

RENDEZ-VOUS PHILO, 18-19-20 septembre 2011

Club suisse de la Presse, Genève.

Exil, Colère et Révolution¹

Marie-Claire CALOZ-TSCHOPP,

dir. de Programme, Collège International de Philosophie (CIPh)

Je dédie mon intervention

à Joseph Nalukaku Chiadwa

né au Nigéria et mort à l'aéroport de Zurich,

ligoté dans un renvoi forcé techniquement de niveau 4

« Les révolutions des peuples sont comme ces tremblements de terre dont les secousses se communiquent à des distances considérables ».

Rivarol

« Je définis la Révolution, l'avènement de la Loi, la résurrection du Droit, la réaction de la Justice ».

Michelet.

Genève, septembre 2011

Introduction

Le rendez-vous philo de Genève a été préparé dans la chaleur estivale, une actualité riche, complexe, préoccupante après la catastrophe de Fukushima qui a été suivie après trois courtes années de répit, de la nouvelle « crise » financière, la perspective de création de camps-prisons dans des régions isolées de Suisse pour les réfugiés déboutés, l'annonce de l'Office des Assurances Sociales (OFAS) qu'un tiers des travailleurs suisses a des troubles psychiques, etc.. The *Times they are changin'*², *Todo cambia*, comme chantaient Bob Dylan et Mercedes Sossa³ qui évoquait quant à elle son propre changement impliqué par le changement de l'histoire en parlant de la douleur de son peuple. Ils ont écrit leur chanson à des époques et dans des continents différents. Aujourd'hui l'horizon est lourd et incertain en Suisse et ailleurs (prochaines élections fédérales et débats sur la dette en Europe).

Permettez-moi en introduction de céder à une vieille habitude qui me fait dédicacer mes textes et mes interventions. Aujourd'hui ma dédicace concerne un jeune homme du Nigéria, Joseph Nalukaku Chiadwa, décédé lors de son envoi forcé à l'aéroport de Zurich. Il a été soumis à la procédure de ligotage complet de niveau 4. Il en est mort. En dix ans, la Suisse a connu trois décès dans ce domaine.

En ce début du XXI^e siècle, nous vivons une période où se rejoue de manière très concrète ce qu'un groupe de philosophes emmenés par Castoriadis, Lefort, Morin, Mottet, etc, ont appelé à la suite de Rosa Luxembourg, le conflit entre *Socialisme ou Barbarie*. Pensons aux 2,3 milliards perdus par l'UBS dans une opération de trader portant sur plus de 10 milliards de frs, aux renvois forcés de niveau 4 (ligotage complet), à l'invention d'une catégorie administrative pour les requérants déboutés (*mesure de non entrée en matière, NEM* qui viole la Constitution suisse), au taux de pauvreté en Suisse qui touche en priorité les femmes seules avec enfants, les jeunes et les personnes âgées, par exemple.

La démarche philosophique est amenée à être de plein pied dans le présent et en même temps à prendre une distance critique, réflexive, à articuler l'urgence à la longue durée pour dégager des questions essentielles. L'incertitude révolutionnaire en est une. Comme les sciences humaines et sociales, elle doit intégrer l'illusion de la neutralité de son travail dans un monde dont elle fait partie (par peur d'être étiqueté, catalogué, de perdre des avantages, des privilèges). Les acquis de travaux en épistémologie qui ont montré par ailleurs que toute description ne peut être neutre car elle est forcément une interprétation, que tout chercheur, professionnel est amené à assumer et à évaluer les contradictions, les ambiguïtés de sa position dans son travail.

Aux frontières d'une Europe politique qui ressemble à un fantôme faible et aux pieds d'argile, les populations en exil, les champs de bataille des guerres ouvertes (Afganistan, Irak, Libye) coexistent avec le souffle - certains parlent de tempête - des révolutions arabes, des guerres civiles, des mouvements des indignés, des grèves de travailleurs sans papier en Italie, les oscillations entre révolutions et contre-révolutions, etc..

Le thème que j'aborde aujourd'hui, *Exil, Colère et Révolution* s'inscrit à la fois en Europe et à ses frontières, dans une longue tradition philosophique et révolutionnaire, qui marque encore d'une empreinte indélébile un monde globalisé aux prises avec une *démondialisation* (Bertrand Ogilvie, 2004)⁴, une déperdition du monde, la fragilité d'une appartenance, d'une place dans le monde assurée à chaque être humain sur la planète *Terre*. A cette déperdition du monde, correspond un recul de la pensée, du langage, de la conscience sociale. Comme l'a bien expliqué Hannah Arendt dans son livre *Condition de l'homme moderne* (1983), avec la perte de la pensée et du langage, c'est le monde commun qui disparaît.

Ma réflexion s'appuie sur un double travail, d'une part de citoyenneté dans le domaine des politiques migratoires et d'asile en Suisse, en Europe et d'autre part des enseignements et de la recherche en épistémologie, sémiologie, philosophie, théorie politique dans des colloques, expériences, enseignements philosophiques effectués à l'Université Ouvrière de Genève, dans le mouvement de défense du droit d'asile, aux Universités de Genève, Lausanne, Louvain, Paris, d'Amérique latine et aussi plus récemment au Collège International de Philosophie (2010-2016) avec la direction d'un programme sur *Exil, Philosophie et Citoyenneté* que je développe en Suisse, en Amérique latine, en Turquie, à Paris. Ce programme est basé à Genève en lien étroit avec le siège du CIPH à Paris.

Je partirai de trois questions :

1) nous trouvons-nous sur le terrain de la catastrophe (*salut, sauveur, martyr, victime, etc. danger d'éco-fascisme, pas de possibilité de construire des subjectivations, un mouvement social basé sur la peur et la haine, le sacrifice*) ou sur celui de la tragédie et le cas échéant de quelle tragédie?

2) plutôt que de réfléchir ici à l'incertitude révolutionnaire dont a parlé un syndicaliste dans un texte du colloque de l'Université de Lausanne sur la colère (Pedraza, 2011), quelles sont les difficultés qui inhibent aujourd'hui l'imaginaire, la pensée, la conscience sociale, l'action révolutionnaire ?

3) quel est le problème de la philosophie politique dominante repérable dans sa manière de définir la philosophie, le pouvoir et la politique et qui participerait à une telle inhibition ?

Mon exercice, ma *praxis* philosophique s'appuie à la fois sur un contexte, des faits, des sources et la tradition philosophique, y compris celle qui est invisible, absente des bibliothèques publiques et qui fait partie des luttes des opprimés, des mouvements sociaux.

