

L'exil comme "perte du monde".
Résistance, impuissance et responsabilité politique au bord européen du Canal de Sicile¹
Ilaria Possenti, Prof. de Philosophie, Université de Vérone

"Le moi et le monde, la faculté de penser et d'éprouver sont perdus en même temps"
(Hannah Arendt)

Résumé : Dans une prospective arendtienne, l'exil correspond à l'expérience de la perte du monde et du moi, voire à une crise de liens sociaux qui favorise l'apathie et l'impuissance politique des acteurs. Je rappelle la diversité et l'inégalité des formes d'exil chez Arendt afin de réfléchir sur l'exil d'aujourd'hui, et notamment sur ce qui se passe aux frontières de l'Union Européenne. La cas du Canal de Sicile, entre autres, nous aide à réfléchir aussi, mais pas seulement, au sentiment d'exil et à la responsabilité *politique* des citoyens européens – ce qui pose le problème de la politisation des pratiques solidaires.

Mot-clés : Exil, Arendt, responsabilité politique, migrations, Canal de Sicile

Depuis de nombreuses années, se promener sur le côté italien et européen du Canal de Sicile, ou nager près du rivage, n'est plus une expérience anodine. Ce ne l'est pas, du moins, si l'on a bien en tête que les migrants – au large – ne meurent pas noyés par malchance; que le bateau qui, hier seulement, a sauvé des réfugiés n'est pas bloqué dans le port pour une panne du moteur; et que demain, si ce bateau repartira pour la Lybie, ce ne sera pas le choix des passagers, mais parce que quelqu'un aura décidé de les déporter.

Ces réflexions naissent du désir de réfléchir aussi, mais pas seulement, au sentiment d'exil et à la responsabilité politique de ceux « qui font exiler les exilés »².

1. La « perte du monde » chez Arendt

Hannah Arendt, qui avait personnellement vécu l'exil, n'a jamais utilisé ce terme dans son vocabulaire philosophique. Toutefois, elle interroge l'expérience de l'exil dans tous ses écrits, en la réélaborant sur le plan théorique et en la transformant dans la catégorie de la « perte du monde » (*Weltlosigkeit, worldlessness*)³. Dans ce sens, on pourrait dire que « exiler » quelqu'un signifie au moins deux choses : l'exclure d'un espace de coprésence, d'interaction et de reconnaissance, le « monde commun », et lui empêcher de devenir un sujet actif et pensant, un membre actif qui participe à une communauté – un « citoyen » au sens subjectif de l'acteur politique, du *citoyen sujet* dont parle Étienne Balibar⁴, et non au sens objectif de membre d'un État. En effet, pour Arendt, la « perte du monde » coïncide d'abord avec une perte de relations significatives avec d'autres êtres humains, avec lesquels nous partageons un

¹ Caloz-Tschopp M.C. et al. (dir.), *Exil/desexil. Histoire et globalisation*, Paris, L'Harmattan, 2019, pp. 95-109.

² Cet article a été traduit de l'italien par Massimo Prearo.

³ Les expressions bien connues de « désolation » (*loneliness, Verlassenheit*) dans "Idéologie et terreur" (1951) (cf. *La nature du totalitarisme*, Payot, Paris 1990; ce texte devient, en 1958, le dernier chapitre ajouté à la deuxième édition de *Les origines du totalitarisme*), et d'« aliénation » (au sens d'« aliénation par rapport au monde », *world alienation, Weltentfremdung*) dans *La condition de l'homme moderne* [*The Human Condition*, 1958], Calmann-Lévy, Paris 1983.

⁴ Cf. E. Balibar, *Citoyen sujet et autres essais d'anthropologie philosophique*, Puf, Paris 2011.

espace commun. Il s'agit d'une situation dans laquelle nous devenons incapables d'« agir », c'est-à-dire de poursuivre, contester, modifier des actions entreprises par d'autres – ou encore de prendre des initiatives inédites⁵. Ensuite, la « perte du monde » comporte la perte de relations significatives avec nous-mêmes, la disparition du soi (*Selbstlosigkeit, selflessness*) ou de la capacité de « penser » - c'est-à-dire de ce dialogue réflexif, « entre soi et soi-même », qui peut être activé uniquement dans le rapport avec les autres êtres humains, et qui se développe comme une capacité de jugement politique⁶. La perte du monde menace, non seulement l'action, mais aussi la pensée, parce qu'il n'y a aucun moi pensant ; il n'y a aucune autonomie critique qui puisse précéder l'interaction sociale et survivre à l'atrophie du monde commun (“je parle avec d'autres avant de parler avec moi-même”)⁷.

Historiquement parlant, il n'est pas dit que la « perte du monde » assume une forme unique, et qu'elle adienne de façon immédiate, ou qu'elle atteigne toujours des conditions extrêmes. Il n'est pas dit, en d'autres termes, que l'exil se donne toujours dans sa forme la plus « pure ». Pour Arendt, l'expérience de l'exil radical des Sans-État européens, commencée dans l'entre-deux guerres et débouchée dans les camps de concentration, en est sans doute un exemple. Dans ce cas aussi, toutefois, l'expulsion du monde se fait par étapes et ne concerne pas tout le monde de la même manière: *Les origines du totalitarisme* parle, en effet, du long parcours qui passe de l'anéantissement du statut juridique des sans-État, aux diverses pratiques concentrationnaires visant la destruction de la personnalité morale ou même la suppression de l'individualité. Arendt n'a pas hésité, en outre, à s'interroger sur les autres formes de « perte du monde » : du déracinement des paysans expulsés de leurs terres aux origines de la révolution industrielle, à la désagrégation sociale de la population allemande entre les années Vingt et Trente du XX^e siècle, jusqu'aux formes moins violentes, mais diffuses, qui allaient se manifester dans la société de masse du deuxième Après-Guerre.

