicaments », sans parler des liens entre les besoins fondamentaux pour assurer la vie et le vieillissement de la grande majorité des populations de la planète bien en-dessous des seuils de pauvreté.
- 36 Homère, *Odyssée*, XI 479-521, Paris, Gallimard (trad. Victor Bérard), La Pléiade, 1955, pp. 708.
- 37 Le retour d'Ulysse pour retrouver Pénélope et son fils dure 10 longues années, il est plein de périples. N'est-il pas difficile aussi à Ulysse de raconter à son retour, sa participation qu'il a tenté d'éviter sans succès, à une guerre d'anéantissement? J'ai tenté de lire le retour d'Ulysse en posant cette question. Caloz-Tschopp M. C., « Imaginer, penser le desexil dans la violence de l'exil », Caloz-Tschopp M. C., Wagner V. (dir.), Exil, desexil, postulats de départ, points aveugles de la recherche, Paris, l'Harmattan, 2019.
- 38 Il précise : « Je dis que le chaos, c'est à la fois l'origine et le pouvoir de surgissement, ce que j'ai appelé la *vis formandi* : et c'est en même temps, l'insondable comme tel. Or je ne peux pas parler « d'autre » dans le chaos parce que l'autre n'existe que comme forme, et que la forme, c'est le cosmos. Le chaos est l'autre du cosmos ou le cosmos est l'autre du chaos –, mais cela à un niveau si l'on veut total ou global. Le cosmos est l'autre du chaos et n'est pas l'autre du chaos puisque le chaos est précisément une *vis formandi*, c'est la puissance de donner forme, de faire surgir des formes, et que ces formes toutes ensembles, à tout instant, forment une superforme, qui est le cosmos », Castoriadis C., « Fenêtre sur le chaos », Le chaos, écrit-il encore surgit ex-nihilo comme création, c'est le vide, la béance, le rien, l'abîme (158). *Fenêtre sur le Chaos*, Paris, Seuil, 2007, p. 157.
 - 39 Arendt Hannah, La vie de l'esprit. 1 La pensée, Paris, PUF, 1981 (1971).

- 40 Castoriadis Cornelius, « Fenêtre sur le chaos », Fenêtre sur le Chaos, Paris, Seuil, 2007, pp. 133-199 (lire les indications dans la postface).
- 41 Castoriadis Cornélius, « La polis grecque et la création de la démocratie », Domaines de l'homme. Les carrefours du labyrinthe II, Paris, Seuil, 1986 (1979) pp. 261-307.
- 42 Voir à ce propos, « Une interrogation sans fin », entretien d'Emmanuel Terrée avec Castoriadis, *Domaines de l'homme. Les carrefours du labyrinthe II*, Paris, Seuil, 1986 (1979) pp. 241-261.
- 43 L'histoire des galaxies est mouvement en expansion, l'espace s'étend, l'univers s'agrandit, grâce à la physique d'Einstein et d'autres chercheurs en physique montrent cela sur un autre plan.
- Dans le fil de l'article retenu ici, Castoriadis évoque ensuite trois problèmes : qui est le sujet d'une telle autonomie? Quelles sont les limites de son action? quel est « l'objet » de l'auto-institution autonome. Je ne m'y arrête pas ici.
- 45 Castoriadis Cornelius, « Une trajectoire particulière », Une société à la dérive. Entretiens et débats 1974-1997, Paris, Seuil, 2005, p. 18.
- 46 Loraux Nicole, L'invention d'Athènes, Paris, Payot, 1993; La cité divisée. Critique de la politique, Paris, Payot, 1997; La tragédie d'Athènes. Entre l'ombre et l'utopie, Paris, Seuil, 2005.
- 47 Traverso Enzo, Mélancolie de gauche. La force de la tradition cachée, Paris, La Découverte, 2016.
- 48 Löwy Michael, La révolution est le frein d'urgence. Essais sur Walter Benjamin, Paris, L'éclat, 2019.

ANNEXES

TABLE DES MATIÈRES

LIVRE 1

EXIL/DESEXIL, HISTOIRE ET GLOBALISATION Le desexil en jeu. Une expérience d'Université libre Marie-Claire Caloz-Tschopp, Valeria Wagner (dir.)

Remerciements

SOULEIMANE Omar Youssef, poète, CIPh Paris, *Aujourd'hui* (poème). CALOZ-TSCHOPP Marie-Claire, WAGNER Valeria: Prologue

Exil, desexil, postulats de départ, points aveugles de la recherche

CALOZ-TSCHOPP, CIPh, Genève-Paris, Desexil: explorer la face cachée de l'exil (2012).

CALOZ-TSCHOPP Marie-Claire, CIPh Genève-Paris, *Imaginer, penser le de*sexil dans la violence de l'exil.

WAGNER Valeria, Université de Genève, Retour au futur: écritures hispano-américaines du « desexil ».

IVEKOVIC Rada, philosophe, indianiste, réseau de recherche TERRA et Transeuropeennes, France, La nouvelle universalité de l'exil, (texte de l'intervention au premier Séminaire introductif).

POSSENTI Ilaria, prof. de philosophie, Université de Vérone, L'exil comme « perte du monde ». Résistance, impuissance et responsabilité dans le bord européen du Canal de Sicile.

Globalisation mortifère. Horizon d'une Europe sécuritaire

BOZARSLAN Hamit, CETOBAC-EHESS Paris, Anti-démocraties et démocraties à l'horizon de 2020.

AMNESTY INTERNATIONAL, Berne, SCHICK Manon, directrice d'Amnesty International (Suisse), droit international, Le danger de l'Europe sécuritaire.

N.B. Une des 3 conférences introductives lors du colloque de mai à Genève (enregistrement: exil-ciph.com). A télécharger:

https://www.amnesty.org/fr/latest/campaigns/2017/01/dangerously-disproportionate/

https://www.amnesty.org/fr/documents/eur01/5342/2017/fr/

Le coût humain de la forteresse Europe. Violations des droits fondamentaux des migrants et des réfugiés aux frontières de l'Europe

VIGNAR Marcelo, psychanalyste, Montevideo, Terreur politique et Exil-desexil. Ses marques subjectives, réflexions d'un psychanalyste.

MILANI Pauline, DE COULON Graziella, membres du Collectif R et du Refuge, Lausanne ville (du) refuge. L'expérience du refuge du Collectif R à Lausanne (2015-2018).

OSHIRO CEREGATTI Alessandra, journaliste, Brésil, Marche mondiale des femmes, Les défis communs du mouvement social dans le monde.