Dans un court prologue, je commencerai par la question, *à qui et à quoi sert la philosophie ?* Puis dans une première partie, je partirai d'une interrogation : *qu'est-ce qui unit les trois mots du schème discursif : exil, colère, révolution ?* J'évoquerai ce que révèle un tel lien quand on choisit le fil rouge qui tisse des correspondances entre exil, colère, révolution. Dans une *deuxième partie* en m'inspirant des travaux de Hannah Arendt, de l'École de Francfort, d'Enzo Traverso et d'autres auteurs, j'évoquerai des ombres contemporaines du spectre de la révolution et ce qu'elles désignent, ce qu'il y a comme question philosophique et politique redoutable derrière le « tabou » de la révolution (on a de la peine à utiliser ce mot et pourtant il est prononcé, il est vrai sur des registres différents selon les lieux et les moments). Dans *une troisième partie*, je dégagerai cinq axes qui peuvent servir de cadre et de contenu théorique et pratique de ce que j'appelle une *philosophie d'utopie distopique* qui peut faire partie d'un projet révolutionnaire de *démocratie radicale* au sens du philosophe grec contemporain, Cornelius Castoriadis. En bref, la démarche ne s'inscrit pas dans une croisade anti-utopie, mais bien dans une « effervescence utopique » des « maîtres rêveurs » (Abensour 2011) mais revisitée, habitée par la double tragédie décrite par Hannah Arendt qui est notre héritage du XXe siècle et de sa longue genèse.

L'enjeu est de cerner et de comprendre trois tabous désignant des problèmes qui inhibent notre désir de révolution et notre pensée philosophique sur la révolution 1) le rapport entre guerre, violence et politique et la nature, le contenu de la tragédie humaine aujourd'hui 2) le sens d'une conception du pouvoir dominant en terme de force instrumentale guerrière au XXe siècle 3) le déni, voire le refus du pouvoir vu en tant que puissance d'agir autonome, libre et pluraliste dans la philosophie politique dominante.

PROLOGUE

A quoi qui et à quoi sert la philosophie ?

Permettez-moi six courtes remarques à ce propos :

1. *A qui sert la philosophie ?* La philosophie est au service de tous. Elle a sa place dans l'enseignement scolaire obligatoire, l'apprentissage des futurs ouvriers et employés, au collège, à l'Université publique.

Sa remise en cause dans les programmes, au nom de l'utilité, de l'efficacité des savoirs est préoccupante. Mais pas seulement. Des philosophes canadiens ont montré qu'elle intéresse des enfants, des adolescents, des adultes à l'école (expérience du Département de l'Instruction publique à Genève) et en dehors de l'école. Les universités populaires, ouvrières, ont permis de découvrir des ouvriers philosophes autodidactes de grande qualité. J'en ai fait l'expérience heureuse à l'Université ouvrière de Genève (UOG) quand un ouvrier a parlé de Nietzsche.

2. *A quoi sert la philosophie dans une situation inquiétante, déprimante où on ne voit pas d'issue et où dans les pays riches comme la Suisse, l'obéissance, la servitude volontaire, semblerait définir une civilisation dominée par un capitalisme d'apartheid globalisé qui a été notre passé est notre présent et sera notre avenir comme l'a bien expliqué le politologue genevois Laurent Monnier lors de sa leçon d'adieu à l'Université de Lausanne? Les étrangers le vivent et nous aussi au travers l'étape de globalisation que le philosophe Alain Brossat (2011) qualifie en terme de « tanatopolitique » (politique de la mort).*

3. La philosophie dont les outils sont l'usage de la parole, de l'écriture, de l'imagination, de la pensée, du débat, du jugement est un fait. Ce fait est visible dans l'espace public. Il est repérable aussi dans la vie souterraine pour autant qu'on le cherche. Il est en avance ou en recul. Impossible de vivre sans respirer. Impossible de vivre sans penser en agissant, mais l'ambiguïté ambiante dans une période de changement où s'aiguisent les contradictions peut troubler l'exercice de la pensée libre. Des affiches comme celles qui sont dans nos rues dans une période d'élection où le thème de la migration est instrumentalisé, démontrent l'existence d'un projet de colonisation de la pensée autonome de la population. En manipulant la peur et la haine, elles veulent faire croire, par la violence publicitaire ici, que la pensée se réduit à de la propagande destinée à des masses qui n'aspireraient qu'à la bêtise (le mot est emprunté à Kant, *Dumheit*), à la haine, à l'obéissance à des milliardaires autoritaires de la globalisation. En oubliant leurs propres intérêts.

4. La philosophie est un exercice de sagesse dont Socrate est la figure centrale dans la culture gréco-occidentale comme l'a bien montré l'ancien Recteur de l'Université de Genève, André Hurst lors du rendez-vous philo de Genève. Hannah Arendt souligne que s'étonner est tout autant nécessaire à l'activité philosophique qu'à l'activité scientifique. A un moment où la science, la santé, l'éducation, la justice, les services publics, la culture, etc. sont soumis à l'utilitarisme du marché il est utile de le rappeler.

Dans le parcours de discours contemporains sur la sagesse philosophique, j'aimerais rendre un hommage particulier aujourd'hui, à Alexandre Jollien, philosophe genevois contemporain dont l'œuvre est remarquable. Il décrit pas à pas la révolution du travail sur soi qu'implique la sagesse face aux dures conditions de la vie.

5. L'exercice philosophique n'est pas un travail de prophète, ni de conseiller du Prince. Il est vrai que certains philosophes se prennent pour des prophètes. Il est vrai que des philosophes accompagnent parfois les guerriers, les dictateurs, les oligarques. On peut le constater dans l'histoire (Platon, Heidegger) et dans l'actualité la plus brûlante. Pas plus tard que ce jeudi en Libye où un président était accompagné par un conseiller « nouveau philosophe » (Bernard-Henri Lévy).

6. Comme l'a souligné le philosophe grec contemporain de l'autonomie, Cornélius Castoriadis, la rupture historique gréco-occidentale qui a eu lieu en Grèce cinq siècles avant J.C. (*et aussi ailleurs, en Chine par exemple comme l'a montré le philosophe Hans Jaspers*) et dont nous sommes les héritiers encore aujourd'hui, grâce à la circulation de textes grecs en Sicile, puis dans le monde arabe jusqu'en Europe, a été marquée par l'apparition conjointe de la *philosophie, de la démocratie et de la tragédie*. Mais quelle tragédie vivons-nous aujourd'hui ? Est-il possible de conjuguer la démocratie, la philosophie, la tragédie

et la révolution ? Que peut la philosophie contre la force guerrière ? Ces trois questions m'amènent à aborder mon deuxième point.

PREMIERE PARTIE

Exil, colère révolution

J'ai choisi le titre - Exil, Colère et Révolution – en tissant ces mots avec le fil rouge de la révolution. En parlant des « révolutions arabes », l'ambassadeur de la Chine auprès de l'ONU à Genève, distinguait la situation au Proche Orient et celle de la Chine, - qui a vécu ce qui a été appelé la « révolution culturelle » -, où selon ses termes se vit une « transition ordonnée et pacifique » (*Le Temps*, 15.9.2011). On peut comprendre que pour l'ambassadeur la révolution contient le désordre et la guerre, deux questions hautement philosophiques et politiques.