En entendant l'exil comme expulsion du monde, c'est-à-dire d'une condition pleinement humaine, la philosophie arendtienne pointe le doigt, au fond, sur un paradoxe et un danger de la « modernité » qui commence avec les Déclarations des droits de l'*homme* et du *citoyen*. Si cette modernité se propose d'accorder le statut de sujet politique à tout être humain, en même temps elle produit des multiples exclusions de la *polis* : certaines concernent les Sans-État, soit les individus et les groupes exclus du monde commun par l'exclusion de la « famille des nations » ; d'autres concernent la construction d'une société dans laquelle un monde commun n'est tout simplement plus d'actualité. Le danger, en tout cas, est que nous devenons toujours moins « citoyens » et toujours plus impuissants et inconscients face à ce qu'il arrive autour de nous.

⁵ H. Arendt, *La condition de l'homme moderne*, cité, chap. V.

⁶ Voir par exemple H. Arendt, “Idéologie et terreur”, cité; *La vie de l'esprit, 1. La pensée*, Puf, Paris 1981 (ed. or. *The Life of The Mind*, Harcourt Inc., New York, London 1978, p. 189: “I first talk with others before I talk with myself”); *Juger. Sur la philosophie politique de Kant*, Seuil, Paris 1991 (ed. or. *Lectures on Kant's Political Philosophy*, The University of Chicago Press, Chicago 1982, p. 10: “men are interdependent not merely in their needs and cares, but in their highest faculty, the human mind, which will not function outside human society”). J'en ai discuté une première fois dans I. Possenti, *L'apolide e il paria. Lo straniero nella filosofia di Hannah Arendt* (2000), Carocci 2017 et plus récemment, en suivant une perspective différente, dans I. Possenti, *Pluralità e dualità, un problema politico. Note su Hannah Arendt*, “Filosofia politica”, 2, 2017. Les *Lectures* ne sont pas dédiées à la philosophie morale de Kant, voire à “the autonomous man” (“reasonable being, subject to laws of practical reason which he gives to himself, autonomous, an end in himself, belonging to the *Geisterreich*, realm of intelligible beings”, p. 45), mais plutôt à sa philosophie du jugement, qui serait animée par la pluralité des hommes (“the earthbound creatures, living in communities, endowed with common sense, *sensus communis*, a community sense; not autonomous, needing each other's company even for thinking”, *ibidem*). Cf. la discussion du jugement et du *sensus communis*, le “sens de la communauté”, dans M.-C. Caloz-Tschopp, *Les sans-Etats dans la philosophie d'Hannah Arendt*, Payot 2000, IV.4.

⁷ Cf. notamment H. Arendt, *Les origines du totalitarisme*, cité, II.9 et III.3.

2. « Serions-nous tous des exilés ? »

Le programme « Exil/Desexil » (Paris-Genève, 2010-2016), dirigé par Marie-Claire Caloz-Tschopp dans le cadre du Collège International de Philosophie, actuellement prolongé grâce à un réseau international de chercheurs, a adopté une prospective théorique d'inspiration clairement arendtienne⁸. L'hypothèse qui a présidé la recherche concerne, en effet, l'« exil » en tant que catégorie philosophique à même de fournir une meilleure compréhension critique des politiques européennes sur les migrations et l'asile, mais aussi d'aborder des questions plus amples liées aux destins de la démocratie et de la liberté dans la phase plus récente du capitalisme néolibéral.

Pour cette raison, le thème de recherche est présenté par Caloz-Tschopp par cette question : « Serions-nous tous des exilés ? » ; à laquelle suit celle sur le desexil : « “Dans un contexte de globalisation complexe, d'incertitude, de violence ‘extrême’ (Balibar), 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?”⁹. En d'autres termes: *comment s'en sortir?*

La question « serions-nous tous des exilés ? » n'a pas manqué de faire débat – ce qui est plutôt salubre pour un Programme de recherche interdisciplinaire qui assume pleinement la tâche philosophique de la critique et de l'imagination théorique. En particulier, Pauline Brücker et Youri Lou Vertongen¹⁰ se sont demandés si le concept d'« exil » peut vraiment être généralisé : que se passe-t-il si nous appliquons cette catégorie, qui concernait initialement l'expulsion d'un territoire ou d'une « communauté », à d'autres pratiques d'exclusion sociale et politique ? Ne perdons-nous pas, peut-être, la possibilité de comprendre la *spécificité* de l'exil des migrants et des réfugiés, ainsi que leurs pratiques de desexil ? Ce doute ne semble pourtant pas remettre en question l'utilité d'une catégorie plus large. Brücker et Vertongen se demandent s'il ne faudrait pas plutôt distinguer, au moins, entre deux acceptions de l'exil : l'une selon « une conception restreinte », attendant à la migration forcée des individus, voire à la de-subjectivation juridique et politique qui frappe les Sans-États, les sans-papiers, les réfugiés ; « l'autre selon un entendement large et symbolique », lié par exemple à l'expulsion sociale des chômeurs, des sans-terres, des mal-logés, « dans un contexte d'économie et de gouvernementalité globalisée ». Le Programme Exil, dans cette prospective, devrait articuler et approfondir la compréhension des *diverses* formes de l'exil. La question, en même temps théorique et empirique, 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)”.