GJERDJI Iside, sociologue et juriste, Université de Venise, La governance delle Frontiere e delle Migrazioni in Europa e in Italie: breve analisi della forme che contiene il disumano.

CLERC Bernard, chercheur en sciences sociales, Genève, Le capitalisme mortifère. Le point de non retour?

SALVADOR OTTAVIA, Dr. en sciences sociales, Université de Venise, Storie irriducibili? Da una ricerca sulla morte nell'emigrazione-immigrazione.

MARIMAN Pablo, *Prof. d'histoire*, Universidad de la Frontera, Chili, *Reflexiones en torno al contexto de creación y construcción colectiva del texto: Historia, resistencia y colonialismo desde el país Mapuche, "Ta in fijke xipa rakizuameluwin".*

SANTILLO Mario, Red Internacional de Migraciones y Desarrollo, Chile, *Doctrina de seguridad nacional: un viejo modelo aplicado a una nueva realidad globalizada* + tableau.

Annexes 525

GAVIRIA Zoraïda, Prof. d'architecture & planification urbaine, Medellin (Colombie), El exilio por la desaparicion de barrios, el urbanismo salvaje y la perdida del territorio.

ZUPPIROLI Libero, physicien, Bonvillars, (Suisse), Exilés parmi les robots des cités utopiques du monde global.

DELPRETTI Marie-Thérèse, artiste Lausanne, S'arracher à la domination.

Desexil: impuissance, désobéissance, résistance, création à penser

INSEL Ahmet, professeur retraité, Université Galatasaray, Istanbul-Paris, Les possibilités de la désobéissance civile face à un autoritarisme tournant vers autocratie

CALOZ-TSCHOPP Marie-Claire CIPh Genève-Paris Mondialisation, Développement, Résistance. Du rêve utopique à la praxis d'utopie dystopique.

VELOSO Teresa, sociologue, Concepción, Chili, Desexilio: Feminismo y Memoria historica en Chile.

CHOLLET Antoine, Centre Walras-Pareto, Université de Lausanne, *James Baldwin, l'homme-monde.*

Au quotidien, acquis des luttes et traces de la violence sécuritaire

EHRWEIN Céline, Prof. d'éthique, Haute Ecole d'Ingénierie et de Gestion, Yverdon, Suisse, Les 523 Sans Papiers ou l'histoire d'une désobéissance parlementaire légitime.

De COULON Giada, politologue, Comptoir des médias, Genève, Générosité en trompe-l'œil. À propos de Dublin et de la politique d'asile en Suisse.

BARBOSA Marlène, CARON Djemila, avocates, Genève, La prison administrative, un Club Med pas comme les autres.

DOLIVO Jean-Michel, avocat, député, Lausanne, Arbitraire et nouveaux écueils pour se naturaliser en Suisse.

MONROY Mathias, BUSCH Heiner juristes, Solidarité Sans Frontières (SOSF), Berne-Frankfurt, *Umfangreiche Wunschzettel. EU-Datenbanken und Terrorismusbekämpfung* (gestion des données dans l'UE).

MONROY Mathias, BUSCH Heiner juristes, Solidarité Sans Frontières SOSF, Berne-Frankfurt, Wer macht den Antiterrorismus?

https://www.cilip.de/2017/03/05/112-maerz-2017-alles-anti-terror/

CALOZ-TSCHOPP, Marie-Claire, CIPh, Genève-Paris La chasse à l'homme ça suffit, Courrier de Genève, 29 mai 2018.

LISTE DES AUTEURS

ANNEXES

Une revue en ligne est en préparation: (Re)penser l'exil, no. 9-10 en complément de ces publications

Matériaux du Programme CIPh

- N.B. pour l'ensemble des publications et documents, se référer au site : exil-ciph.com
- Argumentaire et Programme et Enregistrements du Colloque de synthèse de Genève 31 mai-3 juin 2017.
- (2) 8 premiers numéros de la revue en ligne (Re)penser l'exil, du Programme CIPh: voir exil-ciph.com
- (3) Deux livres en espagnol avec des textes de trois féministes matérialistes (C. Guillaumin, P. Tabet, N.-Cl. Mathieu) sont en ebook au prix spécial de 4,99 euros (appui des Editions L'Harmattan au Programme CIPh):: h t t p://www.editions-harmattan.s-harmattan.fr/index.asp?navig=catalogue&obj=livre&no=42011

Informations sur le colloque de Genève mai-juin 2018 : presse, radios

- ° entretien: https://www.rts.ch/play/radio/haute-definition/audio/haute-definition-la-philosophe-marie-claire-caloz-tschopp-sinterroge-sur-le-droit dasile?id=8638016#?station=a9e7621504c6959e35c3ecbe7f6bed0446cdf8da
- ° Emission RTS2, SOUS LES PAVES: Interview de Marcelo Vignar, 58': https://pages.rts.ch/la-lere/programmes/sous-les-paves/8638338-sous-les-paves-du-04-06-2017.html
- ° Emission RTS 1, HAUTE DEFINITION, Interview de Marie-Claire Caloz-Tschopp, 20'

https://www.rts.ch/play/radio/haute-definition/audio/haute-definition-la-philo-sophe-marie-claire-caloz-tschopp-sinterroge-sur-le-droit dasile?id=8638016#?station=a9e7621504c6959e35c3ecbe7f6bed0446cdf8da

- ° Emission VERSUS, RTS 2: Interview de Cagla E, Ayjka, Valeria Wagner, Betty Gogikian, 60'
- https://www.rts.ch/play/radio/versus-penser/audio/versus-penser-repenser-lexil--imaginer-le-desexil?id=8627498
 - ° WWW.afrique-europe-interact.net; Radio Zinsine au Mali

Références données par les auteurs et participants

WORLD BANK, Development Goals in an Era of Demographic Change. Monitoring Report 2015/2016 (accessible sur www.wordbank.org)

CNUCED: http://unctad.org/en/pages/PublicationWebflyer.aspx?publicationid=1852, septembre 2018.

Parlement européen, les politiques de l'Union européenne en matière de lutte contre le terrorisme. Pertinence, cohérence et efficacité, Bruxelles 2017 (www. europarl.europa.eu/RegData/etudes/ STUD / 2017/583124 / IPOL_STU (2017) 583124 FR.pdf)

http://www.consilium.europa.eu/fr/policies/fight-against-terrorism/counter-terrorism-coordinator/

 $https://www.sosf.ch/cms/upload/pdf/SOSF-BULLETIN_3-2018_FR_A4WEB. \\pdf$

https://www.renaissancedeslumieres.fr/

Cahiers de l'histoire no. 138: https://journals.openedition.org/chrhc/

LIVRE 2

VIVRE L'EXIL. EXPLORER DES PRATIOUES DU DESEXIL

Le desexil en jeu. Une expérience d'Université libre Marie-Claire Caloz-Tschopp, Valeria Wagner (dir.)