Pour ma part, je mets l'accent sur le mot révolution mis en relation avec la résistance ou la révolte. La polysémie montre le travail de la pensée en cours autour de faits d'actualité en divers lieux de la planète qui interpellent et que nous cherchons à nommer, à qualifier.

Mon choix n'a aucune prétention de diagnostic ou même de prévision en Suisse ou ailleurs où la dynamique *révolution, contre-révolution* est à l'œuvre comme nous l'observons tous. Je fais ce choix pour donner tout son poids au *désir de révolution* qui s'exprime à des moments de l'histoire où des formes de domination nihilistes, des dangers, des ruptures sont à l'œuvre et aussi pour regarder en face et interroger des embarras (mot de Socrate), des « tabous » concernant le projet révolutionnaire qui sont notre héritage et dont il nous faut dégager des problèmes.

La présence du désordre et de la violence dans les conditions d'aujourd'hui nous amènent alors à ne pas les dénier, et à reconceptualiser ce que nous entendons par pouvoir et par civilité, qui est à la base de la possibilité même de la politique, comme l'explique bien Etienne Balibar dans son essai, *Violence et Civilité* (2010)⁵ qui fait l'objet d'un travail de recherche actuellement dans le programme du Collège International de Philosophie sur l'exil que je dirige (projet Turquie 2014).

1. Des faits difficiles à penser

Quand un événement imprévisible, sans précédent surgit, quand les catégories de la tradition sont impuissantes à décrire, à expliquer ce qui se passe, la question du *qu'est-ce que c'est ?* (res)surgit avec celle du *pourquoi ?* C'est une forme de l'activité philosophique qui énonce une pré-perception de faits, avant même que puisse se faire un travail de description, d'explication, d'argumentation et de tissage de concepts nécessaires à l'interprétation.

Le questionnement devant la nouveauté insaisissable, complexe, incertaine est un défi à la pensée, après des ruptures historiques et devant tout « événement » qui est sans précédent. Après Montesquieu, Hannah Arendt décrit bien, dans la préface de son livre, *La crise de la culture* (1972), l'étrange situation où nous nous trouvons à la fin du XXe siècle « d'être sans testament » pour comprendre le monde, avec le défi de pouvoir, de devoir être contemporain du monde entre notre naissance et notre mort.

2. Trois mots : exil, colère, révolution

J'avance donc trois mots pour engager un exercice philosophique sur le vif. Les trois mots qui forment un schème dynamique ont des correspondances entre eux, au sens d'Arthur Rimbaud (souligné par la musicienne portugaise Maria de Mineiros), à découvrir. Il s'agit de dégager quel sens a leur imbrication dynamique. Voyons ce que nous disent l'exil et la colère qui ont des rapports multiples avec la révolution. Ils décrivent des conditions matérielles d'existence humaine depuis la nuit des temps et contemporaine (exil), une passion humaine qui suscite l'ambivalence (colère), et un désir de transformation politique radicale héritée de ruptures historiques avant notre ère, au XVIIIe et XIXe-XXe et XXIe siècle (révolution). Aujourd'hui, le mot de révolution suscite des résistances, (au sens de Freud) qu'il s'agit d'identifier en terme de défis posés à la connaissance théorique, à la philosophie et à l'action.

2.1. Qu'est-ce que l'Exil ?

C'est le thème du programme que je dirige au Collège International de Philosophie à Paris entre 2010 et 2016 et basé à Genève. Je vous renvoie aux site du Programme pour plus d'information : exil-ciph.com ouvert.

Les métaphores de l'arbre, des racines (Simone Weil), de la mer (Victor Hugo) montrent le travail de l'imaginaire poétique et philosophique. Un texte de Victor Hugo réédité récemment (2008), *Qu'est-ce que l'exil ?* basé sur l'expérience de vingt ans d'exil parle de condition politique. « L'exil c'est la nudité du droit » écrit-il. Il décrit le manque de la politique qui n'est pas sans lien avec la révolution, dans le sens où il est nécessaire qu'il y ait un changement radical pour permettre l'action politique de Victor Hugo dans son pays. D'autres textes d'anonymes ou d'auteurs connus (avez-vous vu combien les révolutionnaires sont anonymes, *on parle de masses*) du poète uruguayen Mario Benedetti, de l'écrivain turc Nazim Hikmet, de Talisma Nasreen et de beaucoup d'autres ouvrent la voie aux interrogations sur la réalité riche, hétérogène de l'exil aujourd'hui, sur les deux faces de la médaille de l'exil - déterminisme et liberté - et sur l'hypothèse de son universalité aujourd'hui avancée par la philosophie d'ex-Yougoslavie, Rada Ivekovic dans l'enseignement du programme du CIPh de Genève en 2011 à l'UOG.

La condition d'exil identifiée dans son universalité contemporaine pourrait devenir une sorte de « privilège épistémologique » (Traverso, 1997) pour connaître et réfléchir à la fois aux embarras, aux tabous évoqués à propos de la révolution. L'exil permettrait alors d'identifier les tensions, les conflits qui traversent la condition d'exil, les colères. De rêver et de travailler à la révolution. En d'autres termes, l'exil pourrait permettre de pratiquer la philosophie à la fois dans nos subjectivités et dans l'histoire. En cela l'exil conduit à la colère et à la révolution.

Donc, en bref, penser aux liens entre exil et révolution, c'est penser l'exil comme domination guerrière sécuritaire (où les politiques sécuritaires confondent sûreté et sécurité comme le démontre Mireille Delmas-Marty, 2010) et comme un *des-exil* et l'universalité d'une citoyenneté en contrepoint de l'universalité de l'exil.

2.2. Qu'est-ce que la colère ?

Qu'est-ce que la colère ? En 2010, j'ai organisé un colloque international de théorie politique à l'Université de Lausanne avec l'appui de l'Institut d'Etudes Politiques Internationales (IEPI), dont les huit volumes viennent d'être publiés aux éditions l'Harmattan (Paris, 2011) sous le titre, *Colère, Courage, Création politique*. Il est impossible de résumer toute la richesse des textes du colloque de Lausanne, mais il est possible de consulter les Actes.

J'ai choisi de travailler sur la colère plutôt que sur la haine, dont les affiches actuelles sont l'expression la plus visible, je pourrai l'expliquer pourquoi dans le débat. Je suis partie du texte d'une sociologue, Colette Guillaumin (1992) qui parle du bienfait de la colère des opprimé.e.s sur le travail théorique. Il semble que la colère, voire la rage soient le plus souvent produit par l'injustice, un des thèmes centraux de la philosophie depuis Platon. Elle est bien présente dans les transformations du travail et la réduction du service public, des droits sociaux notamment. Elle a été une des passions bien décrites et vécue par un écrivain suisse, fils de la haute bourgeoisie de Zurich, qui s'est autoproclamé, *Zorn* (colère) dans un livre à méditer, intitulé *Mars* (guerre, référence au dieu de la guerre). Elle est une des passions qui peut servir à la survie et aussi à la révolution mais à des conditions précises (réappropriation de l'autonomie, projet, autoorganisation, auto-limitation, etc.).