Cette réflexion mérite d'être prise au sérieux, dans la mesure où elle montre la nécessité d'une recherche articulée et capable d'inventorier les bases (théoriques et empiriques) sur lesquelles pourrait se fonder (ou non) le présupposé d'un problème commun aux diverses formes de l'exil. La question, ajouterais-je, est d'autant plus urgente aujourd'hui que les “exilés” peinent à s'allier entre eux et ont tendance plutôt à rentrer dans un conflit – comme il arrive souvent, par exemple, lorsque l'« étranger » devient « l'ennemi » dans la compétition sur le marché du travail.

Je crois qu'à l'intérieur de notre Programme il y a lieu de relever le défi d'une recherche sur les diverses formes de l'exil et, en même temps, sur le problème qu'elles ont en commun. Je

⁸ Cf. notamment M.-C. Caloz-Tschopp, *L'évidence de l'asile. Essai de philosophie dys-topique du mouvement*, L'Harmattan, Paris 2016 et les articles disponibles en ligne: <http://exil-ciph.com/programmes/2017-desexil-lemancipation-en-acte/materiaux-2017-desexil-lemancipation-en-actes/>

⁹ 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.

¹⁰ Cf., dans ce livre, P. Brücker et Y. L. Vertongen, *Retours sur la notion de desexil*.

n'aborderai donc que très brièvement cet aspect. Ce qui m'intéresse le plus, c'est plutôt de compliquer la question. Le fait est qu'il ne suffit pas d'interroger les *diverses* formes de l'exil, c'est-à-dire un problème commun et la possibilité que des alliances se tissent entre les sujets exilés et exiliables de manières et à des degrés différents. Aujourd'hui, il faut également réfléchir à l'*inégalité* foncière d'un certain rapport de pouvoir : celui entre ceux qui sont en fuite ou qui simplement pratiquent le « droit d'abandonner son propre pays »¹¹ (comme le dit l'article 13.2 de la *Déclaration universelle des droits de l'homme* de 1948), et ceux qui ne les laissent pas entrer, acceptant de fait ce droit uniquement dans son sens originare, unidirectionnel, colonial¹².

3. Le problème commun aux diverses formes de l'exil

Avec l'entrée dans l'ère de Schengen, comme nous savons bien, l'Europe a commencé à baisser les barrières des frontières intérieures (soit les frontières entre les États) et à fermer les frontières extérieures (soit, les frontières de l'Union Européenne). Depuis les années quatre-vingt-dix, donc, nous avons vu la naissance d'un système de contrôle des frontières et de « *management* des migrations » qui n'existait pas auparavant : un système dont font partie le système d'information de Schengen, le réseaux des centres de détention des migrants, les mesures d'expulsion et de déportation vers les pays d'origine ou de transit, et enfin les accords pour déléguer le contrôle de certaines routes migratoires aux pays tiers. Cela étant dit, tout ceci n'a pas seulement contribué à construire une « forteresse » – la dite « forteresse Europe »¹³. La question est un peu plus compliquée que cela, car l'Europe n'a pas seulement tenté de repousser les migrants et les réfugiés, mais elle les a aussi attirés sur son propre marché du travail (le marché formel et le marché informel). On pourrait dire, très brièvement, que les politiques migratoires ont été accommodés par des politiques démographiques, sociales et du travail néolibérales (ou plus précisément ordolibérales¹⁴). Dans ce sens, les documents de l'Union Européenne n'ont jamais cessé de parler du vieillissement de la population, du besoin et de la nécessité de « main-d'œuvre étrangère » et – par conséquent – ils n'ont jamais cessé d'activer des politiques sélectives, de filtrage des migrants et des réfugiés (« *selective immigration policies* », « immigration choisie »). Pour cela, on a souvent parlé d'« inclusion différentielle ». L'approche néolibérale et néocoloniale des politiques européennes a poussé beaucoup de migrants présents sur le territoire de Schengen dans des formes de *citoyenneté de seconde zone* ou de *non-citoyenneté*, reléguées à la gestion des permis de séjour temporaires et à la production juridique de la dite immigration irrégulière,

¹¹ Il s'agit toutefois d'une formulation évocative et ambiguë: cf. par exemple L. Ferrajoli, *Libertad e inmigración*, «Revista internacional de filosofía política», 22, 2003.

¹² L'idée d'un « droit de migrer » est affirmée autour de la moitié du XVI^e siècle, à l'époque de la conquête espagnole des Amériques, lorsque le théologien Francisco de Vitoria (*Relectio de Indis*, 1539) fait appel à la définition aristotélicienne de l'homme comme « animal social » : la socialité humaine naturelle impliquerait le droit à la communication et au commerce (*ius communicationis ac societatis* et *ius commercii*), et donc de migrer, voyager et séjourner ailleurs (*ius migrandi, ius peregrinandi [...] et illic degendi*). À une époque où les peuples américains auraient pu traverser l'Atlantique, Vitoria justifie la conquête espagnole comme la juste réaction à la résistance des indigènes qui, eux, auraient violé des droits naturels.

