

Colloque **Universidade Federal do Paraná**
Curitiba, Brésil, 11-13 novembre 2014.

Résumé : Penser à l'indifférence à la fois dans l'histoire et la globalisation d'aujourd'hui nous conduit à devoir penser la dialectique de l'impuissance et de la puissance d'agir et, à partir de la manifestation de l'indifférence, d'explorer une autre notion empruntée à un psychiatre et psychanalyste argentin, Jose Bleger (1923-1972) : la notion d'ambiguïté. Celle-ci peut être utile pour penser, décrire des aspects de la dialectique de l'impuissance et de la puissance d'agir. Je m'interroge sur les possibilités individuelles et des mouvements sociaux de récupérer un imaginaire radical (Castoriadis), une pensée active participant à la création sociale. Celle-ci a été marquée au XXe siècle par un régime politique de domination totale avec une philosophie « d'humains superflus », la résistance possible en terme de « droit d'avoir des droits » (Arendt). Aujourd'hui à l'étape de la globalisation du capitalisme financier impliquant la « violence extrême » qui en arrive à mettre en cause la possibilité même de la politique et de la philosophie (Balibar, 2010), le défi est de construire, tenir une position « tragique » pour travailler, dépasser l'impuissance, affronter les risques et les dangers d'une civilisation de la force guerrière, réinventer dans les conditions d'aujourd'hui, l'exercice de la liberté et de la pluralité en articulant citoyenneté et civilité (Balibar).

Mots-clés : domination, action, indifférence, ambiguïté, dialectique, pensée, création, dystopie, histoire.

Penser la dialectique de l'impuissance et de la puissance d'agir dans l'histoire et la globalisation aujourd'hui

Marie-Claire Caloz-Tschopp, dir. de Programme
au Collège International de Philosophie, Genève-Paris.

« Personne n'est jamais responsable de rien : c'est Berne qui décide les ordres, c'est le peuple qui a voté, c'est le canton qui exécute, c'est toujours les autres, ou une administration sans nom, sans visage... Mais il y a pourtant des personnes qui votent, des personnes qui signent des plans de vol, des personnes qui menacent, des personnes qui arrêtent, des personnes qui renvoient.

Et il y a aussi des personnes qui se taisent.

Et il y a nous, qui faisons aussi partie du peuple, qui n'acceptons pas que des hommes et des femmes et des enfants soient maltraités, renvoyés comme des parias, traités comme des moins que rien. Nous nous refusons à nous cacher derrière les autres qui seraient responsables à notre place, nous estimons que nous sommes tous responsables du monde dans lequel on vit ; nous refusons de nous taire, et nous refusons d'obéir à des lois iniques sous prétexte qu'elles ont été acceptées par le peuple » (Extrait, Les renvois ne se feront pas en notre nom !),

12 novembre 2014, publié par le bull. de SOS-ASILE VAUD (Suisse) no. 113, 4^e trimestre 2014.

Dédicace.

Je dédie cet article aux militant.e.s de Droit de rester (Lausanne) qui vivent une étape éprouvante de « désobéissance civique » en défendant les droits de requérants d'asile érythréens en Suisse menacés de renvoi forcé. L'accusation de « délit de solidarité » pèsent sur ces militant.e.s¹.

¹ Le 8 mars 2015, ce collectif a ouvert un Refuge dans une Eglise pour empêcher les renvois « Dublin » parmi lesquels, il y a beaucoup de demandeurs d'asile de Syrie.

1. L'indifférence dans les rapports de pouvoir

L'indifférence dérange, préoccupe... ou laisse indifférent. Les faits divers sur les crimes sexuels mis en scène par les médias mobilisent plus que les grands délits bancaires, les délits des multinationales s'appropriant les matières premières, les milliers de morts aux frontières de l'Europe, des Etats-Unis (Mexique, féminicide), la précarisation, la succession de nouvelles guerres, les limites écologiques, etc.. Les images des médias n'ont pas le même poids selon qu'elles mettent en scène des « faits divers » remuant les « passions tristes » (Spinoza) de la vie quotidienne ou des faits structurels du capitalisme globalisé que l'on observe à tous les niveaux (intimité, du local au global).

Comment est-il possible de voir et de comprendre l'indifférence, de l'analyser plutôt que de la transformer en concept pour en asseoir l'évidence ou alors de la couvrir de couches interprétatives hâtives (comme par exemple en ce qui concerne l'abstention dans les votations, ou l'apparente passivité devant des injustices ou même des consentements à la réduction des droits¹). Il s'agit de ne pas se contenter de moraliser hâtivement une question ~~qui est~~ politique. On trouve la trace du mot « indifférence » en Occident (terme de 1377, 1487, lat. *indifferencia*) en lien avec la philosophie de l'intériorité, de la conscience (Augustin notamment), étrangère aux Grecs comme l'a bien montré Jean-Pierre Vernant. On la trouve en droit pénal, (notion d'intention)², en psychologie et en psychiatrie/psychanalyse (traumatisme, clivages des sentiments, des passions, des émotions, ambiguïté par exemple), en philosophie politique (prudence conduisant au retrait, abstention, servitude volontaire (Boétie), désobéissance civique, avec la nouvelle figure des « lanceurs d'alerte » par exemple).