Remerciements

Poème: PERI ROSSI Cristina, « Lo imprescindible », poème, (2003)

Prologue

Parcours et tâtonnements dans la recherche

WAGNER Valeria, Université de Genève, Récits à bascule: débranchement et desprendimiento dans La villa de César Aira et Embassytown de China Miéville.

BRÜCKER Pauline, (CERI/CEDEJ) Paris, & VERTONGEN Youri Lou (FNRS/CRESPO), Bruxelles, VERON Daniel, Université de Paris-Nanterre, Entretien avec Marie-Claire Caloz-Tschopp, Critique Internationale, (A paraître en 2019).

AYKAC Cagla, GOGUIKIAN Betty. WAGNER, Valeria, DIFELIX, Laurence, CORPATAUX, Nicole, *Repenser l'exil. Imaginer le desexil*, Programme <u>Versus-penser</u>, RTS Genève.

Ambiguïté dans l'agir et la langue

WAGNER Valeria, Université de Genève, L'insupportable légèreté des actes. POSSENTI Ilaria, Prof. de philosohie, Université de Vérone, Violence extrême, ambiguïté et subjectivité politique. José Bleger.

CALOZ-TSCHOPP Marie-Claire, CIPh, Genève-Paris, Psychanalyse, philosophie politique et « violence extrême » (Balibar). À propos de l'ambiguïté et du cadre chez Jose Bleger.

VARSOS Georges, Université d'Athènes, Desexil et Ambiguité. La langue des mortels : sur l'ambiguité de l'œuvre littéraire.

Dessin Maria Teresa Delpretti, artiste Lausanne, « Le temps suspendu de l'exil »

Vivre, penser l'exil et le desexil

GOGIKIAN RATCLIFF Betty, Université de Genève, De l'exil aux chemins du desexil.

MBOLELA Emmanuel, activiste, réfugié en exil, *Exil/Desexil*: une odyssée africaine en acte.

SOULEIMANE Omar Youssef, réfugié politique syrien, poète, CIPh, Paris, L'exil ne finira pas.

JIMENEZ VELOSO Antonieta, poète et designer, migrante, Chili-Argentine, FACA, Le voyage dans la forêt de l'exil et du desexil.

DUBOIS Annette, Genève, Going into exile frome exile: A journey from redundancy to desexil,

FABREGUE Julien, ex-salarié, Genève, « Ce que nous devenons dans le travail ». Une expérience de recherche dans la multinationale Merck Serono.

EGGLI Andrea, argentine et suisse, Lausanne, *Desexil*: la lutte pour les droits, ici et là-bas.

IDALIDES GONZALEZ Maria, PEREZ BERIO Maria Andrea, PEREZ BERIO Andrés, Association Urabá-global Suiza Colombia, *Práctica del Proceso de Paz en Colombia: una experiencia vivida del desexilio.*

GRANDA Monica, Association Vis-à-Genève, Quels chemins dans les pratiques du desexil,

L'invention du desexil au quotidien

TOSEL André, philosophe, Nice, Roya citoyenne ou le devoir éthique d'hospitalité contre la liquidation du droit d'hospitalité.

REBETEZ Elyas, membre du Collectif Jean Dutoit, Lausanne, Posture militante, attitude nomade.

KOHLER Pierre, économiste CNUCED-ONU et membre du Collectif R, Lausanne, Le parcours kafkaïen du requérant d'asile A. au cœur d'une Europe *forte-resse* néolibérale.

BOSIA Lisa, présidente de l'asssociation *Firdaus*, Tessin (Suisse), *Entretien* avec Aliou Ndiaye, étudiant Master en journalisme.

MARTINS ALEX, permanent syndical, Lausanne, Exil et desexil dans les rapports de travail.

ODERMATT Omar, Ass. Savoir Libre, Jules Brischoux, Anne Tercier, François Desgalier, Caroline Goretta, mouvement *Tous citoyens!* d'Eben-Hézer Lausanne,

L'exil et le desexil dans le monde du handicap mental : s'émanciper par la citoyenneté.

BRAUN Claude, Coopérative européenne Longo Maï, Undervilier (Suisse), Desexil: le refus d'accepter les souffrances de l'exil comme une fatalité, (éd. français et allemand).

MAFFEIS Teresa, militante La Roya, Les réfugiés de Ventimille, *La solidarité* française et italienne en acte.

PETERSON Ivar, Association Solidarité Bosnie, Genève, Solidarité Bosnie en soutien aux bosniaques de la région de Srebrenica

Tenir dans des pratiques professionnelles Impuissance, Invisibilité, Ambiguïté.

HALLER Jocelyne, ancienne travailleuse sociale, députée, *Exil, Desexil, Arrogance. Pour aller vers le desexil.*

BRINA Aldo, chargé d'information Centre Social Protestant, Genève, *Ambiguité*: *Illustrations et antidotes dans le domaine du droit d'asile*.

GUTKNECHT Thierry, enseignant de philosophie, Fribourg, *Desexil et appropriation de la philosophie par tout un chacun.*

VERMEREN Hugo, Post-doctorant du programme AsileuropeXIX, Université de Reims Champagne-Ardenne, Parcours d'un réfugié politique italien au XIXe, siècle, parcours et pratiques d'un historien dans une étude de cas.

ERNST Patrick, sociologue, La révocation de l'éthique dans le service public et le nouvel exil des fonctionnaires d'Etat.

POVLAKIC Karine, juriste Lausanne, Violence contre les femmes. L'indifférence du Secrétariat d'Etat aux migrations (Berne), + annexe: http://www.unso-leilpoursamaa.com/, (adresse bande dessinée)

PATTARONI Damien, enseignant d'histoire, Genève, Enseigner l'histoire en Suisse, une pratique semée de défis.

BREPOHL Marion, Universidade Federal do Paraná, Critiba, Brésil, La condition d'invisibilité à partir de la perspective transnationale : l'exemple de la Namibie.

CAMELO Alfredo, Pluriels, Genève, Réinventer une autre vie, ici: l'apport de l'ethnopsychologie.

Liste des auteurs

Annexes 531

Une revue en ligne est en préparation: (Re)penser l'exil, no. 9-10 en complément de ces publications

ANNEXES (voir livre 1)

LIVRE 3

VERS LE DESEXIL. DEMARCHES, QUESTIONS, SAVOIRS.

Le desexil en jeu. Une expérience d'Université libre Marie-Claire Caloz-Tschopp, Valeria Wagner (dir.)