¹³ Cf. S. Sassen, *Migranten, Siedler, Flüchtlinge. Von der Massenauswanderung zur Festung Europa*, Fischer Taschenbuch Verlag, Frankfurt am Main 1996.

¹⁴ La phase la plus récente du capitalisme néolibéral a développé des tendances ordolibérales. On définit « ordolibéralisme », ou aussi « économie sociale de marché » (une expression à l'intérieur de laquelle « sociale » apparaît pour le moins déroutant), la prospective économique-sociale qui s'est développée en Allemagne, à partir des années trente du XX^e siècle, autour de Walter Eucken et son « École de Fribourg ». Cette prospective naît d'une critique du libéralisme du XIX^e siècle, fondé sur la confiance dans l'« autorégulation » du marché et confie à l'État la promotion de la « libre concurrence ». Aujourd'hui, dans le traité de Lisbonne (2010), on peut lire que l'Union Européenne est une économie sociale de marché. Cf., pour une critique de l'ordolibéralisme devenue désormais classique, M. Foucault, *Naissance de la biopolitique* (1978-79), Seuil/Gallimard, Paris 2004, qui met en évidence comment, dans cette prospective, c'est la « vie » toute entière qui se fait « entreprise ».

illégale, clandestine¹⁵. En outre, tout cela a favorisé la normalisation d'un recul général en matière de droits sociaux et une précarité du travail, qui se traduit, de fait, dans une *citoyenneté précaire* de larges couches de la population de l'UE.

Les politiques migratoires, sociales et du travail ont eu des conséquences néfastes sur une partie de la population européenne qui aujourd'hui soutient les campagnes anti-migrants. Mais, en même temps, la critique de l'alliance entre néolibéralisme et néocolonialisme a une légitimité et une visibilité très réduite dans le *discours public et politique*. En fait, ce discours est remplacé par un *discours humanitaire* qui continue de distinguer entre « nous » et « eux », entre les plus chanceux et les moins chanceux, et cela cache l'existence d'un problème commun.

Dans ce cadre, une réflexion que j'avance pour la suite du Programme Exil concerne la nécessité de tenir ensemble l'analyse des pratiques néolibérales et néocoloniales, la compréhension du « management des migrations » et celle des politiques économiques, démographiques, sociales, la critique des nouveaux racismes et la critique des nouvelles formes d'exploitation et de précarisation de l'existence individuelle et collective. Il ne s'agit pas d'interpréter la diversité des formes d'exil en termes « économiques », il s'agit plutôt de considérer ce que les citoyens européens et les migrants ont en commun: une société qui est à nouveau « encadrée » (*embedded*) dans l'économie¹⁶ et des États qui sont eux-mêmes au service du marché. Pour bien articuler la question de l'*exil* et du *desexil*, il faudrait bien comprendre cet « encastrement » et comment il fonctionne aujourd'hui, tout en résistant à la naturalisation de ce genre de société.

4. L'inégalité de l'exil. Retour à Hannah Arendt

L'acception restreinte de l'exil à laquelle Brücker et Vertongen font référence lorsqu'ils parlent de migrations forcées est liée à l'étymologie du terme : le latin « *exilium* » dérive, en effet, du préfixe *ex*, qui signifie « de » au sens de provenance, et du substantif *solum*, qui signifie « sol ». C'est de là que part, pour suivre ensuite d'autres voies, la réflexion arendtienne sur « la perte du monde » que je voudrais maintenant retracer brièvement.

Dans *L'impérialisme*¹⁷, Arendt réfléchit sur les Sans-État européens entre les deux guerres mondiales du XX^e siècle. Les Sans-État sont ceux qui viennent exilés de la communauté dans laquelle ils vivent ; ceux qui ne trouvent pas de place dans d'autres pays et cessent d'« appartenir à une communauté tout court »¹⁸. Arendt observe, plus précisément, qu'ils perdent « le droit d'avoir des droits », voire « une place dans le monde qui rende les opinions signifiantes et les actions efficaces »¹⁹. Il s'agit de ce « droit » arendtien à la politique et à la subjectivité politique – c'est-à-dire du droit de chacun de participer, au même titre que les autres, à la vie du monde commun. Le terme droit, *ius*, doit être ici entendu au sens prémoderne de « liberté » et de « faculté » subjective : les Sans-État perdent la liberté d'être des citoyens, c'est-à-dire cette égalité politique (*isonomie*)²⁰, que les anciens grecques réservaient à une élite d'hommes libres, mais que les *Déclarations des droits* modernes ont étendu à tout être humain au nom d'une condition d'« égale liberté »²¹. Les pages

¹⁵ Cf. notamment S. Mezzadra, B. Neilson, *Frontières et inclusion différentielle*, « Rue Descartes », 2010/1, n. 67 et le plus ample *Border as Method, or, the Multiplication of Labor*, Duke University Press 2013.

¹⁶ Je fais référence, bien évidemment, à K. Polanyi, *The great transformation. The political and economic origins of our times*, préface de J. E. Stiglitz, Beacon Press, Boston 2001.