L'analyse de l'indifférence ne peut donc se limiter à une posture supposée réservée, prudente ou même apathique (face aux folies de la passion, aux limites de la raison, s'abstenir). Comment penser le rapport entre l'indifférence et l'agir en partant du fait que le « sens de la politique est la liberté » (Arendt, 1995) où s'articulent un commencement et la prise en charge autogérée de l'action de « gouverner », le fait qu'il n'y a pas de liberté sans pluralité, comme le précise Arendt en sachant que cela a été mis en œuvre après une rupture historique (nouvelle philosophie de l'histoire, dystopie active, Caloz-Tschopp, 2011)? Quelle place donner à la pensée dans une philosophie du risque de la liberté, de l'action attentive à l'émergence de nouveaux mouvements sociaux pris entre « révolution et contre-révolution », entre résistance et usure, entre impuissance et formidable capacité d'invention dans un monde complexe ?

2. L'indifférence et l'activité de penser

Si pour qualifier les rapports humains, les rapports de pouvoir, il est facile de classer l'altruisme, l'empathie, le soutien, les diverses formes de collaboration, la désobéissance civique dans le registre de l'activité, où classer l'indifférence ? Est-ce une forme d'anomie consistant à ne pas pouvoir être libre de sa naissance à sa mort, bien que la liberté soit prônée? Est-ce une forme de non concernement, de refus de la condition humaine non choisie (naissance, mort) visant à éviter d'assumer une naissance où l'on est jeté dans le monde sans l'avoir décidé, et à l'accepter la condamnation à mourir, à disparaître dans le néant sans qu'on ait pu le décider? Est-ce une forme « d'ataraxie » pour calmer les passions et vivre tranquille? Est-ce une peur rentrée de s'engager, en clair d'être actif, l'activité comprenant des risques, des dangers à éviter mais lesquels (pour vivre heureux, vivons cachés)? Est-ce une haine rentrée, sournoise impliquant non seulement de consentir quand on doit céder (Mathieu 1991) vu la position qu'on occupe dans les rapports sociaux, mais d'obéir activement à la domination, en prônant la résistance par délégation (Haller 2014) ou en cachant son désir de domination sous la domination d'un système puissant, hiérarchique, tout en déniait une participation active, à la prise de risque de la responsabilité ?

Dans la pensée commune que l'on trouve dans les dictionnaires en vente dans les supermarchés, l'indifférence est un *état* (état de celui qui est indifférent, tautologie amusante). L'état d'indifférence est « l'état de celui qui n'éprouve ni douleur, ni plaisir, ni crainte, ni désir » (Petit Robert). L'indifférent n'est touché par rien ni par personne, comme dit la formule. Pour lui,

tout est égal, comme énonce une autre formule (blanc bonnet, bonnet blanc). Dans les textes, le froid de l'indifférence (cela m'indiffère, me laisse froid) est opposé à la chaleur de la relation, des passions, de l'action, etc. Pour l'écrivain François Mauriac, c'est un « détachement total qui le sépare du monde ». Un tel détachement a lieu à plusieurs niveaux : à l'égard de la nature, d'une chose, d'un événement, des conséquences d'actes ou de retrait, d'autrui, de la pensée, de la mort. L'indifférent ne semble déterminé par aucun motif ni mobile. Les mots d'ataraxie (pré-socratiques, Spinoza), de désintéressement, d'indolence, d'insensibilité, d'insouciance, de froideur, de cruauté, d'égoïsme, qualifient l'indifférence dans le langage courant et philosophique. Face à l'absurde de l'existence, une telle figure est mise en scène en littérature dans *L'étranger* d'Albert Camus. On pourrait la mettre en contrepied avec le héros du Château et du Procès de Kafka, impuissant devant la loi, aux prises avec la honte (Friedländer 2014). Se dégagerait alors un autre regard sur l'impuissance devant l'incertitude et une quête infinie de la « part d'humanité » incompressible (Spinoza), malgré l'immensité de la tâche, pourrait-on dire.

Vu depuis la question philosophie du libre-arbitre, de l'intentionnalité, de la conscience, de l'agir, l'indifférence serait alors envisagée par la philosophie comme une indétermination de la liberté : impossibilité de choisir d'être libre, donc impassibilité, et donc indifférence. Le sens commun inscrit dans la matérialité des rapports sociaux formule d'emblée un doute : l'indifférence serait-elle feinte, la condition humaine ne pouvant échapper ni à l'intérêt, ni à la passion, ni au désir, ni à l'amour, ni au sentiment, ni à la tendresse... ni à la liberté qui est la définition même de la condition humaine ? En clair, il serait impossible d'être indifférent, sauf à rester dans l'état embryonnaire des cellules qui gardent des caractères embryonnaires, sans évoluer vers l'état adulte ? La métaphore de l'indifférenciation vers la différenciation empruntée à la biologie nous conduit vers une philosophie du progrès fragile de la liberté liée étroitement à la vie. Immédiatement, les descriptions de l'attitude d'indifférence de grands criminels tout au long de leur vie, pas réductible au silence prudent ou alors au mensonge met en question cette vision optimiste, vitaliste de la liberté.