Remerciements

RAHIMI Atik, Le vertige de l'exil (poème)

Prologue

Postulats, regards, questionnements sur la démarche de recherche

BRÜCKER Pauline, (CERI/CEDEJ) Paris, & VERTONGEN Youri Lou (FNRS/CRESPO), Bruxelles, doctorants en science politique, *Retours sur la notion de desexil.*

CALOZ-TSCHOPP Marie-Claire, CIPh, Genève-Paris, *Exil, desexil, desexil de l'exil.* Remarques sur une démarche d'exploration.

LOPEZ-LABOURETTE Adriana, Université de Berne, WAGNER Valeria, Université de Genève, Du retour d'exil et de ses imaginaires.

Viñar Marcelo, psychanalyste, Montevideo, Globalizacion y desasosiego identitario. La mirada de un psicoanalista anciano.

Violence et Civilité, Post-colonialité dans l'Exil et le Desexil

AYKAç Çağla E. collaboratrice scientifique, Département de Géographie, Université de Genève, Violence, civilité, Exil/desexil, *Penser une expérience d'exil et de desexil*.

SUSTAM Engin, Maître de conférence invité Université de Paris 8, chargé de cours Université de Genève, La mémoire d'un intellectuel exilé :dire la vérité face à la souveraineté nécropolitique et être chercheur en exil.

IVEKOVIC Rada, philosophe, CIPh, réseau Terra Paris, Les réfugiés renvoient l'Europe à sa postcolonialité refoulée.

Terrain, pratiques, questions, dans la recherche philosophique

VOLLAIRE Christiane, philosophe, Paris, Pour une philosophie de terrain.

FATHY Safaa, poète, cinéaste et essayiste Egypte/France, L'exil de soi : retour à soi contre soi (Derrida). L'intégrisme musulman.

GARO Isabelle, enseignante de philosophie, Paris, Le rapport théorie-pratique chez André Tosel.

AMIEL Anne, enseignante de philosophie, Marseille, Expérience et conceptualisation (Hannah Arendt). Comment se pensent les révolutions ? Comment les penser ?

IVEKOVIC Rada, Philosophe Paris, Fractures épistémologiques : peut-on y remédier et passer au-delà ?

POIRIER Nicolas, chercheur en philosophie, Paris, Exil et création. Retour sur le parcours philosophique et politique de Castoriadis.

GIOVANNONI Augustin, enseignant de philosophie, Marseille, De la subjectivation politique.

AVILA Mariela, philosophe, Chili, A propos des frontières et environs : l'exil dans le cône sud latino-américain.

CALOZ-TSCHOPP Marie-Claire, Collège international de Philosophie, Genève, Revisiter le « droit d'avoir des droits » en lien avec le desexil de l'exil.

DELPRETTI Marie-Thérèse, artiste Lausanne, Les murs de silence

Explorations multiples de l'exil et du desexil

CHANGKAKOTI Nilima, La nostalgie revisitée par la saudade, espace d'émergence de l'insurrection du desexil.

OLIVERA Andrea, anthropologue, *Ethnographie dans mon pays d'origine : une expérience de desexil.*

CALAME Claude, Exilées et exilés nous renvoient à nous-même : la poésie grecque, le capitalisme néo-libéral et la fabrication de l'humain.

ATLAS Yasmine, KUKORELLI Erzsi, MATRAS Mathild, MORARD Annick, PIERRE Marine, PIGUET Laure, WAGNER Valeria, Association du Corps Intermédiaire, Université de Genève (ACIL), Vers une pensée horizontale.

BAZIN Philippe, photographe, Paris, *Exil et photographie documentaire*. *Pour une photographie documentaire critique*.

BREPOHL Marion, historienne, Brésil, Recherches d'historiens, politique de la mémoire et colonialité.

GONÇALVEZ Marcos, historien, Curitiba, Pratique de l'historien. Une expérience de recherche sur exils et diasporas d'Haïti au Brésil.

CHOLLET Antoine, Centre Waldras Pareto, enseignant de théorie politique Université de Lausanne, *Démocratie et Révolution*.

GROSS Andreas, politilogue et militant, Zurich, La majorité ne doit pas décider des droits fondamentaux des minorités.

SCHWARZ Ingeborg, Les aléas d'une pratique de diplomate quand le monde s'effondre.

TAFELMACHER Christophe, avocat, Collectif d'avocats Lausanne, Durcissement du droit, dilemmes de l'avocat, 26.917

JENSEN Silvia, Exil et desexil dans la pensée de Julio Cortázar. De l'exil valeur négative (disvalor) au desexil, lutte contre « l'enfer des disparus ».

Une revue en ligne est en préparation : (Re)penser l'exil, no. 9-10 en complément de ces publications

Marie-Claire Caloz-Tschopp, site: exil-ciph.com



INDICATIONS BIBLIOGRAPHIQUES

- N.B. La majorité des références est indiquée en langue française. La plupart des sources et références utilisées dans l'essai sont citées dans les notes. Voici quelques indications supplémentaires.
- 1. Choix de références parmi les publications de Marie-Claire Caloz-Tschopp
- ° La estructura agraria cafetera y sus implicaciones sobre el modo de vida del campesinado, Universidad Nacional, Facultad de Arquitectura, Medellin, Colombia, 1973 (travail de Master en planification urbaine, avec deux architectes Zoraïda Gaviria et Beatriz Botero).
- ° Le tamis helvétique. Des réfugiés « politiques » aux nouveaux réfugiés, Lausanne, éd. d'En bas, 1982 ; édition en allemand avec une préface de l'écrivain Adolf Muschg.
- ° Dans le labyrinthe, l'imaginaire radical, Mémoire de philosophie, Université de Lausanne, 1983.
- ° « Préambule à l'analyse de procédures de description dans le domaine de l'asile ». *Cahiers du centre de recherches sémiologiques (CdRS)*, Neuchâtel, no. 52, 1986, pp. 7-22.
- ° Les droits démocratiques confrontés à la pratique d'asile. Réflexions à propos de l'emprisonnement et de l'expulsion après 15 ans de séjour en Suisse, d'Alphonse Maza, opposant politique zaïrois, de sa femme et de ses trois enfants, *Symposium Zaïre*, Berne, 1988, 14 pages (texte de l'auteur).
- ° « Constructions de l'identité de l'Autre et de l'identité de Soi : analyse sémiologique de discours officiels " d'accueil " de requérants d'asile ». *Ethnologica helvetica*, Berne, no. 13-14, 1989, pp. 395-421.
- °« Droits de l'Homme, Société, Etat-nation. A propos d'un problème philosophique soulevé par Hannah Arendt ». Equinoxe, Lausanne, no. 4, 1990, pp. 69-85.
- ° Le droit d'asile modelé par l'informatique ». *Equinoxe*, Lausanne, no. 3, 1990, pp. 150-169.