¹⁷ Deuxième partie de la trilogie *Les origines du totalitarisme*, op. cit.

¹⁸ Cf. H. Arendt, *Les origines du totalitarisme*, cité, p. 279.

¹⁹ Cf. *ibid.*, p. 281.

²⁰ Cf. notamment, à ce propos, J.P. Vernant, *Les origines de la pensée grecque*, Puf, Paris 1962 et « Espace et organisation politique dans la Grèce ancienne », dans *Mythe et pensée chez les Grecs. Etudes de psychologie historique*, Maspero, Paris 1965.

²¹ Cf. E. Balibar, *La proposition de l'égalité*, Puf, Paris 2010.

arendtienes voient souvent dans l' « égaliberté » (Balibar) un idéal de la « vie bonne » et du « bonheur publique » ; mais sa première fonction, à y regarder de plus près, est celle d'éviter la transformation des relations sociales qui génèrent du pouvoir (*power, Macht*), en états de domination (*rule, Herrschaft*).

Dans *The Human Condition*, en se référant à Max Weber, Arendt propose de voir le déracinement des paysans de leurs propres terres, à l'aube de la révolution industrielle, comme le début d'une époque de société atomisée, privatisée, « sans monde ». Progressivement, en effet, la gigantesque expansion des activités liées à la production et à la consommation donne vie à une société de travailleurs-consommateurs dans laquelle les individus ne partagent pas un monde commun, mais vivent repliés sur eux-mêmes, en se dédiant à la satisfaction des besoins et des intérêts privés purs et simples²².

De ce point de vue, la conception restreinte de l'exil semble assumer une nouvelle signification. L'expulsion de la terre d'origine et l'impossibilité d'entrer dans une nouvelle communauté se présente – en effet – comme une forme aiguë et emblématique d'une expérience de « perte du monde » qui, d'une certaine façon, frappe, avec plus ou moins d'intensité, aussi aux « citoyens » présumés des États modernes : ils ne sont pas expulsés *de jure*, sur le plan juridique, mais se trouvent expulsés *de facto*, sur le plan social, de cet espace de citoyenneté entendu comme possibilité d'une subjectivité politique. Ce qu'Arendt décrit, en ayant bien en tête la littérature sociologique sur les foules et sur la société de masse (depuis Gustave Le Bon jusqu'à David Riesman), au fond, est une condition de danger : dans les situations ordinaires, une grande partie de la population est réduite à l'état d'apathie et d'impuissance politique ; en situation de crise, c'est la haine sociale et l'adhésion acritique à l'idéologie en vogue qui augmente.

Les « masses apathiques » qui sont tombées sous le charme de la propagande hitlérienne en favorisant la montée du nazisme en Allemagne, rentrent typiquement dans ce cas. Comme on peut lire dans *Le système totalitaire*²³, « la société bourgeoise, fondée sur la compétition et l'acquisition, avait provoqué l'apathie et même l'hostilité envers la vie publique » (d'une part, la bourgeoisie, s'étant complètement plongée dans la compétition pour le succès économique, considérait inutile la vie politique [*bios politikos*]; de l'autre, les couches sociales qu'elle exploitait étaient exclues de la participation active à la gestion du pays). Le véritable désastre est venu toutefois après la première guerre mondiale, « lorsque l'inflation et le chômage ont aggravé la dislocation consécutive à la défaite militaire ». La désintégration de la classe moyenne, à ce moment-là, a favorisé le nouvel « homme de masse », dépourvu de « rapports sociaux normaux », et l'apparition d'une « plèbe » prêt à s'identifier à un leader totalitaire – « le fonctionnaire des masses » - et céder à un nationalisme extrêmement violent²⁴.

Il ne s'agit pas ici de questionner l'originalité ou les limites de ces réflexions sur la société allemande des années vingt et trente. Je voudrais plutôt souligner qu'Arendt ne s'interroge pas seulement sur la dé-subjectivation politiques des Sans-État exilés, mais aussi sur celle des populations « qui font exiler » les exilés. C'est dans cette prospective complexe que la catégorie de l'« exil » interroge le problème de l'*inégalité*, et plus précisément de la construction de véritables états de domination. Le problème est que dans une société « sans monde », l'aliénation des uns peut atteindre des niveaux tels que l'oppression des autres devient tolérable, voire même souhaitable.

5. Le cas paradigmatique du Canal de Sicile

Je suis d'accord avec la démarche arendtienne que Caloz-Tschopp nous propose, quand elle écrit qu'il s'agit de « connaître des faits que nous avons tendance à effacer de la conscience

²² Cf. Hannah Arendt, *The Human Condition*, cité, chapitre VI.

²³ Troisième partie de *Les origines du totalitarisme*, op. cit.

²⁴ Cf. *Les origines du totalitarisme*, chap. III.10.

individuelle et collective » et de « faire un travail de deuil, pour engager un travail d'imagination, de pensée sur le présent » et « pour interroger les résistances, le conformisme, les censures d'accommodation, tout en tenant une position exploratoire de résistance et en poursuivant une démarche d'imagination, de connaissance et de signification ouverte, anti-nihiliste [...] »²⁵. C'est pourquoi je fais ici référence à ce qu'il se passe dans le Canal de Sicile – que j'ai devant mes yeux au moment même où j'écris.