La liberté dès lors qu'elle est liée à la politique, selon la formule de Arendt implique d'envisager le pouvoir, comme domination et comme faculté d'agir, de juger où la pensée a une place centrale. Où elle est un choix assumé ou non. Où l'ambiguïté joue un rôle plus important que l'indifférence. Les travaux d'Arendt montrent qu'il est impossible de penser l'action politique sans la pensée, « sans penser ce que nous faisons » (Arendt, 1961), de penser la liberté sans la pluralité (les autres, l'altérité en soi) dans un *espace public* où l'on est soit acteur, soit spectateur. En clair si le sens de la politique est la liberté, elle implique de dépasser l'indifférence de surface, de dépasser l'ambiguïté pour exercer la liberté, la pluralité dans l'espace public qui se construit. Si le sens de la politique est la liberté et la pluralité, elle exige que l'agir soit accompagnée d'une pensée des acteurs accompagnant leur action et d'un jugement à plusieurs dans l'espace public par des spectateurs. En ce sens, l'indifférence serait d'une part un *double déficit* : d'une part, celui de la liberté et de la pluralité et d'autre part, un « manque de penser ». On peut penser qu'un tel manque est une des figures de l'indifférence.

Ce qu'Arendt appelle la « banalité du mal », ou manque de pensée serait une modalité de l'indifférence et du non dépassement de l'ambiguïté. L'usage du paradoxe (banalité du mal, notamment) par Arendt, produit à la fois un malaise et des résistances que l'on peut suivre dans la succession des débats autour de la « banalité du mal » et au-delà autour de ce qu'elle montre de manière magistrale dans *Origines du totalitarisme* en particulier dans *Le système totalitaire* (vol. III), et qu'elle poursuit dans *La vie de l'esprit*, dans *Qu'est-ce que la politique ?* Comment comprendre dans le contexte d'aujourd'hui, après le XXe siècle, ce qu'Arendt a appelé le « manque de pensée » qu'elle a identifié tout d'abord comme un phénomène « étonnant » au sens de Socrate (qui dérange, fait interroger les préjugés), impliquant à la fois l'activité philosophique et la création scientifique. Ou dans le thème qui nous occupe, qui permet la sortie de l'indifférence et le dépassement de l'ambiguïté. La notion de « banalité du mal » est dérangeante, inconfortable (au point de faire rire Arendt lors du procès d'A. Eichmann). La notion descriptive paradoxale – ce n'est pas un concept, précise-t-elle – qu'elle a forgé sur le moment dans un débat avec Karl Jaspers (Arendt, Jaspers, 1985, lettre 109), elle la découvre dans un débat avec ce philosophe de Bâle (Suisse) quand elle tente de

saisir le « mal politique extrême » en participant au procès d'A. Eichmann, un des grands criminels de guerre nazi accusé de crime contre l'humanité et jugé par un Tribunal israélien à Jérusalem en 1961. Un tel phénomène, les débats qui ont suivi, son rapport inconfortable à la « banalité du mal » (Arendt, 1963b) l'a incitée, cette fois-ci dans un débat avec Heidegger (dont on connaît la condamnation pour collaboration au nazisme et la mise en cause internationalisée de sa propre pensée conservatrice, antisémite (Trawny, 1914), ancrée dans le sol, la communauté, la race (Faye, 2014), à se demander dans *La vie de l'esprit* (1981 ; préface): qu'est-ce que la pensée ? qu'est-ce que penser quand il ne s'agit pas de contemplation mais d'action ? En quoi une telle activité nous permettrait-elle d'éviter le mal ? Ou si l'on veut de ne rester dans l'indifférence et prisonnier de l'ambiguïté ? Toute proportion gardée, on peut illustrer le processus, dans le passage dans les mouvements sociaux de « l'indignation » au « podemos ». Nous sommes indignés, mais surtout, « nous pouvons ».

Dans des systèmes de domination et de guerre « totale » et même dans les systèmes autoritaires qu'est-ce qui anesthésie la pensée et les émotions, comme Arendt a pu le constater en observant A. Eichmann ? La tragédie du pilote qui a lancé la bombe sur Hiroshima, en n'adoptant pas la même position, permet de sortir du paradoxe et ouvre d'autres interrogations. Sa figure – l'anti-figure d'A. Eichmann, mise en récit par le philosophe G. Anders - a conduit ce philosophe exilé à réfléchir à *L'obsolescence de l'homme* (Anders, 1956 ; 2011) et à écrire un texte saisissant récemment traduit en français, intitulé « *Qu'importe si je suis désespéré* » (2000). Mettre l'accent sur les attaques de la pensée et aussi sa nécessité, comme le font Arendt et Anders, est-ce forcément renoncer à l'action, se retrancher dans la « contemplation », la critique à distance, ou alors ont-ils identifié des défiances, des lieux où l'ambiguïté trouve toute sa puissance, redéfini les rapports entre politique et intellectuels, entre militants et penseurs, à nous inviter à chercher de nouvelles formes d'Universités libres des mouvements sociaux pour interroger l'ambiguïté et construire la civilité dont parle Balibar (2010) ?