- ° Résistances des sociétés civiles et constructions des droits démocratiques pour tous. Europe et droit d'asile. Ligue Suisse des Droits de l'Homme. Genève, CETIM, 1991, pp. 124-132.
- ° « La philosophie et la mobilité des populations. Pistes pour une participation de la philosophie à une démarche interculturelle ». *Comment traiter le phénomène migratoire à l'école,* Jogny/Vevey, 12-13.11.1992. c. n. s. p. l. U. UNESCO, Berne, Commission nationale suisse pour l'UNESCO, no. 1, 1992, pp. 31-51.
- ° « La zone internationale et le droit d'asile en Europe. Les limites d'une communauté d'Etats de droit et l'exercice de la démocratie radicale ». Frontières du droit. Frontières des droits. L'introuvable statut de la « zone internationale. J.-L. F. Paris, L'Harmattan/ANAPE, 1992, pp. 17-31 (texte d'ouverture du colloque, Paris).
- ° A propos de sécurité intérieure. Le rêve d'une démocratie sécuritaire et la manipulation de l'angoisse. Europe. Montrez Patte blanche. Les nouvelles frontières du laboratoire Schengen. Genève, CETIM, 1993, pp. 193-218.
- ° Réflexions sur des difficultés de la naissance d'une éthique politique dans le domaine du droit d'asile. Rapport sur les infractions imputées à la Suisse en matière d'asile pour la période 1979-1994. Il a été déposé dans le cadre de l'accusation à la séance du droit d'asile du Tribunal permanent des Peuples. Berlin, décembre 1994, Tribunal permanent des Peuples. Session sur le droit d'asile en Europe, 1994, pp. 103-108.
- ° « Mouvement et frontières dans l'asile et l'immigration. Un sourd conflit au cœur de la condition humaine de liberté et d'égalité », Michelle Guillon, Luc Legoux, Emmanuel Ma Mung, *L'asile entre deux chaises*, L'Harmattan, octobre 2003, coll. Espaces interculturels, 2004, pp. 145-175.
- ° « Le racisme, une question de préoccupation et de recherche pour les Sciences de l'Education? » *Multiculture et éducation en Europe Multikulture und Bildung in Europe*. A.-G. C. Bern, Berlin, Frankfurt/M, N.Y., Paris, Wien, Peter Lang, 1992, pp. 139-155.
- ° « Le métissage pris dans les filets du Politique. De quelques paradoxes de la philosophie politique au passage des frontières des Etats-nations ». Revue internationale d'Action Communautaire, Montréal no. 31/71, 1994, pp. 119-135.

- ° « La politique et la philosophie politique de John Rawls aux prises avec la société multiculturelle. Actes du Congrès de sociologie et d'ethnologie », Berne, SEISMO, 1996, pp. 411-427.
- ° « A propos du modèle suisse des «trois cercles» en matière de politique d'immigration. Le racisme institutionnel et l'emprisonnement du pouvoir de penser et d'agir ». *Transeuropéennes*, Paris, no. 9, 1997, pp. 31-41.
- ° « On the Detention of Aliens. The Impact on Democratic Rights ». *Journal of Refugee Studies*, Oxford, vol. 10, no. 2, 1997, pp. 18-27.
- ° « Une aporie du multiculturalisme éclairée par la philosophie politique de Hannah Arendt. Le «droit d'avoir des droits» plutôt que la logique des privilèges et de la différence. » *Revue suisse de sociologie*, Zurich no. 23, 1997, pp. 259-282.
- ° « Une philosophie du mouvement pour une démocratie apatride » *Transeuropéennes*, Paris, no. 12-13, 1998, pp. 37-48.
- ° « Politicka Filozafija Pokreta. Ili Vlasti Kao politicke Arcije ». *Dialog, Sarajevo*, no. 2, 1997, pp. 65-78.
- ° « La création de la démocratie et de l'asile par l'action contre le néolibéralisme sécuritaire ». Europe and Refugees: A Challenge? J. Y. Carlier and D. Vanheule. Amsterdam, Kluwer Law International, 1997, pp. 3-56.
- « La figure-sujet des sans-Etat dans l'oeuvre de Hannah Arendt. Hannah Arendt, les sans-Etat et le « droit d'avoir des droits » ». M. C. Caloz-Tschopp. Paris, L'Harmattan, no. 1, 1998, pp. 30-47.
- ° « Sicherheitsdemokratie und neoliberaler Totalitarismus. Asylpolitik und Wegeweisungsvollzug in der Schweiz », *Widerspruch, Zurich*, no. 37,1999, pp. 27-41.
- ° « La compréhension dans l'oeuvre de Hannah Arendt: une activité de résistance et de création politique par la pensée », Revue de philosophie et de théologie, Lausanne, no. 131, 1999, pp. 257-281.
- ° Les sans-Etat dans la philosophie d'Hannah Arendt. Les humains superflus, le droit d'avoir des droits et la citoyenneté, Lausanne, Payot, 2000 (thèse).
- ° « 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 québéquoise de droit international, Montréal vol. 13, no. 1 pp. 71-97, 2001 (enseignement à l'Université de Louvain).
- ° « Les «réfugiés déportés» dans l'étau de la «superfluité humaine». » *Transeuropéennes*, Paris, no. 16, 1999, pp. 21-35.