Nous avons pris acte qu'il est possible de classer la colère dans une liste des passions politiques, mais sans oublier de constater qu'elle suscite l'ambivalence. Il est plus accepté de se dire « indigné » « qu'enragé ». La crainte de l'excès de passion domine dans les discours sur la colère comme sur ceux de la révolution, alors que *l'hubris* – la démesure – est très rarement évoquée pour des passions tristes (Spinoza, 1954) comme la haine, la cupidité, l'envie, l'avarice, la passion guerrière, etc.

Le terme de « banque de la colère » utilisé par Sloterdijk ne suffit pas à en faire le tour, pour la simple raison que ce qui peut s'accumuler ce n'est pas la colère, c'est ce qui, à partir d'elle, réussit à se construire collectivement en terme de projet révolutionnaire et dont Hannah Arendt a souligné la fragilité dans son essai sur la révolution (1967).

2.3. Qu'est-ce que la révolution ?

Le spectre de la révolution

Revenons un instant à l'énoncé de ces journées. La résistance est un très vieux thème philosophique aussi vieux que l'humanité, qui accompagne celui de la grève, de la désobéissance civique, voire de l'action directe, comme l'a très justement rappelé Nicolas Tavaglione. La philosophe Françoise Proust a fait un livre passionnant en 1991 intitulé déjà – *De la résistance* -. Elle a décrit la résistance à partir de Spinoza, Freud et Foucault. Aujourd'hui si elle était encore en vie, écrirait-elle un livre sur la révolution ? On peut le penser.

Quant à la *révolte*⁶, Hannah Arendt distinguait la révolte, l'insurrection, la désobéissance civique de la révolution. En bref, pour Arendt, on se révolte pour du pain, pour des besoins sociaux, on fait la révolution pour la liberté (« le sens de la politique est la liberté », a-t-elle écrit dans son essai, *Qu'est-ce que la politique ?*), pour une politique que l'on désire radicalement différente. On peut lui rétorquer que le pain n'a pas de goût sans le sel du désir de la liberté, de la justice, de l'égalité. Que nous mangeons le pain pris dans le vertige de la tension entre l'illimité et la finitude, la notre, celle de la planète.

Problème. La guerre et la révolution ont un point commun : elles ne sont pas imaginables, nous dit le philosophe hégélien Kojève. Et pourtant, nous sommes mis au défi de les imaginer, de les penser. Le mot *révolution* est une sorte de tabou, comme peut l'être celui de grève dans une culture de « paix du travail » en Suisse inscrite dans une culture de consensus. Il s'agit de comprendre la raison d'un tel embarras.

L'enjeu impose de mettre en doute le postulat, les pratiques d'inconnaissance, d'immobilité, d'invisibilité, l'apparente unité, stabilité des phénomènes, la soumission, ou encore leur réduction à des expériences historiques et à des catégories connues. La difficulté à voir un événement, à nommer son originalité, la tentation de la pensée analogique (« c'est comme... », « oui je connais déjà ») est toujours grande au risque de mettre en péril l'exercice philosophique lui-même. Arendt a analysé le processus analogique réducteur à propos de l'invention totalitaire, régime politique sans précédent, qui a été pensé

le plus souvent à partir des catégories de la dictature, de la tyrannie, ce qui ne permettait pas de saisir sa nouveauté. Elle a parlé du travail de « compréhension » pour dépasser une telle difficulté.

Le mot *révolution* exprime des faits historiques passés. Il a servi, il est usé. Le mot, la catégorie classique ne peuvent donc décrire la nouveauté d'un changement. Faire la révolution aujourd'hui ce n'est pas répéter la Révolution française, les révolutions anti-esclavagistes, anti-coloniales, la révolution d'octobre, la révolution féministe, etc.. A défaut d'un autre mot à venir au XXI^e siècle, je l'utilise provisoirement dans son sens étymologique (*revolutio*, v. 1190) et métaphorique – rotation complète d'un astre autour de son axe de révolution et aussi au sens courant, changement brusque et profond dans l'ordre social, moral (Petit Robert) -. La révolution ne peut être réduite à un simple retour au point de départ, comme on le voit dans certains courants de droite et d'extrême-droite. En ce début de XXI^e siècle, nous sommes à la recherche d'un nouvel axe qui puisse être la colonne vertébrale d'un mouvement d'émancipation ouvert. Qui ne soit pas retour au même.

Les textes sur la révolution nous montrent qu'il s'agit toujours d'un bouleversement, d'un changement radical et soudain, comme le mouvement général de la société qui est trouble, instable, imprévisible. La révolution a été décrite par les acteurs de la Révolution française et d'autres révolutions similaires comme un *mouvement irréversible de l'histoire*. Ou encore comme *un moment chaud de création dans l'histoire, de fulgurance*, dont les protagonistes gardent longtemps la nostalgie (trésor perdu). On en trouve des éclats dans les grands textes philosophiques, les grands romans, des poèmes, des chansons, des films. Il nous faudrait donc à la fois une *philosophie de la nouveauté* et une *philosophie de la fulgurance* pour le capter, le décrire, ce qui met radicalement en cause les outils (concepts, textes, habitudes) de la philosophie.

Le spectre de la Révolution revient aujourd'hui de l'autre côté de la méditerranée, après d'autres épisodes au Chili, en Iran, au Népal, En Tunisie et ailleurs. Etrange paradoxe. Aujourd'hui le mot ressurgit, à un moment où, comme le dit le philosophe américain Frédéric Jameson, « il est plus facile d'imaginer la fin du monde que la fin du capitalisme ». Alors comment faut-il comprendre le mot révolution allié à celui de printemps (arabe) qu'évoque la « révolution du jasmin »?

Sous nos yeux, on voit aujourd'hui se mêler dans les discours et les actes de révolte, de résistance, de désobéissance civique sur les scènes de la révolution et de la contre-révolution. En clair des inquiétudes, des colères, des fatigues, des raz-le-bol, des rages, des révoltes et des désirs de commencement, de liberté. Les sans-parts du philosophe Jacques Rancière (1995) commencent par désespérer, s'enflammer, résister, désobéir, se révolter. Ils prennent goût à la liberté et puis autre chose peut se passer ou pas autour des axes de la liberté, de l'égalité, de la finitude, de l'engagement, de la responsabilité dans un apprentissage d'auto-gouvernement.

La révolution semblait faire partie d'un passé révolu dont le XVIII^e et puis le XX^e siècle ont été les paradigmes. On lit pourtant ce mot tous les jours dans les journaux. Le mode d'énonciation et de de circulation du mot ressemble a un lapsus. Il arrive au jour dans le langage malgré les résistances (au sens de Freud).