3. Un postulat exploratoire : accepter de voir l'indifférence sans préjugé pour réfléchir à l'ambiguïté

L'indifférence fait peur (Isaac, 2008 ; Akmatova, 2007) car elle conduit souvent à accepter toutes les formes de domination, jusqu'aux plus extrêmes. Elle est l'objet de préjugés moraux. On peut haïr l'indifférence comme l'écrit Gramsci (2012) qui explique sa haine dans les journaux socialistes entre 1917 et 1921 pour des raisons politiques : hégémonie culturelle, bloc historique, intellectuel organique, révolution passive, Etat intégral et leur diffusion dans le monde dans lesquels se pratiquent toutes sortes d'usages des luttes d'émancipation sur lesquelles pèsent le poids de l'indifférence. La construction de la conscience de classe se heurte à l'indifférence. Le journalisme qui vise à former des nouveaux intellectuels est une tâche de persuasion permanente pour Gramsci. Il écrit des pages fortes sur la colère et « l'affect de l'indignation », sur les malversations du langage, sur le fait de sentir l'injustice en développant une imagination dramatique plutôt que de simplement la penser. Il accorde une grande importance au langage, lieu dans lequel se rejoue la réorganisation de l'hégémonie culturelle. Ses commentaires à ce propos rejoignent une remarque d'Arendt à propos du langage : « à chaque fois que le langage est en jeu, la situation devient politique par définition, parce que c'est le langage qui fait de l'homme un être politique » (Arendt, 1961 : 36). Pour Gramsci (2012), l'indifférence est repérable notamment dans l'indifférence à la langue (lexique, syntaxe, morphologie) qui est l'indifférence à l'histoire, à la société, à la vie, à la sensibilité. Pour lui l'indifférence à l'histoire, au présent, à la vie, est l'indifférence au rêve, à l'action. En poursuivant le fil de l'action et de la pensée, on voit que l'indifférence aurait un lien entre l'action et une des formes de l'action, l'activité de pensée et de parler (langage), qui, on l'a vu aussi avec Arendt est à la fois existentielle et politique (dans les cas extrêmes). L'indifférence s'inscrit à la fois dans l'inconscient individuel et social-historique (Castoriadis, 1975) par la pensée, l'action et les attaques qui les atteignent. Une double notion qui caractérise à la fois le psychisme interne, les groupes, les institutions décrite par le psychiatre et psychanalyste argentin José Bleger - « symbiose et ambiguïté » - (Bleger, 1981), nous permet de faire un pas de plus. C'est ce que nous tenterons de

faire collectivement en mars 2015 à Genève.

Permettez-moi alors, à partir de là et sans encore développer l'analyse à ce propos, de poser un *postulat exploratoire* : l'indifférence est un phénomène - ce qui apparaît, au sens de la phénoménologie -, mais il n'est pas une « essence » de l'ordre de l'ontologie et de l'ontologie politique (au sens classique de la tradition philosophique). C'est un indicateur de l'état des rapports sociaux. Une dialectique du pouvoir de domination et d'action (Arendt) ne peut alors se définir par l'indifférence mais elle peut être explorée en partant de l'observation de l'indifférence pour creuser un phénomène dérangentant en s'intéressant à l'ambiguïté. L'indifférence est le terrain d'apparition d'un phénomène. La notion d'ambiguïté est une qualité, un substrat plus archaïque, plus profond. L'ambiguïté peut devenir un outil d'interprétation du phénomène de l'indifférence mis en lien dans les transformations dans les rapports hégémoniques de pouvoir. Nous sommes dans la dialectique du pouvoir où se conjuguent toutes sortes de peurs (aujourd'hui la peur du terrorisme remplace d'autres peurs pour nous faire obéir, écrivait Derrida en dialogue avec Habermas après le 11 septembre 2001 (Derrida 2003), d'inhibitions et de courage (souhaité par le grand capital en Suisse, De Pury, 1996), d'endormissement au nom de la sécurité et de haine manipulée, dans une recherche d'hégémonie guerrière du capitalisme financier, avec une extension des thèmes ultra-conservateurs, de la conquête et de l'appropriation des temporalités, des espaces, des biens, etc. de la planète pour contourner, figer les résistances et imposer un modèle de domination planétaire.