- ° « Mythes et pratiques d'apartheid en Europe. A propos de la création de dispositifs d'accès à l'immigration et des refoulements », *Cahiers du CEMRIC*, Université Marc Bloch Strasbourg no. 13, 1999, pp. 7-36.
- ° « La fabrication étatique et interétatique des mythes de l'apartheid européen. A propos de la création de dispositifs d'accès à l'immigration et des refoulements », *Cahiers du CEMRIC*, Université Marc Bloch Strasbourg no. 13, 1999, pp. 3-39.
- °Asile, droit d'asile, histoire et démocratie. Switzerland and the International Protection of Refugees . G.-D. Chetail V., V. (eds). London, Kluwer Law International, 2002, pp. 19-37 (article d'introduction du livre).
- « Civilité, sécurité et inégalité », Revue des Sciences Sociales. Strasbourg, no. 29, 2002, pp. 32-45.
- ° « Les sans-Etat, ni minoritaires, ni prolétaires, en dehors de toutes les lois » (H. Arendt), Martine Leibovici, Eleni Varikas (éds), *Le paria, une figure de la modernité, Tumultes* (Kimé), no. 19, 2003, pp. 215-243.
- ° Les étrangers aux frontières de l'Europe et le spectre des camps, Paris, La Dispute, 2004.
- ° « La «banalité du mal» (manque de pensée, Hannah Arendt): une question de sécurité collective et individuelle », *Cahiers du CEMRIC*, Université Marc Bloch, Strasbourg, 2004, pp. 185-221.
- ° Parole, pensée, violence dans l'Etat, une démarche de recherche (vol. I, 350 p.); Contraintes, dilemmes, positions des travailleurs du service public, entretiens (vol. II, 450 p.); Le devoir de fidélité à l'Etat entre servitude, liberté et (in)égalité (vol. III, 350 p.), Paris, L'Harmattan, 2004 (dir. de la recherche du Conseil d'Etat de Genève).
- ° « Clandestinité des femmes migrantes. Apartheid de sexe. Violence, globalisation », Actes du colloque de l'Université libre de Bruxelles 18-19 novembre 2005, Vivre en clandestinité, Vivre Clandestines, Agir féministes, *Etudes* no. 3, 2006, sous la direction du COLFEN, Université des Femmes, Bruxelles. info@universitedesfemmes.be
- ° Lire Hannah Arendt aujourd'hui. Pouvoir, guerre, pensée, jugement politique, Paris, L'Harmattan, 2007.
- ° Résister en politique, résister en philosophie avec Arendt, Castoriadis, Ivekovic, Paris, La Dispute, 2008, 400 pages (thèse d'habilitation).
- ° Pour défendre la Convention internationale sur la protection des droits de tous les travailleurs migrants et des membres de leur famille : refonder la politique et les droits, Conseil mondial des droits de l'homme, ONU/BIT, Site HCDH, ONU Genève, 2008. http://www2.ohchr.org/engli-

sh/bodies/cmw/roundtable.htm (travail avec les organisations internationales).

- ° « Scientitif Diasporas, Migration and Development. A Perspective from Philosophy and Political Theory », Tejada Gabriela, Bolay Jean-Claude, (eds), *Scientific Diasporas as Development Partners*, Peter Lang, Berne, 2010, p. 3-21. Traduit du français: « *Diasporas scientifiques, migration, développement à la lumière de la philosophie et de la théorie politique* » (original en français, traduit en anglais), Pour la version française, voir site: http://cooperation.epfl.ch/ScientificDiasporasNetwork
- ° Mondialisation, développement, résistance. Du rêve utopique à la praxis d'utopie dystopique. Ce texte est publié en anglais sous le titre, « Globalization, development, resistance of utopian dreams to the praxis of dystopian utopia », in Bagchi Barnita, The Politics of the Impossible, SAGE (Delhi, London, Thousand Oaks, chap. XII, 2011.
- ° « Révolutionner la révolution et la philosophie » in, Violence, civilité, révolution. Autour d'Etienne Balibar, Paris, La Dispute, 2013, pp. 93-154.
- ° Penser l'impuissance et de la puissance d'agir dans l'histoire et la globalisation aujourd'hui, Colloque Universidade Federal do Paraná, Curitiba 11-13 novembre 2014. Article traduit en portugais, publié par l'Université de Curitiba.
- ° L'évidence de l'asile. Essai de philosophie dys-topique du mouvement, Paris, L'Harmattan, 2016.
- ° « Apartheid en Europe : le défi de la citoyenneté/civilité dans un temps de guerre imprévisible », *Revue française d'histoire des idées politiques. Construction européenne*, no. 43, pp. 231-255, 2016.
- ° « Rosa Luxemburg : la découverte de l'effet boomerang de l'impérialisme et la liberté », Caloz-Tschopp M.C., Felli R., Chollet A. (co-dir.), *Rosa Luxemburg. Antonio Gramsci. Actuels*, Paris, Kimé, 2018, pp. 103-139.
- ° Politique de la mémoire. Les rudes chemins de la résistance, de la compréhension et de la responsabilité », Postface, Veloso Bermedo Teresa, Franchir le seuil de la douleur extrême. Une expérience de résistance à la torture, à la disparition exterminatrice dans la dictature chilienne (1973-1990), 2018, pp. 155-186.
- ° « Imaginer, penser le desexil dans la violence de l'exil », Nunez Loreto, Olah Myriam, Coutaz Nadège, *Création(s) en exil. Perspectives interdisciplinaires*, Université de Lausanne, Collection du CLE, 2018, pp. 29-69.

° Revisiter le « droit d'avoir des droits » en lien avec le desexil de l'exil », Caloz-Tschopp M.C., Wagner V., *Vers le desexil. Démarches, questions, recherches. Le desexil en jeu. Une expérience d'Université libre*, Paris, L'Harmattan, 2019 (à paraître).

Co-direction, co-édition

- ° (co-dir.) avec Z. Gavira, B. Botero, La estructura agraria cafetera y sus implicaciones sobre el modo de vida campesino. Analisis de un caso: el pueblo de Jardin. Universidad Nacional, Facultad de Arquitectura, Planeación Física Urbana, Medellin, Colombia. Medellin, Universidad national, Seccional de Medellin, Colombia, Recherche collective pour le Master interdisciplinaire en Planification urbaine, Université nationale, Section de Medellin, Colombie, 1973.
- ° (co-dir.) avec Denis Von der Weid, *Postface. La Suisse terre d'accueil et de renvoi* (l'histoire du cas Maza, réfugié zaïrois débouté et renvoyé de Suisse après 15 ans de séjour). M. Jurt. Lausanne, Editions d'En bas.
- ° (co-dir. avec Laurent Monnier), Droit d'asile. Attachez vos ceintures. La mise en oeuvre du droit d'asile dans les aéroports d'Europe et au centre d'enregistrement de Cointrin. Genève, Institut Universitaire d'Etudes du Développement (IUED), Institut d'Etudes Sociales (IES), Genève, 1990.
- ° « Questions philosophiques et épistémologiques pour la recherche sur les migrations et les réfugiés ». Efficience de nos systèmes de formation. Die Wirksamheit unseres Bildungssystems. Actes du 15e congrès de la Société suisse pour la recherche en éducation. Genève, Université, FPSE, Cahier de la Section des Sciences de l'Education, Université de Genève, no. 69, 1992.
- ° (co-éd.) avec M. FONTOLLIET, Europe et droit d'asile. Genève, CETIM, 1993, 250 pages.
- ° (co-éd.) avec Axel Clévenot et M.P. Tschopp, La responsabilité politique face à la violence dans un monde en conflit. Une réappropriation de la souveraineté. Asile, Violence, Exclusion en Europe. Histoire, analyse, prospective. Genève, Cahiers de la Faculté de Psychologie et des Sciences de l'Education, et Groupe de Genève Violence et droit d'asile en Europe, 1994, pp. 371-391.
- (co-éd.) avec M. FONTOLLIET, Europe. Montrez patte blanche. Les nouvelles frontières du « laboratoire Schengen », préface de Lode van Outrive, Parlement européen. Genève, CETIM, 1994.