La révolution aujourd'hui est une sorte de retour du refoulé ou plutôt un spectre. Le spectre d'Hamlet, le spectre de Marx n'est pas seulement le retour d'un roi assassiné, d'un philosophe qui rêvait de communisme dont la place est souvent déniée dans l'histoire de la philosophie, mais ce qui se dessine devant nous (Derrida, 1993). Le spectre de la fin du monde, et de son (re)commencement, le spectre de la révolution sont à nouveau présents comme à chaque secousse de civilisation.

Comment en parler, avec quels mots penser alors la révolution pour ne pas céder aux tabous, réduire la nouveauté du spectre au passé, à du Même plutôt qu'à l'altérité, à la nouveauté, escamoter le désir, l'imaginaire qu'elle contient ? On ne peut faire l'économie de penser les embarras, les tabous qui l'entourent et la puissance qu'elle contient (en terme d'action et de pensée). J'en arrive à ma deuxième partie.

DEUXIEME PARTIE

Trois embarras, trois tabous à décrire

Que contient le fil rouge de la révolution depuis une philosophie du pouvoir qui ne s'inscrit pas dans le courant dominant de la philosophie politique mais trempe dans les inventions révolutionnaires si difficiles pourtant à théoriser par ceux qui la font (Amiel 2011).

Parlons tout d'abord des deux tabous sur la révolution qui pointent deux problèmes. Ils ont été évoqués indirectement par l'ambassadeur de Chine à propos des révolutions arabes. Prenons aussi en compte un troisième tabou dont l'ambassadeur chinois ne parle pas mais qui est derrière son discours : l'autonomie, le pouvoir comme puissance non de la masse, mais du peuple.

Le premier tabou concerne le désordre, le fait que l'exercice de la liberté contient l'ivresse de la toute-puissance, le désordre illimité – *l'hubris* - et en appelle forcément à un pouvoir autoritaire qui seul pourrait mettre et maintenir l'ordre. Napoléon après Robespierre. Thiers après la Commune. Hitler, après la République des Conseils et la République de Weimar. Staline, après le palais d'hiver. En oubliant le coût de la force et de la guerre, les millions de morts sur les champs de bataille et dans les camps. En oubliant de dialectiser la force guerrière et la puissance d'action.

Le deuxième question concerne le danger de la violence extrême, elle aussi illimitée depuis qu'elle a pris la forme de la guerre « totale » au XXe siècle de l'impérialisme comme l'a bien montré Arendt (1995). Qui n'est pas seulement le massacre des ennemis, mais la destruction, l'anéantissement, la mise en danger de la politique elle-même comme l'explique bien Etienne Balibar. Les deux questions nous ramènent à la fois à la tragédie et à la politique.

Evoquons ici brièvement la thèse d'Arendt sur l'invention totalitaire qui a mis en exergue la double tragédie humaine au XXe siècle. Précisons que la thèse d'Arendt n'est pas réductible à un discours sur la catastrophe, mais qu'il s'inscrit dans un registre du renouvellement de la pensée de la tragédie. En bref, c'est un discours anti-fataliste, anti-naturalisation de la politique, fortement lié à la résistance et à l'action politique et philosophique.

Elle écrit que dans ce court XXe siècle au tournant du colonialisme et de l'impérialisme a été inventé, ce qu'elle a appelé, le système totalitaire. Il a abouti à la guerre totale, à Dresde, à Auschwitz, à Hiroshima. Aujourd'hui nous sommes tributaires d'une double tragédie, celle de notre mortalité d'individus qui a nourri les tragédies grecques et celle de la possibilité de l'installation du désert sur la planète, selon les mots de Hannah Arendt qui inspire les livres de science fiction et les romans contemporains. La dimension de notre tragédie n'est pas la même que celle d'Antigone, d'Aristote, de Spinoza ou de Kant. Il est impossible de penser sa propre mort. Il est encore plus difficile de penser la mort de l'ensemble de l'humanité sur la planète Terre réduite à un désert.

J'ai parlé de ces questions d'une part dans ma thèse (Caloz-Tschopp 2000) et dans un essai ultérieur (2008), et d'autre part lors d'un colloque à l'Université de Lausanne sur *Violence et Révolution*, dirigé par l'historienne Stéphanie Prezioso (2011) Mon texte s'intitule, *Hannah Arendt, le fil rompu entre violence et révolution* (texte sur le site exil-ciph.com).

Je reprends de mes recherches, deux points en m'excusant à l'avance du schématisme qu'impose le respect du temps de parole.

1. *Guerre et Révolution*. Devant la dialectique entre la force guerrière instrumentale et la puissance d'action, l'industrialisation, la technification, la brutalisation des rapports politiques, l'invention totalitaire, il nous faut distinguer la guerre de la politique (ce que ne fait pas Clausewitz) et la politique de la violence. Par ailleurs la violence ne peut plus être considérée ni comme une résurgence mimétique sacrificielle d'archaïsme religieux (Girard), ni comme le jeu des pulsions de vie et de mort (Freud) ni comme une accoucheuse de l'histoire.

Au-delà de la question de la légitimité ou non de la violence que l'on retrouve dans les travaux sur le tyrannicide (affaire Bavaud, Caloz-Tschopp 2011), qu'est-ce qui est laissé en suspens dans la réflexion sur la guerre ? Quand Arendt décrit les transformations du pouvoir de domination totale en « guerre totale » et son poids sur les révolutions (contamination de la toute puissance nihiliste, liens entre les formes de violence et l'autoritarisme, imprévisibilité illimitée de la violence) au XXe siècle elle met à jour des difficultés théoriques et politiques redoutables.

Elle déplace le débat sur la violence dans le champ d'une analyse des transformations radicales de la guerre et de la politique et donc de la révolution qui ne peut plus être séparée de la guerre « totale » et qui est mise au défi de se repenser radicalement.

Elle écrit : « Les guerriers nous apparaissent semblables à des cavaliers sur le lac de Constance. Et l'on pourrait même en venir à penser que seuls ceux qui, pour des raisons quelconques, ne sont pas particulièrement versés dans les expériences politiques fondamentales de l'époque sont encore capables de prendre un risque dont ils ignorent tout, semblables au cavalier qui ignore tout du lac sous ses pieds » (Arendt, 1967, 127).

Le fil de certitude entre guerre et révolution est définitivement rompu. Il nous faut avoir le courage de construire une civilité politique à partir de ce constat pour que subsiste la possibilité même de la politique et de la révolution et pour pouvoir résister aux contre-révolutions. Cela implique de refonder radicalement une théorie du pouvoir en terme de pouvoir d'action enrichi par le jugement.

Soit dit en passant, nous en avons un exemple positif, la révolution des œillets au Portugal qui s'est faite sans violence, exemple oublié, peut-être parce que les conceptions du pouvoir dominant, y compris de courants du pouvoir révolutionnaire impliquent précisément une banalisation la violence incalculable conçue en terme utilitariste (la fin justifie les moyens).