L'observation de l'indifférence est caractérisée du point de vue de l'ontologie politique et son outil dialectique, montrerait la présence du socle de l'ambiguïté (Bleger 2001), dans, par laquelle s'opèrent les transformations en cours dans les individus, les groupes, les institutions. Il s'agit d'une qualité à la fois archaïque, intime, intra-psychique, inter-psychique et social. Ou pour le dire avec les mots d'Etienne Balibar, c'est un fait de pouvoir à la fois ultra-objectif et ultra-subjectif. Dans la violence extrême du capitalisme, tout devient malléable, liquide. L'ambiguïté permet la transformation, la création et aussi l'adaptation à n'importe quoi. Prenons un exemple parmi d'autres. De déplacements en déplacements depuis le tournant en Europe des années 1970 et 1980, on assiste à un révisionnisme extensible, à l'obsession de l'identité, à la manipulation de la notion de « peuple », de « nation », au détournement des mots communs, autant de signes qui nous montrent que la recherche d'hégémonie de pouvoir s'articule à l'ambiguïté (Bleger) généralisée. Ou pour le dire encore sur un autre registre, l'ultra-libéralisme se traduit par la plasticité des mots, des attitudes, des gestes, la transformation des structures, des dispositifs (Etat, partis, lois, etc.), voire la destruction des cadres institutionnels à tous les niveaux.

Alors comment saisir la plasticité de l'ambiguïté ? Comment penser, nommer, raconter la situation ambiguë où nous nous trouvons, alors que les concepts, les schèmes interprétatifs de la philosophie montrent leurs limites, que nos propres mots nous ont été volés ou alors transformés en les banalisant, en en tordant le sens (ex. Bush et sa « démocratie et les droits de l'homme », Sarkozy et son usage de la résistance, les multinationales et leur usage du courage ; parler d'emploi plutôt que de travail, parler d'assistance plutôt que de droit, parler d'humanitaire et non de droit, parler de masse et non d'individus, parler de « travail décent » pour des conditions d'emploi proches de l'esclavage quand l'OIT³ est marginalisée par l'OMC, etc.) ; faire circuler un vocabulaire inspiré du nazisme que l'on croyait enterré qui participe à la destruction de nos valeurs de référence (hospitalité, égalité, justice, solidarité, auto-limitation/phronesis, etc.) ; fragmentation précarisée accélérée à tous les niveaux devenue un mode de vie et un mode politique face à des forces puissantes qui cherchent une nouvelle hégémonie globalisée dans une nouvelle géopolitique en imposant aux Etats le fait de « sauver les banques » (scandale des manipulations des taux de change ou du Libor ; scandale à 5 milliards de dollars du créateur de logiciels *Autonomy* ; aucun des responsables de la crise des *subprimes* n'a répondu de ses délits ; 25% de banques n'ont pas passé les tests en Europe des réserves nécessaires et elles demandent aux Etats de les sauver, c'est-à-dire à nous, la gestion des dettes privées notamment étudiantes, etc.. rien n'a changé sauf le système encore plus fragile, Roche 2014), alors que le capitalisme financier s'approprie et détruit tout, la planète, la nature, l'Etat social, les savoirs, etc...

4. Impuissance ou inhibition de la pensée et de l'action par l'ambiguïté ?

Comment après avoir situé le phénomène de l'indifférence et le donné de l'ambiguïté, à partir de là, penser l'action politique, citoyenne et de civilité (l'engagement) dans ses formes historiques, avec la rupture du capitalisme industriel, après la *Conquista*, la colonisation, l'impérialisme et l'étape de la guerre « totale » et ses développements actuels.

Nous sommes tributaires des attaques de la pensée non seulement critique, *mais de la puissance, de l'activité de penser elle-même* (temps disponible occupé par la publicité, omniprésence des médias, présentisme, utilitarisme, imposition de temporalités accélérées, modèle Bologne dans les Universités, l'éducation, etc.) tout en développant une plasticité à toute épreuve nous permettant de devenir adaptables. Etrange paradoxe. Un des faits qui permet l'attaque de la pensée à analyser est peut-être l'ambiguïté qui nous permet la souplesse pour nous adapter au réel en profonde transformation. Non seulement, l'indifférence mais l'ambiguïté contribue-t-elle à effacer le pouvoir de la pensée, qui est la qualité ontologique et politique des humains ? L'exemple d'Eichmann interpelle à ce niveau. Le contre-exemple du pilote d'Hiroshima montre que l'ambiguïté peut être repérée, travaillée, dépassée, que la liberté implique non seulement l'adaptation (c'est l'ambiguïté de la liberté dont parle Simone de Beauvoir) mais le choix.

Sur un autre registre, un autre facteur inhibe la pensée et l'action. On connaît la méfiance vis-à-vis de la bureaucratisation des partis, syndicats, la question de « l'organisation », etc. On connaît l'inhibition produite par le lien entre guerre « totale » au XXe siècle et révolution (Arendt, *Essai sur la révolution*, 1963), les malaises autour de la question de la violence devenue « extrême » (Balibar, colloque d'Istanbul 2014), la crise de la philosophie de l'histoire (l'ange de W. Benjamin), de la philosophie, du récit, de la poésie après Auschwitz et Hiroshima (Ceylan, Anders, Ecole de Francfort, etc.), la fin des utopies et l'émergence de positions « dystopiques » (Caloz-Tschopp 2011) qui ne sont pas assimilables à l'indifférence, ni non plus à la désespérance, mais qui permettent de repérer l'ambiguïté, cette étrange qualité de la condition humaine dans la vie intime et sociale.