- ° (co-dir.) avec Laurent Monnier). Violence et droit d'asile en Europe. Déclaration du 25.9.1993. Asile, Violence, Exclusion en Europe. Histoire, analyse, prospective. M. C. Caloz-Tschopp, Clévenot A., Tschopp M.-P. Genève, Cahiers de la Section des Sciences de l'Education, Université de Genève, Faculté de psychologie et des Sciences de l'éducation (FPSE) et Groupe de Genève, Violence et droit d'asile en Europe (GGE). Texte d'appel et documents annexes, traduit en cinq langues, 1995.
- ° (dir.) Hannah Arendt. La figure-sujet des sans-Etat dans l'œuvre de Hannah Arendt, vol. 1 ; Hannah Arendt, La « banalité du mal » comme mal politique, Paris, L'Harmattan 1998, Groupe de Genève « Violence et droit d'asile en Europe », Université ouvrière de Genève.
- ° (co-dir. avec Brigitte Fichet, « Action sociale, Action humanitaire. De la protection à la contrainte ». Strasbourg, *Cahiers du CEMRIC*, 2002, no. 16-17 (travail conjoint de conception, coordination, édition de la revue).
- (co-dir.) avec Brigitte Fichet, *Société, frontières, sécurité. Action sociale, action humanitaire, Cahiers du CEMRIC*, no. 16-18, 2004 (travail conjoint de conception, coordination, édition de la revue).
- ° (co-dir). avec Pierre Dasen et F. Spescha, *L'action « tragique » des travailleurs du service public.* Actes du colloque international de Genève 15/16/17 septembre 2004, Paris, L'Harmattan.
- ° (co-dir.) avec Pierre Dasen, Mondialisation, migration et droits de l'homme : un nouveau paradigme pour la recherche et la citoyenneté, vol. I, Bruxelles, Bruylant, 2007.
- ° (co-dir.) avec Graziella de Coulon, Christophe Tafelmacher: *Une philosophie générale d'ouverture à un seul monde (One World). Démocratiser la démocratie. Commun, Migration, Egalité*, Genève, éd. Programme « Exil, création philosophique et politique », décembre 2011. Existe en français, allemand, italien sur le site exil-ciph.com et en brochures.
- ° (dir.) « Colère, Courage, Création politique. Questions pour une recherche » in, Caloz-Tschopp M.C. (dir.), *Colère, Courage et Création politique. La théorie politique en action*, Paris, L'Harmattan, 2011, 7 volumes. Actes du colloque public de départ à l'Université de Lausanne.
- ° (co dir.) avec Teresa Veloso Bermedo, *Tres feministas materialistas*. *Colette Guillaumin, Nicole-Claude Mathieu, Paola Tabet. Exilio, Apropriacion, Violencia* (vol. I, 460 p.), *Racismo/Sexismo, Esencializacion/naturalizacion, Consentimiento* (vol. II, 415 p.), Concepcion, Chili, Escarapate, 2012. Livre accessible en ligne aux éditions L'Harmattan, Paris (accord du Programme CIPh avec L'Harmattan sur cette forme de diffusion).

- ° (co-dir.) avec Teresa Veloso Bermedo), *Penser les métamorphoses* de la politique, de la violence, de la guerre avec Colette Guillaumin, Nicole-Claude Mathieu, Paola Tabet, féministes materialistes, Paris, L'Harmattan, 2013.
- (co-dir.), « Ambiguïté, violence extrême, politique d'anti-violence. Lire Jose Bleger depuis la philosophie politique », in Amati Sas Silvia, Caloz-Tschopp Marie-Claire, Wagner Valeria, *Trois concepts pour comprendre José Bleger*, Paris, L'Harmattan, 2016, pp. 95-135.
- ° (dir.). Ambiguïté, violence et civilité. (Re)lire aujourd'hui jose Bleger (1923-1972) à Genève, Paris, L'Harmattan, 2014.
- ° (co-dir.) avec Romain Felli, et Antoine Chollet, Rosa Luxemburg et Antonio Gramsci actuels, Paris, Kimé, 2018.
- ° (do-dir.) avec Valeria Wagner de 3 volumes en 2019 d'un travail collectif terminé par un colloque international de synthèse où a été thématisé l'Université libre, en mai-juin 2017, *Desexil. L'émancipation en acte* à l'Université de Genève. Les tables des matières des 3 volumes se trouvent en annexe du présent essai. Voir aussi, les enregistrements sur le site : exil-ciph.com
- 2. ACTIONS COLLECTIVES (PÉRIODE 1990-2018), LE GROUPE DE GENÈVE, LE TRIBUNAL SUR LE DROIT D'ASILE DE BERLIN, LES ASSISES EUROPÉENNES SUR LE DROIT D'ASILE. Pour le Programme du CIPh, les enregistrements, les matériaux et références, voir revue en ligne et matériaux sur le site : exil-ciph. com
- ° (co-éd.) avec Axel Clévenot et M.P. Tschopp, La responsabilité politique face à la violence dans un monde en conflit. Une réappropriation de la souveraineté. Asile, Violence, Exclusion en Europe. Histoire, analyse, prospective. Genève, Cahiers de la Faculté de Psychologie et des Sciences de l'Education (FPSE), et Groupe de Genève Violence et droit d'asile en Europe (GGE), 1994, pp. 371-391.
- ° Report. Festung Europa auf der Anklagebank, Dokumentation des Basso-Tribunals zum Asylrecht in Europa, Basso-Sekretariat Berlin Herausgeber, Verlag Westfällisches Dampfboot, Münster 1995.
- ° (Co-dir.) avec Michel Glardon, La forteresse européenne et les réfugiés. Lausanne, Editions d'En bas, 1985.

Rigaux François (dir.), *Droit d'asile*, Bruxelles, Story-Scientia, 1988. + Préface.

Soulier Gérard, « Le respect du droit d'asile, preuve et garant du droit démocratique », Rigaux François, Droit d'asile, Bruxelles, éd. Story Scientia, 1988, pp. 101-107. (texte dans le cadre des Assises européennes sur le droit d'asile à Bruxelles). Voir aussi du même auteur, *Nos droits face à l'Etat*, Paris, Points-poche ; « Du droit au devoir d'asile », *Plein droit,* no. 6, janvier 1989.