La recherche sur les mouvements sociaux a amplement enquêté sur les initiatives de solidarité et de soutien pour les migrants qui arrive dans l'espace Schengen²⁶. Le cours des événements, toutefois, a posé un scénario qui remet en discussion le stéréotype du réfugié ou du migrant comme personne dans le besoin, qui nécessite des gestes solidaires et qui est privée de toute possibilité de subjectivation politique.

L'été 2015 – rebaptisée par certains *the long summer of migrations* – a représenté, dans ce sens, un tournant, puisqu'à côté de l'action des mouvements sociaux les gestes de résistance des réfugiés et des migrants entrants sont devenus visibles. On se souvient tous, je crois, de la marche des réfugiés syriens vers l'Est et le centre de l'Europe, des protestations dans les centres de Lesbos et de Lampedusa, des crises aux frontières de Vintimille et à Calais. Tous ces événements, bien évidemment, n'étaient pas neufs. Mais, durant l'été 2015, il était devenu évident que des espaces de protestation, de résistance et de désobéissance étaient en train de s'ouvrir tout le long des frontières européennes. Les migrants n'étaient pas seulement des « victimes », mais apparaissaient aussi comme des acteurs politiques qui revendiquaient les droits de migrer – et, plus précisément, ils revendiquaient ce que Sandro Mezzadra a appelé le « droit de fuite »²⁷. Il suffit ici de se rappeler des hommes et des femmes en marche sur les routes des Balkans et sur les autoroutes de l'Est de l'Europe; ceux qui remontaient l'Italie en train remplissant les gares; ceux qui tentaient de passer la frontière de Vintimille, entre l'Italie et la France, à pieds ou en se jetant à la mer. Les médias, peut-être pour la première fois, transmettaient des images et des mots qui ne pouvaient pas facilement être rabattus sur le stéréotype habituel des victimes qui ont besoin d'aide ou des envahisseurs dangereux. Cette marche, qui a été accompagnée par des actions de solidarité sur les routes et aux frontières, mais aussi par l'opposition de certains gouvernements, a montré un conflit politique qui remet en discussion la « normalité » des déséquilibres globaux et la fermeture collective des frontières.

Cette fermeture, de toutes les façons, est devenue plus lourde. L'Union Européenne a tenté de fermer la route des Balkans et de décourager la route méditerranéenne en faisant des accords avec la Turquie et avec les autorités libyennes – c'est-à-dire avec des pays dont les violations des droits fondamentaux sont largement connues et documentées. En 2017, en particulier, le gouvernement italien a fait des accords de coopération²⁸ pour renforcer la « lutte contre

²⁵ M.C. Caloz-Tschopp, *L'exercice du postulat exploratoire du total-libéralisme*, dans http://exil-ciph.com/wp-content/uploads/2017/05/MCC_PostulatTL_2008.pdf, p. 5.

²⁶ Cf., récemment, le projet de recherche réalisé par le Centre d'Etude des mouvements sociaux de l'Ecole Normale de Pise, dont les résultats ont été discutés à l'occasion du Colloque "Beyond borders" (2017) organisé avec la participation du Programme Exil (la vidéo est disponible dans <http://cosmos.sns.it/news/video-available-for-the-international-conference-beyond-borders-refugees-and-struggles-in-europe-mobilization-solidarity-and-political-challenges-in-the-long-summer-of-migration/>; cf. en outre D. Della Porta, ed., "Solidarity Mobilizations in the 'Refugee Crisis'. Contentious Moves", Palgrave Mac Millan, London 2018.

²⁷ Cf. S. Mezzadra, "Diritto di fuga" (2001), Ombre corte, Verona 2006 (traduction espagnole, "Derecho de fuga. Migraciones, ciudadanía y globalización", Traficantes de Sueños, Madrid 2004).

²⁸ « Memorandum d'intesa sulla cooperazione nel campo dello sviluppo, del contrasto all'immigrazione illegale, al traffico di esseri umani, al contrabbando e sul rafforzamento della sicurezza delle frontiere tra lo Stato della Libia e la Repubblica Italiana », 2 février 2017, dans <http://www.governo.it/sites/governo.it/files/Libia.pdf>. Cf. la traduction anglaise rédigée par le "Academic Network for Legal Studies on Immigration and Asylum in Europe": http://eumigrationlawblog.eu/wp-content/uploads/2017/10/MEMORANDUM_translation_finalversion.doc.pdf.

l'immigration clandestine », malgré le fait que les conditions de détention dans les camps libyens et la générale instabilité de la situation politique soient bien connues. Depuis, les garde-côtes libyens, en collaboration aussi avec les navires italiens, ont fait retourner des centaines des personnes en Libye²⁹.

Ce qu'il se passe dans le Canal de Sicile est ainsi paradigmatique. Le rôle que joue Frontex, l'Agence européenne de garde-côtes et garde-frontières, a été renforcé. Les opérations italiennes de sauvetage en mer (l'opération « Mare Nostrum ») ont été remplacées par cette Agence qui intervient uniquement à 20-40 miles de distance des côtes nord-africaines – puisque sauver les naufragés à une distance inférieure reviendrait à introduire un facteur d'« attraction » et non plus de « contrôle des frontières »³⁰. Bien que le Canal de Sicile soit désormais devenu un cimetière, les activités et les procédures de Frontex ne mettent pas avant toute autre considération, le principe fondamental du droit international et du « droit de la mer », c'est-à-dire l'obligation de porter secours en mer. Ce qui expliquait la présence en mer d'embarcations et d'activistes d'ONG (Médecins Sans Frontières, Emergency, Proactiva Open Arms, entre autres) qui ont souvent mené des opérations de sauvetage³¹, dans un contexte qui transforme l'action humanitaire en action politique. C'est dans ce cadre que une intense campagne médiatique, à partir de décembre 2016, a tenté de délégitimer les activistes présents dans le canal de Sicile, en les décrivant comme complices des trafiquants libyens³².