On connaît la place des questions féministes qui déplacent les débats, en les sortant de certaines ornières qui nous viennent des profondeurs de l'histoire comme le montrent les féministes matérialistes (Caloz-Tschopp&Veloso, 2012), en inventant de nouvelles pratiques, de nouveaux concepts pour penser, de nouveaux mots pour parler, de nouveaux gestes, pratiques pour communiquer dans les réseaux sociaux. Par ailleurs de nouveaux mouvements sociaux émergent sur les places publiques d'un monde dont la géopolitique est en profonde transformation. Ils se caractérisent par un intérêt mitigé pour la prise du pouvoir (le pouvoir n'est pas à prendre, il est à exercer mais comment s'auto-gouverner, avec qui et pourquoi faire ?), par une critique de la bureaucratie (Socialisme ou Barbarie, Pinar, Selek, Forums sociaux, recherches sur les mouvements sociaux), par une remise en cause des pratiques de pouvoir (hiérarchies cachées, influence du paradigme guerrier, sexisme, déni des intérêts particuliers, etc.) y compris dans les partis et organisations de gauche et d'extrême gauche. Ces mouvements sociaux, nouvelles expressions courageuses du « droit d'avoir des droits », de la liberté et de la pluralité (Arendt), mettent en cause la fragmentation, cherchent des transversalités, de nouveaux outils d'action politique (plateformes). Ils sont traversés par des tensions entre les rapports de classe et les rapports sociaux de sexe (sexisme), le racisme, la professionnalisation (ONG, postes d'Etat, idéologie humanitaire qui remplace la culture des droits) et le militantisme « gratuit ». En un mot, ils conjuguent les luttes diverses pour la citoyenneté, l'égaliberté (Balibar) (droit, transformation du système d'Etat, démilitarisation de la vie politique) et inventent de nouvelles formes de « civilité » (Balibar 2010). Que font-ils de cette étrange qualité de l'ambiguïté qu'a repéré Jose Bleger dans une autre période historique (de populisme, de pré-dictature en Argentine) ?

En conclusion

La violence et la « violence extrême » sont à la fois ultra-objectives et ultra-subjectives comme le dit Balibar. Il n'est pas certain que le capitalisme ait un avenir (Wallerstein 2014). Nous travaillons tous à une alternative en augmentant nos connaissances sur des mécanismes fondamentaux à la fois du psychisme et de la société. Nous pouvons explorer l'ambiguïté à la fois

dans ses rapports avec l'indifférence et avec la violence « extrême ». Elle concerne donc autant l'Etat, la société, la subjectivation, les pratiques civiques, professionnelles, notamment dans la formation et la recherche académique, et la remise en cause dans les sciences sociales, humaines, la philosophie de la *séparation entre sujet et société dans ses formes diverses et subtiles*, qui est un clivage hérité de l'histoire des sciences sociales et humaines et qui aujourd'hui est un très lourd handicap pour penser que tout est politique, du plus intime, au plus public, du plus local au plus général, que la violence, la violence extrême est transversale et qu'elle nous oblige à interroger ces logiques de clivage, de défense de territoires. La philosophie politique est appelée elle aussi à évaluer l'ambiguïté en son sein, ses positions, son épistémologie, ses préjugés, ses outils, ses démarches à ce niveau. C'est un des objectifs du colloque de Genève en mars 2014⁴. Espérons que nous puissions poursuivre la recherche, l'aventure au Brésil en 2016 autour du *Desexil*. Aujourd'hui le défi est autant de desexiler l'action, l'activité de penser, que les démarches scientifiques et de citoyenneté partout où elles se déroulent.

Je termine par deux questions concernant mon domaine de travail en rapport à l'ambiguïté. La qualité d'ambiguïté est, par exemple, manifeste quand la philosophie expulse hors de son champ la violence, plutôt que d'analyser le fait qu'elle est dedans, qu'elle y participe dans certains cas (les cas de Platon et Heidegger notamment). La guerre pèse lourd sur la tradition philosophique et pourtant la question des nouvelles formes de la guerre n'a pas une place suffisante dans ses recherches. La dialectique a été fortement influencée par Hegel et Marx dans la modernité capitaliste, mais en quoi doit-elle devenir une pratique « évanescence » par rapport au « progrès illimité de l'histoire » ? Balibar, il n'est pas le seul, parle d'une philosophie et d'une politique « tragique » dans le contexte actuel de « violence extrême » (Caloz-Tschopp, 2014b). Il continue à explorer ce labyrinthe de l'agir humain avec d'autres.