Fullerton Maryellen, « Le mouvement des sanctuaires aux Etats-Unis d'Amérique », Rigaux François, *Droit d'asile*, Bruxelles, Story Scientia, 1988, pp. 111-121.

Caloz-Tschop M.Cl., « La résistance pour le droit d'asile : une des formes nouvelles de la création démocratique », Rigaux François, *Droit d'asile*, Bruxelles, éd. Story Scientia, 1988, pp. 123-134.

3. QUELQUES POÈMES

Homère, Iliade - Odyssée, Paris, NRF, La Pléiade, 1955.

Les poètes de la méditerranée. Anthologie, NRF-Gallimard, 2010.

Rilke Rainer Maria, Œuvres poétiques et théatrales, Paris, NRF-Gallimard, La Pléiade, 1997.

Szymborska Wislawa, *De la mort sans exagérer*, Poésie-Gallimard, 2018.

Glissant Edouard, La cohée du Lamentin. Poésie V. Paris, Gallimard, 2005.

White Kenneth, La route bleue, Barcelona, Le mot et le reste, 2017.

- ° Lettres aux derniers lettrés, L'Hay-les-Roses, Isolato, 2017.
- ° La traversée des territoires, La Roque d'Anthéron, Le mot et le reste, 2017.
 - $^{\circ}$ Investigations de l'espace nomade, L'Hay-les-Roses, Isolato, 2014.
 - ° Le grand rivage, éd. bilingue, L'Hay-les-Roses, Isolato, 2009.
 - ° Dialogue avec Deleuze, L'Hay-les-Roses, é. Isolato, 2007.

3. QUELQUES RÉFÉRENCES DE ROMANS, NOUVELLES, RÉCITS

Kafka, Le Château (trad. G.-A. Goldschmidt), Paris, Pocket, 1984.

° Nouvelles et récits, I, NRF Romans, II, NRF, Pléiade, 2018 (nouvelles traduction).

Shakespeare, *Hamlet*, édition bilingue (trad. F. Maguin), Paris, GF-Flammarion, 1995.

Cercas Javier, Le monarque des ombres, Paris, Actes Sud, 2018.

° L'imposteur, Paris, Babel, 2017.

° Le point aveugle, Paris, Actes Sud, 2016.

° A la vitesse de la lumière, Paris, Babel, 2008.

Garcia Marquez Gabriel, 100 ans de solitude, poche.

Kenzaburô, Moi d'un Japon ambigu, Paris, Gallimard, 1995.

Le Guin Ursula K., *Planète d'exil*, Paris, Le livre de poche, 2018 ; *De l'autre côté du rêve*, Paris, Livre de poche, 2002.

Remarque Erich Maria, *A l'ouest rien de nouveau*, Paris, Le livre de poche, 2007.

Morrison Toni, L'œil le plus bleu, Paris, 10-18, 1998.

°Love, Paris, 10-18, 2010.

° Beloved, Paris, 10-18, 2005.

° Délivrances, Paris, Christian Bourgois, 2015.

Héritier Françoise, Le Sel de la terre, Paris, Odile Jacob, 2012.

° Le Sel de la vie, Paris, Odile Jacob, 2017.

Dorothée Elmiger, *La société des abeilles*, Lausanne, éd. d'en bas, 2016. Persig Roberd M., *Le traité du zen et de l'entretien des motocyclettes*, Paris, poche, 1974 et rééditions.

Conrad Joseph, Au cœur des ténèbres, Paris, Folio-bilingue, 1985.

° Inquiétude, Paris, Folio, 1982 (1932).

Cortazar Julio, L'examen, Paris, Denoel, 2001 (rééd. 2018).

Achevé d'imprimer en novembre par Créaprojet, 7 rue François Mortureux, 21200 Beaune Dépot légal : avril 2019 Numéro d'impression : 149057 Imprimé en France



La liberté politique de se mouvoir Marie-Claire Caloz-Tschopp

L'essai philosophique part de la migration, des réfugiés, découvre la liberté politique de se mouvoir, revisite l'exil (domination), le desexil (lutte créatrice) et

propose une philosophie du droit de fuite.

L'essai philosophique est une démarche sur des embarras, apories, énigmes de mensonges politiques, de la liberté politique (Arendt, Douglass) de la révolution (Luxemburg), des lignes de fuite (Guattari), du droit de fuite (Mezzadra), de la ruse (métis d'Ulysse, Pénélope), de la création (Castoriadis), dans des positions, pratiques multiples de desexil, y compris dans la prise en charge du conflit de la politique avec la philosophie (Rancière, Marx).

Le but est de sortir d'un capitalisme expansionniste sans limites, d'une pensée d'État, de police, de guerre, de force, d'état d'exception, des catégories territoriales, souverainistes des États(nations), et d'imaginer une transpolitique démo-

cratique en réfléchissant à ce que j'appelle le vertige démocratique.

Quelles énigmes désignent Luxemburg avec l'effet boomerang de l'impérialisme, Balibar avec la violence extrême et le pari du possible/impossible, la figure globalisée des disparus (Cortazar)? Quel goût pour l'autonomie, la démocratie, nous apporte Castoriadis à partir de sa découverte de l'imagination radicale pour penser le desexil de l'exil des exilés prolétaires que nous sommes ?

La liberté politique de nous mouvoir nous appartient autant que le droit d'imaginer, le droit de fuite, la pratique de la ruse face à la violence banalisée, la création de l'autonomie et de la démocratie, un autre mot pour « Révolution » et pour

la pratique politique et philosophique créatrice aujourd'hui.

Marie-Claire Caloz-Tschopp a enseigné la philosophie et la théorie politique (tradition officielle et minoritaire dans des universités et lieux de formation populaire liés au mouvement ouvrier, aux mouvements sociaux (Lausanne, Genève, Louvain, Bogota, Paris). Elle a dirigé des recherches sur les politiques migratoires, le droit d'asile, les services publics, les féministes matérialistes, la violence et la guerre, l'Europe, la philosophie de l'action. Elle a participé à la création du mouvement de défense du droit d'asile en Suisse, aux Assises européennes sur le droit d'asile (Lausanne, Genève, Bruxelles, Rome), au Groupe de Genève Violence et droit d'asile en Europe. Elle participe aux activités de Solidarité Sans Frontière (SOSF) Berne, ex-directrice de programme au Collège International de philosophie (2010-2017).

Collection « Philosophie en cours »

ISBN 978-2-84174-936-2

ÉDITIONS KIMÉ Prix TTC France 30 €