2. Repenser le pouvoir et la politique. Ce thème renvoie à la fois à la crainte du désordre de l'ambassadeur de Chine et au troisième embarras non dit par l'ambassadeur mais présent dans son discours : l'exigence d'une refondation radicale du pouvoir et de la politique. Il y a eu d'énormes reculs à ce propos ces trente dernières années.

Ce qui nous ramène aux questions concernant les mythes de fondation de la politique qui ne renvoient pas forcément tous à la guerre, à la haine plutôt qu'à la colère, à l'obéissance, à la servitude soi-disant

volontaire, à la guerre inéluctable. Sur la réinterprétation des mythes, un travail d'élaboration théorique critique est aussi nécessaire (là aussi il y a eu un recul de la philosophie). Prenons exemple sur Simone Weil, une philosophe du XXe siècle quand elle reprend la réflexion sur l'Illiade. En clair à des conceptions guerrières, métaphysiques du pouvoir concentrées sur la force instrumentale, la domination instrumentale et non sur l'action concertée.

Le pouvoir est une dialectique entre la force instrumentale guerrière et la puissance de l'action liée au verbe, à la parole, à la pensée, au jugement, à l'espace public, à l'action concertée. La puissance du pouvoir d'agir et non la force consiste à articuler de nouveaux commencements et un auto-gouvernement. Le pari révolutionnaire consiste à inscrire la nouveauté, la fulgurance dans la durée par l'autogouvernement. La puissance d'agir concertée est fragile, il est possible qu'elle augmente ou qu'elle s'effrite. Elle ne se trouve pas dans les armes, elle naît toujours *entre* les hommes dans la construction incessante d'une *relation*. Le tyran est isolé. Les héros ordinaires de l'action, comme les appelle Arendt, sont capables de relation, d'action commune.

La capacité d'agir, d'augmenter la puissance d'action peut dépasser une vision hiérarchique, autoritaire, instrumentale, sécuritaire du pouvoir à condition que le pouvoir soit concerté, partagé de manière permanente, ce qui implique de dépasser des manières d'agir identitaires, à savoir d'exister contre les autres (combien on le voit à l'œuvre dans les ONG et les groupes politiques) qui conduisent à la fragmentation des mouvements sociaux. Dans la construction du commun, le pouvoir d'action concerté transforme le rapport à autrui en un rapport de construction de l'autonomie et de l'égalité. Il est possible de penser et d'agir avec des moyens concertés en vue d'un projet, d'une fin. Le consentement à vivre ensemble n'est alors ni l'obéissance aveugle, ni l'appropriation du pouvoir, ni la force instrumentale imposée. Pour Arendt, la violence n'apparaît que lorsque la capacité d'agir diminue. Elle n'est pas la forme ultime mais un substitut défaillant de l'action, une manifestation d'impuissance.

Depuis les révolutions du XVIIIe siècle, écrit Arendt, chaque soulèvement important a eu pour conséquence de faire apparaître les éléments d'une forme de gouvernement entièrement nouvelle, qui, en dehors de toute influence des théories révolutionnaires précédentes, procède du processus révolutionnaire lui-même, c'est-à-dire de l'expérience de l'action et de la volonté de ceux qui y participent, en conséquence à la gestion ultérieure⁷ des affaires publiques ». (Arendt, 1967, 239). Arendt donne en exemple l'expérience originale des Conseils. Elle signale les dangers de la bureaucratie, de l'Etat-nation, des appareils des partis et des syndicats. Aujourd'hui à cette liste nous pouvons ajouter d'autres problèmes (qu'est-ce que la mobilisation, pourquoi la fragmentation des mouvements sociaux, l'auto-organisation dans les révolutions/contre révolution arabes ? la place des rapports sociaux de sexe dans le projet révolutionnaire, etc.).

La question du pouvoir se déplace alors radicalement. La révolution qui s'expérimente et se repense aujourd'hui se trouve dans ce lieu de création incertaine entre fulgurance et durée, entre guerre infinie et finitude humaine et de la planète. Le mot révolution implique des formes de gouvernement totalement nouvelles qui exigent une reconceptualisation radicale du pouvoir et une révision des pratiques. J'en arrive à ma troisième partie.

TROISIEME PARTIE

Cinq axes pour une philosophie d'utopie distopique

Il n'est pas dans mon propos aujourd'hui de présenter un imaginaire, un projet, un programme complet de la révolution en ce début de XXIe siècle en m'appuyant sur Spinoza, Arendt, Anders, Castoriadis, etc.. Je n'en ai ni l'intention, ni la compétence, ni le pouvoir. J'évoque brièvement cinq axes pouvant servir de

cadre pour permettre un dépassement d'inhibitions, de reculs, une réappropriation de la mémoire, de la pensée et aussi une prise en compte de la situation présente.

Dans un temps de révolte, de désobéissance civique, d'insurrection, de révolution, comme je m'en suis expliquée ailleurs, l'utopie est un désir de révolution fulgurante (à opposer à l'urgence dans l'idéologie des catastrophes) et permanente s'inscrivant ici et maintenant et dans la durée, dans un autogouvernement qui s'invente et s'apprend en agissant sur le temps long et dans un espace local et globalisé. A ce niveau, se pose l'exigence de se réapproprier le rapport au temps et à l'espace, de repenser comment nous les vivons (avec les courriels, les portables, le zapping, les rythmes liés à la précarisation dans le travail, le système des médias, etc.).

1. L'utopie d'une nouvelle philosophie et politique révolutionnaire de la double tragédie, dans la dialectique entre l'infinitude de la liberté et la finitude de notre condition humaine et de la planète ne peut qu'être une *utopie distopique*, en bref, une utopie intégrant à tous les niveaux de l'action la tension entre *hubris* illimitation et finitude. Nous avons besoin d'une nouvelle philosophie de la tragédie écrit Castoriadis qui a travaillé les dix dernières années de sa vie sur la création humaine.

La sagesse socratique pratiquée aujourd'hui implique en effet de s'étonner radicalement sur la double tragédie évoquée (mortalité individuelle et risque de mortalité collective) (Caloz-Tschopp, 2011). Elle est le refus de toutes les formes de ce que j'appelle des métaphysiques de la catastrophe (fatalisme, défaitisme, déterminisme, naturalisation de la politique, idéologie humanitaire qui remplace le droit et transforme les sujets de droit en victimes), où ce qui se passe est présenté comme une catastrophe naturelle et non comme des besoins, des choix, des décisions, des pratiques politiques. Un telle idéologie cache le travail nécessaire de prise de conscience sociale sur notre condition doublement tragique.

2. L'exercice philosophique de tous exige pas à pas une refondation de l'ontologie politique présentant l'Être comme déterminé (une des facettes du déterminisme étant la catastrophe et le victimisme humanitaire et l'usage problématique du concept de traumatisme discuté par certains psychanalystes, voir Marcelo Vinar, texte sur le site exil-ciph.com) et non comme création se faisant à la fois individuellement et collectivement par l'action articulée à la pensée active (qui est imagination et jugement). C'est ce qu'explique Castoriadis dans son travail sur l'institution imaginaire de la société. Cela se traduit par exemple, en pensant ensemble exil et des-exil, force sécuritaire et résistance, pensées de la fin de l'histoire, du travail, du courage, et création politique, etc. Nous avons besoin d'une philosophie de la création aujourd'hui, ce à quoi ont travaillé notamment Spinoza, Marx, Arendt et Castoriadis.