Bibliographie

- Akmatova Anna, *Requiem. Poème sans héros et autres poèmes*, Paris, Poésie/Gallimard, 2007.
- Anders G., « Si je suis désespéré que voulez-vous que j'y fasse ? », Paris, Alia, 2000.
- ° *L'obsolescence de l'homme*, vol. I 1956 et II 2011), Paris Ivrea et Fario.
- Arendt Hannah, *Les origines du totalitarisme*, 3 vol. Paris, Points-essais, 1972.
- ° *Condition de l'homme moderne*, Paris, Agora, 1961.
- ° *Essai sur la révolution*, Paris, Tel-Gallimard, 1963.
- ° Eichmann à Jérusalem. Rapport sur la banalité du mal, Paris, Gallimard, 1963b.
- ° *La vie de l'esprit. 1 la pensée*, Paris, PUF, 1981.
- ° *Qu'est-ce la politique ?* Paris, Points-essais, 1995.
- Arendt Hannah, Jaspers Karl, *Correspondance, 1926-1969*, Paris, Payot, 1985.
- Balibar Etienne, *Violence et Civilité*, Paris, Galilée, 2010.
- ° « Qu'est-ce qu'une frontière ? », *La crainte des masses*, Paris, Galilée, 1997, 371-381.
- Boltanski Luc, Esquerre Arnaud, *Vers l'extrême. Extension des domaines de la droite*, Paris, Ed. Dehors, 2014.
- Bleger José, *Symbiose et ambiguïté*, Paris, PUF, 1981.
- Braud Philippe, *Le jardin des délices démocratiques*, Paris, Presses de Sciences Po, 2009.
- Brugvin Thierry, « Bonne gouvernance : l'institutionnalisation mondiale de la précarité au travail », *Interrogations*, revue pluridisciplinaire des sciences humaines et sociales, no. 4, Université de Franche-Comté, Besançon (France), juin 2007.
- Caloz-Tschopp Marie-Claire, *Echo-Pop alors ? Mouvements sociaux, globalisation, création politique*, Lettre du Programme Exil, Création politique et philosophique, Genève. Site : exil-ciph.com, 2014a.
- ° « Violence extrême » et « Civilité. Une dialectique de la convertibilité. Actes colloque Istanbul, mai 2014, 2014b. A paraître.
- ° *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*, ed. SAGE (Delhi, London, Thousand Oaks, chap. XII, 2011.
- ° « 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, p. 31-41, 1997.
- Castoriadis Cornélius, *L'institution imaginaire de la société*, Paris, Seuil, 1975.
- ° *Domaines de l'homme*, « La découverte de l'imagination », Paris, Seuil, 1986, p. 327-364.
- CETRI, *Etat des résistances dans le Sud. Lutttes syndicales*, Paris, Syllepse, 2014.
- Derrida J., Habermas J., *Le « concept » du 11 septembre. Dialogues à New York (octobre, décembre 2001)*, Paris, Galilée, 2003.

Derrida J., *L'université sans conditions*, Paris, Galilée, 2001.

Faye Emmanuel (dir.), *Heidegger, Le sol, la communauté, la race*, Paris, Beauschène, 2014.

Friedländer Saul, *Kafka poète de la honte*, Paris, Seuil, 2014.

° « Qu'est-ce qu'un dispositif ? », Dits et écrits 1954-1988, Paris, Gallimard, 1994, p. 299 et suivantes.

Foucher Michel, *L'obsession des frontières*, Paris, éd. Perrin-Tempus, 2012.

Freyman Jean-Richard, *Clinique de la déshumanisation. Le trauma, l'horreur, le réel*, Paris, Eirès, 2011.

Gramsci Antonio, *Pourquoi je hais l'indifférence ?* Paris, Rivage-poche, 2012.

Isaac Rosa, *Le pays de la peur*, Paris, Christian Bourgois, 2008.

Louis Marieke, « Les organisations internationales et la régulation sociale de la mondialisation, le cas de l'agenda de l'OIT par le travail décent », in Chloé Maurel (dir.), *Essais d'histoire globale*, Paris, l'Harmattan, 2013.

Kizny Tomasz, *La Grande terreur en URSS, 1937-1938*, Paris, ISBN 978-2-8825-0303-9, 2013.

Mariel Chloé, « Le commerce à l'assaut du social », *Le Courrier*, 18.12.2014.

Marx K., Engels F., Questions d'organisation. Lutttes de tendances et dissolution de l'internationale. De l'indifférence en matière politique, Publication par la bibliothèque de sciences sociales de l'U. du Québec 1943-1950.

Friedländer Saul, *Kafka poète de la honte*, Paris, Seuil, 2013.

Glättli Baltasar, Nicolas Pierre-Alain, *Die unheimlichen Okologen. Sind zu viele Menschen das Problem ?* Zurich, Ed. Rotpunktverlage, 2014.

Gramsci, *Pourquoi je hais l'indifférence*, Rivages poche, 2012.

Haller Jocelyne, « Des luttes collectives à la délégitimation de la résistance », *Revue en ligne, REPENSER L'EXIL* no. 4, 2014, voir site : exil-ciph.com

Hugues Steve&Haworth Nigel, « Decent work and poverty reduction strategies », *Relations industrielles/Industrial Relations*, Université de Laval (Québec, Canada), vo. 66, no. 1, hiver 2011.