Depuis juin 2018, le nouveau gouvernement italien - qui semble bénéficier d'un large soutien - a confirmé les accords déjà signés avec la Libye et adopté de nouvelles dispositions qui mirent à nier l'entrée dans les ports aux navires de sauvetage des ONG (je me limite ici à rappeler la dite « crise de l'Aquarius » en juin 2018³³). Ces organisations ne peuvent désormais plus agir dans le Canal de Sicile. Au mois d'août 2018, en outre, pour une dizaine de jours le Gouvernement italien a empêché 177 naufragés de quitter le navire « Diciotti », de propriété de la Marine Militaire ; ils étaient partis de Libye et en provenance de l'Erythrée³⁴. Le but déclaré de ces actions était de renvoyer les migrants en Libye ou de les distribuer dans d'autres Pays européens. Ces derniers, de leur côté, comptent sur Frontex et font appel à la Convention de Dublin, selon laquelle les « demandeurs d'asile » doit rester dans le premier Pays où ils arrivent.

Bref, le cadre paraît claire: la fermeture des canaux légaux d'entrée en Europe a poussé les migrants et les réfugiés sur les routes maritimes. Pour ce qui concerne le canal de Sicile, les accords avec la Libye, la réduction des activités institutionnelles de sauvetage et d'autres dispositions qui ont été mises en place contre les navires des ONG, permettent que l'on puisse plus facilement laisser mourir les gens en mer – ou bien dans les camps libyens.

²⁹ Cf. par exemple <http://openmigration.org/en/analyses/in-the-hands-of-the-libyan-coast-guard-pushbacks-by-proxy/>.

³⁰ Cf. l'entretien avec le directeur de Frontex in <https://www.theguardian.com/world/2017/feb/27/ngo-rescues-off-libya-encourage-traffickers-eu-borders-chief>.

³¹ Sur les ONG qui opèrent en Méditerranée, voir, par exemple, les enquêtes indépendantes de Zach Campbell pour « The Intercept » : <https://theintercept.com/staff/zach-campbell/>.

³² Le 15 décembre 2016 le *Financial Times* publiait l'article "EU border force flags concerns over charities' interaction with migrant smugglers", qui faisait mention des suspects contenus dans un rapport secret de Frontex. Au juillet 2017, le navire « Juventa » de l'organisation allemande Jugend Rettet avait été empêché de poursuivre ses activités de sauvetage par décision judiciaire afin de procéder à des vérifications. Je renvoie au film documentaire de Michele Cinque, *Juventa*, 2018, produit par Lazy Film et Rai Cinéma, en co-production avec Sunday Films et ZDF/3Sat.

³³ Après avoir sauvé 629 migrants, le bateau de sauvetage de SOS Méditerranée, géré avec la collaboration de Médecins sans frontières, n'a pas été accueilli ni par l'Italie ni par Malte. Il a débarqué finalement en Espagne. La crise révélait alors de nombreux désaccords entre les pays européens.

³⁴ Le Procureur d'Agrigento a ouvert une enquête judiciaire contre le Ministre de l'Intérieur pour séquestration de personnes, arrestations illégales et abus de pouvoir.

6. De la responsabilité politique

Dans un article sur le massacre de Srebrenica, durant la guerre en ex-Jugoslavie, Dacha Duhacek³⁵ considère que le problème de la responsabilité est normalement entendu comme une faute morale ou juridique, autrement dit, personnelle, qui concerne le « moi » ou l'action individuelle. A cet égard, elle souligne que Arendt, au contraire, pose la question en terme d'une responsabilité politique.

« Le membre d'une communauté – comme le dit Hannah Arendt dans *La responsabilité collective* (1968)³⁶ - est tenu pour responsable de choses auxquelles il n'a pas participé mais qui ont été commises en son nom ». Le sens de cette définition apparaît encore plus clair lorsqu'elle fait référence à la responsabilité que nous assumons, en tant que membres d'une communauté, par rapport aux « péchés de nos pères » - « de même que nous recueillons les fruits de leur mérites ». Mais la réflexion ne concerne pas uniquement le rapport au passé. En effet, lorsqu'elle observe que « nous ne pouvons échapper à cette responsabilité politique et strictement collective qu'en quittant la communauté concernée », en devenant de la sorte « absolument innocents », Arendt pense au présent. Le corollaire de ces thèses est d'ailleurs bien clair : l'abandon de la communauté, qui peut prendre la forme d'un exil intérieur, nous condamne à l'impuissance, parce qu'il nous coupe du monde commun où nous pourrions devenir des sujets actifs et pensants, capables de provoquer un changement politique. Pour cette raison, Arendt propose d'assumer, jusqu'au bout, une position paradoxale qui consiste à prendre en charge de la responsabilité politique pour ce que nous n'avons pas fait et que nous n'entendons pas faire : « alors que nous pensons en général que la responsabilité, en particulier la responsabilité collective, est un fardeau et même une sorte de punition, je pense qu'on peut montrer que le prix à payer pour la non-responsabilité collective est considérablement plus élevé ». De ce point de vue, elle insiste sur l'importance politique des actions de désobéissance civique publiquement argumentée, manifestée et supportée, comme celles qui ont émergé au moment du conflit au Vietnam à propos du refus de s'enrôler pour la guerre. Aux yeux d'Arendt, en effet, les jeunes qui refusaient de partir ne se limitaient pas à faire un choix moral (« je ne veux pas me salir les mains »), mais soulevaient un autre problème : celui d'un « changement d'ordre politique », lié à une autre idée de ce qui est bien pour la nation.