3. L'invention philosophique de la révolution implique de rompre le fil entre guerre et révolution. Le pouvoir n'est plus à prendre en tant que pouvoir autoritaire, sécuritaire.... et par les armes. Quand la révolution a lieu sous nos yeux, voyons quels projets de domination sont à l'œuvre en se déchirant le pouvoir à prendre, qui livre les armes, qui les utilise et pourquoi (35% du pétrole promis à la France par les ennemis de Kadhafi). Voyons aussi une forme de pouvoir qui est invisible, le travail d'action fragile, incertain pour la liberté au prix de la vie souvent et fait par ceux qui sont hors de ces négociations.

A ce niveau, la sagesse philosophique consiste dans la capacité à ne pas aller sur le terrain ambigu et miné de la guerre totale impliquant une violence extrême, sur le terrain de la haine, mais dans l'apprentissage de la distinction entre les transformations de la guerre et le conflit politique, entre les guerriers et les adversaires, entre les héros guerriers et les héros ordinaires (Arendt) et de voir, de tenir un conflit sur la justice, l'égalité, en écoutant les colères, en refusant le passage des limites et en construisant des droits pour une citoyenneté commune (*ex. légitimer la torture en Suisse qui n'est pas étrangère à la légitimation de la peine de mort inscrite dans une culture de guerre « totale » qui est une forme de guerre totale contre les pauvres aux Etats-Unis*), détruire le droit du travail et d'autres protections (logement,

éducation, santé, culture, etc.), absence de lois sur le contrôle des banques, du capitalisme financier et des multinationales⁸).

4. L'invention philosophique de la révolution implique un déplacement radical du concept de politique, de pouvoir et son détachement de la tradition guerrière depuis Napoléon et dans la réinterprétation guerrière de mythes et de héros grecs (L'Illiade a été souvent instrumentalisé durant la guerre d'Irak comme l'a souligné un chercheur genevois⁹). Le concept de la philosophie dans son courant dominant, le poids de la guerre cache les deux formes de la politique (force et puissance) et leur dialectique en déniant un statut, une place aux « sans-part » (Rancière) ou alors en présentant les peuples comme des masses du désordre et ignorantes.

5. L'invention philosophique de la révolution implique aussi de reprendre une réflexion sur la démocratie radicale, la réappropriation du pouvoir d'action et sur la place de la philosophie comme action réflexive de tout un chacun sur des pratiques individuelles et collectives dans un tel projet.

Elle implique notamment de s'interroger sur l'autonomie, sur le glissement de l'hospitalité, de l'égalité, de l'égaliberté vers la dignité en les faisant disparaître, plutôt que d'articuler la co-présence de ces référents. La présence du mot « dignité » isolé peut être interprété comme une aggravation de la situation qui montre la disparition d'autres référents de l'histoire de l'émancipation. Elle implique de refuser le franchissement de seuils, non tant au nom de l'Etat d'urgence sécuritaire, que de l'Etat de droit et des droits fondamentaux.

Conclusion

En conclusion, ce qui est certain, c'est que le passage à la révolution implique l'autonomie, l'action, un projet et une volonté collective dépassant un *hubris illimité*, la négation de l'égaliberté, l'individualisme, la délégation de la responsabilité, la fragmentation de nos sociétés et des mouvements sociaux, les savoirs assujettis (Urs Marti 2011), l'irresponsabilité de gestes répondant à la logique du « courage organisé hiérarchiquement » décrit par Adolf Eichmann lors de son procès que l'on observe dans le monde des banques, le service public et dans l'Etat.

« Si le monde d'aujourd'hui parvient à ne pas s'autodétruire, celui du XXI^e siècle aura de fortes chances d'être meilleur », écrit l'historien Eric Hobsbaum dans son livre *L'ère des empires*, (p. 435). L'usage du conditionnel par l'historien induit le doute en laissant l'avenir ouvert. On a vu en quel sens une révolution du pouvoir transformé en pouvoir d'action est une ouverture possible, imaginable, praticable. L'ampleur des interrogations implique une refondation radicale à la fois théorique et pratique et l'exigence de prendre en compte la difficulté qu'il y a à penser la révolution, l'action, la pratique. Là se trouvent l'action, la pratique philosophique, l'optimisme et les défis majeurs de tout désir de tout projet de création révolutionnaire aujourd'hui.

Genève, 19 septembre 2011

Quelques références

Abensour Miguel, *Le procès des maîtres rêveurs*, Paris, éd. de la nuit, 2011 (réédition).

Amiel Anne, « Expérience et conceptualisation (Hannah Arendt). Comment se pensent les révolutions ? Comment les penser ? », Caloz-Tschopp M.C. (dir), *Colère, Courage et Création politique* (8 vol.). Penser pour résister, vol. 4, Paris, l'Harmattan, p. 47-63.

Arendt Hannah, *Qu'est-ce que la politique ?* Paris, Seuil, 1995.

Arendt Hannah, *Condition de l'homme moderne*, Paris, Agora, 1983 (1961).

Arendt Hannah, *La crise de la culture*, Paris, Gallimard, 1972.

Arendt Hannah, *Essai sur la révolution*, Paris, Tel-Gallimard, 1967.

Bacot Paul, Douzou Laurent, Honoré Jean-Paul, « Chrononymes. La politisation du temps », *Mots. Les langages du politique* [En ligne], 87 | 2008, mis en ligne le 21 juillet 2010. URL : <http://mots.revues.org/11552>.

Balibar Etienne, *Violence et Civilité*, Paris, Galilée, 2010.

Brossat Alain, *Qui a tué Walter Benjamin ?* Repenser l'exil, no. 1, site du Programme Exil, Philosophie et Politique, exil-ciph.gmail.com, 2011.

Delmas-Marty, *Libertés et sûreté dans un monde dangereux*, Paris, Seuil, 2010.

Derrida Jacques, *Spectres de Marx*, Paris, Galilée, 1993.

Fernando Rosa, « La révolution et la démocratie », *Matériaux pour l'histoire de notre temps*, no. 80, oct.-déc. 2005, sur la révolution portugaise, (voir site Persée).

Guillaumin Colette, « Femmes et théories de la société : remarques sur les effets théoriques de la colère des opprimées », *Sexe, Race et Pratique du pouvoir. L'idée de nature*, Paris, Côté-femmes, p. 219-239.

Hugo Victor, *Ce que c'est que l'exil*, éd. des Equateurs, 2008, p. 37-42.

Marti Urs, « Révolution sociale ou insurrection des savoirs assujettis ? », Caloz-Tschopp M.C. (dir.), *Colère, Courage, Création politique*, 8 volumes, Paris, l'Harmattan, vol. 4, p. 107-121.