Kraus Karl, *La troisième nuit de Walpurgis*, Marseille, Agone, 2005.

Mathieu Nicole-Claude, *L'anatomie politique. Catégorisation et idéologies du sexe*, Paris, Côté-femmes, 1991.

Monnier Laurent, *L'apartheid ne sera pas notre passé. Il est notre avenir*, 1988. L'article se trouve sur le site : exil-ciph.com

Ogilvie Bertrand, *L'homme jetable. Essai sur l'exterminisme et la violence extrême*, Paris, éd. Amsterdam, 2012.

(de) Pury D., Hauser H., Schmid B., *Ayons le courage d'un nouveau départ. Un programme pour la relance de la politique de la Suisse*, Berne, Orelli Füssli, 1996.

Peccoud Dominique (dir.), *Philosophical and Spiritual Perspectives on Decent Work*, OIT, Genève, 2014.

Pieiller Evelyne, « Loin de l'impuissance mélancolique », *Penser est un sport de combat, Manière de voir*, no. 137, oct-nov. 2014.

Roche Marc, *Les Banksters*, Paris, Albin Michel, 2014.

Rodier Claire, *Xénophobie et business. A quoi servent les contrôles migratoires ?* Paris, La Découverte, 2012.

Selek Pinar, *Service militaire en Turquie et construction de la classe de sexe dominante. Devenir homme en rampant*, Paris, l'Harmattan, 2014.

° *Les possibilités et les effets de convergence des mouvements contestataires sous la répression*, Thèse de Science politique, Université de Strasbourg, 2014 (à paraître).

de Sutter Laurent, *De l'indifférence à la politique*, Paris, PUF, 2008.

Traverso Enzo, *L'histoire déchirée*, Paris, Cerf, 1997.

Trawny Peter, Heidegger et l'antisémitisme. Sur les « Cahiers noirs », Paris, Seuil, 2014.

Wallerstein I, Collins R., Mann M., Deluguian G., Calhoun C., *Le capitalisme a-t-il un avenir ?* Paris, La Découverte, 2014.

Sources

Collège international de philosophie (CIPh) Paris, documents.

CIPh, Assemblée collégiale, Pour le droit à la philosophie pour tous : sauvons l'espace civique du Collège international de philosophie, **pétition** 17 octobre 2014. Avec d'autres informations et matériaux actualisés sur le site : change.org ou <http://barthes.enssib.fr/CIPh>

Assemblée collégiale, Le président, Diogo Sardinha, **Lettre ouverte** au Président de la République François Hollande, 20 octobre 2014.

Documents sur le site du Programme du CIPh sur l'exil : exil-ciph.com

Politique de la science en Suisse et ailleurs

Amrhein Valentin, « Les forces de travail invisibles » (dans la recherche en Suisse), *Le Courrier*, 27.10.2014 et Horizons no. 102, septembre 2014.

Groupe des Jeunes chercheurs : Prise de positions VISION 2020. Hearing de la CSEC.E, 2 avril 2012, version étoffée juin 2012.

Knüsel Pius, « Le spectacle est dommageable à la science », *Horizons*, revue du FNSRS, no. 101, automne 2014.

Zuppiroli, Libero, *La bulle universitaire. Faut-il poursuivre le rêve américain ?* Lausanne, éd. d'En bas, 2010.

Secrétariat d'Etat à la formation, à la recherche et à l'innovation, SEFRI 2014.

Slaughter Sheila and Larry L. Leslie, *Academic Capitalism Politics and the Entrepreneurial University*, Baltimore, The John Hopkins University Press.

Petsko G., The postdoctoral situation. www.ibiology.org

Initiative ECOPOP, (inquiétants écologistes).

Drompt Laura, « Le passé tumultueux d'ECOPop », *Le Courrier*, 14.10.2014.

¹ En Suisse, le refus de la cinquième semaine de vacances, du salaire minimum, d'une caisse publique de caisse-maladie actuellement aux mains d'entreprises privées qui ont transformé la santé en marchandise en sont autant d'exemples.

² Remarquons en passant que les lois « anti-terroristes » en train d'être mise en place, après le Patriot Act, considèrent l'intention comme un délit.

³ Soulignons que pour lutter contre un tel déplacement, l'OIT a recentré son action sur la promotion de huit conventions jugées « fondamentales » : sur le travail forcé (convention adoptée en 1930), la liberté syndical (1948), la négociation collective (1949), l'égalité de rémunération (1951), l'abolition du travail forcé (1957), la discrimination en matière d'emploi et de profession (1958), l'âge minimum d'admission à l'emploi (1973), les « pires formes de travail des enfants » (1999), tout en devenant observatrice du G20 en 2000 (Maurel, 2014).

⁴ Colloque international, 19-21 mars 2014, Jose Bleger à Genève. Ambiguïté, subjectivation et création sociale. Analyse d'une théorie minoritaire latino-américaine, Université de Genève, Collège International de Philosophie, Paris-Genève. Voir site : exil-ciph.com