La réflexion arendtienne sur la responsabilité collective s'arrête plus ou moins ici, en laissant de nombreuses zones d'ombre. Par ailleurs, elle s'inscrit dans un contexte très différent du nôtre – caractérisé par des processus de « dé-démocratisation de la démocratie »³⁷ liés à une alliance renouvelée entre logiques (néo)libérales et (néo)coloniales. Mais il y a au moins une raison pour laquelle il y a lieu, même dans un contexte profondément différent, de garder à l'esprit ces pages arendtiennes : assumer la responsabilité collective pour ce que nous n'avons pas fait, et qui est fait tous les jours en notre nom, est un geste de subjectivation politique – un geste qui permet de reconstruire un monde commun. L'aspect le plus remarquable de la « responsabilité politique » - alors que nous devenons de moins en moins citoyens, mais pas encore impuissants – est que assumer ce « fardeau » pourrait laisser la place à des pratiques de desexil.

³⁵ Cf. D. Duhacek, «The Making of Political Responsibility: Hannah Arendt and/in the Case of Serbia», in J. Regulska, J. Lukic, D. Završček, dir., *Women and Citizenship in Central and Eastern Europe*, Ashgate Publ., Aldershot and Burlington 2006.

³⁶ Cf. H. Arendt, «La responsabilité collective» (1968), dans *Résponsabilité et jugement*, Payot, Paris 2009.

³⁷Cf. W. Brown, *American Nightmare. Neoliberalism, Neoconservatism, and De-Democratization*, «Political Theory», 34, 6, 2006 et, en ligne, «Neoliberalism, De-Democratization, Sacrifice», La Clé des Langues, Lyon, ENS de LYON/DGESCO, novembre 2013: <http://cle.ens-lyon.fr/anglais/litterature/entretiens-et-textes-inedits/neoliberalism-de-democratization-sacrifice> (consulté le 18/09/2018).

Qu'est-ce que cela implique, sur un plan théorique et empirique, de se mouvoir à partir de cette conscience d'une responsabilité politique pour les violences dont nous nous occupons aujourd'hui ? Qu'est-ce qui peut se passer si nous nous reconnaissons comme objectivement concernés, bien que subjectivement étrangers aux faits ? Dans ces brèves remarques conclusives, je voudrais poser deux hypothèses qui sont autant de parcours de réflexions, parmi d'autres possibles.

En premier lieu, assumer la responsabilité politique pour ce que la communauté fait en notre nom, même si d'un point de vue subjectif nous ne sommes pas d'accord, signifie reconnaître la naïveté d'un « nous » doublement *fictif* – une première fois par rapport à la communauté entendue au sens globale, et une seconde fois par rapport à une prétendue communauté de contestataires. Il n'est pas possible d'identifier a priori une condition commune de « perte du monde », comme il n'est pas possible d'imaginer des « alliances » immédiates entre exilés, ou entre les exilés et les solidaires, puisque la réalité avec laquelle nous nous confrontons révèle des situations différentes et inégales – c'est-à-dire pas seulement divergentes, mais aussi ouverte à la violence matérielle et symbolique (raciste et souverainiste, en première instance) que certains peuvent exercer sur d'autres.

En deuxième lieu, assumer une responsabilité de ce type signifie prendre au sérieux l'agir collectif, la possibilité de construire un « nous » *réaliste*, conscient politiquement, articulé. Arendt nous rappelle, en effet, que ce que la communauté fait au nom de tous se présente, en général, comme le bien de la communauté – au sens d'un bien qui n'est pas objet de discussion, un bien que seulement les « irresponsables » pourraient entraver. Cela signifie, bien évidemment, que la communauté est normalement entendue au sens fusionnel, un sens qui efface les singularités et la pluralité de la vie sociale. Mais cela nous rappelle aussi que le désaccord *politique*, ainsi que le consensus, concerne la préoccupation pour le monde et non pour notre âme. Si nous tenons encore au « nous » et à la « communauté », si avec Arendt et au delà d'Arendt nous visons un monde en commun (pluriel et non fusionnel), peut-être devrions-nous nous demander comment politiser les pratiques solidaires qui aujourd'hui prennent forme dans le champ des migration (mais il en va de même pour tout ce qui relève du social), en exprimant un désaccord. La question qui se pose est de savoir si et comment ces pratiques parviennent à soulever, avec le problème moral et humanitaire, un problème politique fondamental : celui qui concerne l'insécurité de *tous* dans un monde *commun* qui laisse *certain*s se noyer.