Ogilvie Bertrand, « Violence et représentation de l'homme jetable », in Caloz-Tschopp Marie-Claire (dir.), *Le devoir de fidélité à l'Etat entre servitude, liberté et (in)égalité*, vol. III, Paris, L'Harmattan, 2004.

Pedraza Aristide, « Questions à l'incertitude révolutionnaire. Texte écrit par un autre », Caloz-Tschopp M.C. (dir.), *Colère, Courage, Création politique* (8 vol.), *Colère, insoumission, perspectives*, vol. 7, Paris, L'Harmattan, 2011, p. 33-49.

Rancière Jacques, *La Méésentente. Politique et Philosophie*, Paris, Galilée, 1995.

Spinoza, *L'éthique. Nature et origine de l'esprit*, in, *Œuvres complètes*, Gallimard, La Pléiade, 1954, p. 405.

Traverso Enzo, *L'histoire comme un champ de bataille. Interpréter les violences du XXe siècle*, Paris, La Découverte, 2011.

Traverso Enzo, *Les marxistes et la question juive*, Paris, Kimé, 1997.

Traverso Enzo, *Pour une critique de la barbarie moderne*, Paris, Cahiers libres, et éd. Page 2, Paris, 1997.

Weil Simone, Knox Bernard, *L'Iliade. Poème du XXIe siècle*, Paris, Arléa, 2006.

Zorn, *Mars*, plusieurs éditions en français et en allemand, Poche.

Revue *Socialisme ou Barbarie* (plusieurs numéros, rééditée dans sa totalité).

Caloz-Tschopp Marie-Claire, *Les sans-Etat dans philosophie d'Hannah Arendt. La superfluité humaine et la citoyenneté*, 2000.

° *Résister en politique, résister en philosophie avec Arendt*, Castoriadis, Ivekovic, Paris, La Dispute, 2008.

° (dir.), *Colère, Courage, Création politique*. Paris, l'Harmattan, 8 volumes avec titres spécifiques, 2011a.

° *Colère, courage, création politique. Questions pour une recherche* », in Caloz-Tschopp M.C. (dir.), *La colère, une passion politique ?* Paris, L'Harmattan, 2011b, p. 27-73.

° « 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, 2011c.

° Exil, résistance, création. Maurice Bavaud, héros ordinaire dans l'histoire du XXe siècle. Une réflexion à partir de Hannah Arendt et Günther Anders, Colloque Université de Neuchâtel, mai 2001d. Site Maurice Bavaud : <http://www.maurice-bavaud.ch>

° Hannah Arendt, le fil rompu entre violence et révolution au XXe siècle, Colloque d'histoire contemporaine, UNIL. Actes colloque d'histoire contemporaine, dir. Stéphanie Prezioso, Université de Lausanne, éd. d'En Bas, 2011d.

¹ Ce texte est la mise en forme écrite d'une intervention orale dans le cadre des rendez-vous philo qui ont eu lieu à Genève en septembre 2011 au club suisse de la presse. Dans la mesure où il a été pensé et élaboré dans le même temps que le cours-séminaire de 2011 à l'UOG, et où il aborde sous d'autres angles le thème de l'exil, il a sa place dans la revue en ligne no. 1

² Come gather 'round people/Wherever you roam/And admit that the waters/Around you have grown/And accept it that soon/You'll be drenched to the bone./If your time to you/Is worth savin'/Then you better start swimmin'/Or you'll sink like a stone/For the times they are a-changin'/

Comme writers and critics/Who prophesize with your pen/And keep your eyes wide/The chance won't come again/And don't speak too soon/For the wheel's still in spin/And there's no tellin' who/That it's namin'/For the loser now//Will be later to win/For the times they are a-changin'.

Come senators, congressmen/Please heed the call/Don't stand in the doorway/Don't block up the hall/For he that gets hurt/Will be he who has stalled/There's a battle outside/And it is ragin'./It'll soon shake your windows/And rattle your walls/For the times they are a-changin'.

Come mothers and fathers/Throughout the land/ And don't criticize/ What you can't understand/Your sons and your daughters/ Are beyond your command/Your old road is/ Rapidly agin'./Please get out of the new one/If you can't lend your hand/For the times they are a-changin'

The line it is drawn/The curse it is cast/The slow one now/Will later be fast/As the present now/Will later be past/The order is/Rapidly fadin'/And the first one now/Will later be last/For the times they are a-changin'

Traduction/adaptation française par Hugo Fray :

Où que vous soyez, accourez braves gens/L'eau commence à monter soyez plus clairvoyants/Admettez que bientôt vous serez submergés/Et que si vous valez la peine d'être sauvés/Il est temps maintenant d'apprendre à nager/Car le monde et les temps changent

Et vous gens de lettres dont la plume est d'or/Ouvrez tout grands vos yeux car il est temps encore/La roue de la fortune est en train de tourner/Et nul ne sait encore où elle va s'arrêter/Les perdants d'hier vont peut-être gagner/Car le monde et les temps changent

Messieurs les députés écoutez maintenant/N'encombrez plus le hall de propos dissonants/Si vous n'avancez pas vous serez dépassés/Car les fenêtres craquent et les murs vont tomber/C'est la grande bataille qui va se livrer/Car le monde et les temps changent

Vous les mères et les pères de tous les pays/Ne critiquez plus car vous n'avez pas compris/Vos enfants ne sont plus sous votre autorité/Sur vos routes anciennes les pavés sont usés/Marchez sur les nouvelles ou bien restez cachés/Car le monde et les temps changent

Et le sort et l'été maintenant sont jetés/Car le présent bientôt sera déjà passé/Un peu plus chaque jour l'ordre est bouleversé/Ce qui attendent encore vont bientôt arriver/Le premier d'aujourd'hui demain sera dernier/Car le monde et les temps changent

³ « Todo cambia. Que yo cambié en este mundo no es extraño », extrait de la chanson reprise dans le film *Habemus Papum* de Nano Moretti (2011).

⁴ Voir la bibliographie en fin d'article.

⁵ Balibar Etienne, *Violence et civilité*, Paris, Galilée, 2010.

⁶ notons qu'un cours public de l'Université de Genève abordera l'automne 2011 le thème des « révoltes antiques ».

⁷ Après la révolution comme événement, comme commencement telle qu'Arendt définit l'action.

⁸ L'économie genevoise fournit un terrain d'observation : 931 multinationales occupent 76.177 personnes soit 34% de l'ensemble des emplois privés dans le canton. Chaque place de travail dans une multinationale donne une impulsion à la création de 3,7 emplois indirects à Genève,

avec un impact sur le logement, le trafic, la charge sur les infrastructures sociales, renchérissement des loyers, etc. (Voir le Temps, 4 octobre 2011).

⁹ Voir à ce propos l'article de Jérôme Grobety, *Le Temps* 11.3.2011.