

Ambiguïté, violence extrême, politique d'anti-violence.

Lire José Bleger depuis la philosophie politique¹

Marie-Claire Caloz-Tschopp,

Collège International de Philosophie (CIPh), Genève-Paris.

Dédicace

Aux personnes de l'association *Droit de rester* (Lausanne) qui expérimentent une étape éprouvante de « désobéissance civique »², en organisant un Refuge itinérant de protection dans la ville de Lausanne pour défendre les droits de demandeurs d'asile en Suisse menacés de renvoi forcé en luttant pour la suspension du dispositif DUBLIN de l'Union européenne (Accords de Schengen), à l'égal que *Solidarité sans Frontières* (Berne). L'accusation de « délit de solidarité » pèse sur les participants dont certains ont vu leurs logements perquisitionnés par la police. Notons que le délit de solidarité se répand dans divers pays en Europe.

Résumé. Dans l'histoire, l'ambiguïté a des sens multiples en art, esthétique, linguistique, philosophie, science, etc.. On peut penser que l'ambiguïté décrite par le psychanalyste argentin José Bleger au XXe siècle est une des marques de fabrique de la modernité capitaliste. Les bouleversements, les démantèlements, la « violence extrême » (Balibar), les dépositaires changeants ou manquants, les ruptures des cadres, les transformations du sujet (ambiguïté, adaptabilité sans conflit) que J. Bleger décrit à partir de son travail clinique, sont autant de faits signifiants. Se couler alors dans le magma d'un « non rapport » symbiotique et ambigu, sans conflit, serait la fin de la politique et de la philosophie, car le conflit est constitutif d'une « démocratie en devenir » (Derrida, 2004). Dans une situation d'ambiguïté en expansion, *que devient le conflit pour Bleger ?* La question de philosophie politique est constitutive d'une politique « d'antiviolence » ou de « civilité » (Balibar, 2010). *Bleger au-delà de Bleger... L'ambiguïté au-delà de l'ambiguïté...* ou l'ambiguïté de Bleger est-elle dialectisable ? Bleger nous enfermerait-il subtilement dans une « métaphysique de la catastrophe » déterministe en appelant à la soumission (Caloz-Tschopp 2011, 2015, 2016) ou au contraire, renouvelle-t-il par un autre chemin, la philosophie de « l'ambiguïté de la liberté » de Simone de Beauvoir (1943, 2003) ? En quoi J. Bleger nous rendrait-il plus libres pour résister, créer ? Quels éléments nous apporte-t-il pour une *philosophie du possible/impossible, une nouvelle anthropologie politique* ? C'est l'aventure d'un essai à laquelle nous convie aujourd'hui la lecture de José Bleger.

Mots-clés : action, ambiguïté, cadre, liberté, conflit, dialectique, plasticité, adaptabilité, brutalité, violence extrême, civilité, anti-violence, conflit, possible.

Introduction : Bleger au-delà de Bleger

« ...creo que de las leyes psicologicas dependen en cierta medida las situaciones de enorme tension que estamos viviendo en la actualidad, la situaciones de inseguridad, permanentes riesgos, situaciones caoticas que pueden llegar al autoexterminio de gran parte de la humanidad, de sus logros, y aun de todos los seres humanos ».

José Bleger (1994), 20.

Bien que les travaux de José Bleger (1923-1972) ne soient pas encore largement connus hors des cercles de la psychanalyse et de la psychiatrie, ils sont un outil précieux pour un large public, au-delà des spécialistes. L'œuvre de J. Bleger intéresse les sciences sociales et en particulier la

¹ Publié in, Silvia Amati Sas, Marie-Claire Caloz-Tschopp, Valeria Wagner, *Trois concepts pour comprendre José Bleger*, Paris, L'Harmattan, 2016.

² Voici un extrait de leur appel : « Personne n'est jamais responsable de rien : c'est Berne (*capitale de la Suisse*) qui décide les ordres, c'est le peuple qui a voté, c'est le canton qui exécute, c'est toujours les autres, ou une administration sans nom, sans visage... Mais il y a pourtant des personnes qui votent, des personnes qui signent des plans de vol, des personnes qui menacent, des personnes qui arrêtent, des personnes qui renvoient. Et il y a aussi des personnes qui se taisent. Et il y a nous, qui faisons aussi partie du peuple, qui n'acceptons pas que des hommes et des femmes et des enfants soient maltraités, renvoyés comme des parias, traités comme des moins que rien. Nous refusons de nous cacher derrière les autres qui seraient responsables à notre place, nous estimons que nous sommes tous responsables du monde dans lequel nous vivons ; nous refusons de nous taire, et nous refusons d'obéir à des lois iniques sous prétexte qu'elles ont été acceptées par le peuple » (Extrait, Les renvois ne se feront pas en notre nom !), 12 novembre 2014, publié par le bulletin de SOS-ASILE VAUD (Suisse) no. 113, 4^e trimestre 2014. *Le Refuge, est toujours ouvert à ce jour (15 février 2015) dans le même lieu tout en devenant itinérant avec un occupation en décembre à l'Université de Lausanne, une marche et d'autres actions publiques qui s'inventent.*

philosophie, la philosophie politique pratiquée dans les recherches du Programme du CIPh³ (site exil-ciph.com). Postulons que, tout en encourageant une décentration épistémologique, en articulant clinique et élaboration théorique, en posant le social au départ de toute vie humaine, la (re)lecture de J. Bleger enrichit le travail critique sur, ce que j'appelle les « théories minoritaires critiques » qui nourrissent les luttes et les réflexions. Voyons ce qu'il peut apporter à la philosophie politique et au travail de citoyenneté.

Les travaux de J. Bleger peuvent en effet être un outil précieux pour les pratiques, la pensée de l'émancipation et de la révolution⁴ aujourd'hui. En nous décentrant, pour que ses découvertes, sa valeur, ses implications soient prises en compte, nous sommes mis au défi de le lire, avec une *attention soutenue* et une *distance critique*, en sortant de schèmes de pensée imbus d'auto-centrisme, de déterminisme, de conformisme, de dogmatisme, en appliquant à cette théorie minoritaire critique de l'émancipation, ses questionnements, son mouvement, ses objectifs, sa démarche et nos questions pour en saisir la puissance dans une recherche en élaboration ouverte, brusquement interrompue par la mort prématurée de Bleger à 49 ans. Les difficultés sont nombreuses⁵.

L'enjeu de cet essai est d'amener *Bleger au-delà de Bleger, l'ambiguïté au-delà de l'ambiguïté*, ou, en d'autres termes, l'ambiguïté de J. Bleger est-elle dialectisable ? J. Bleger nous enfermerait-il subtilement dans une « métaphysique de la catastrophe » déterministe de « l'adaptation à n'importe quoi » (Amati, Actes 2016) en appelant à la soumission (Caloz-Tschopp 2011, 2015) ou au contraire, qu'apporterait-il à une philosophie de l'émancipation ? En quoi J. Bleger nous rendrait-il plus libres pour résister, créer ? Quels éléments nous apporte-t-il pour une *philosophie du possible/impossible, une nouvelle anthropologie politique* ? C'est l'aventure d'un essai à laquelle nous convie la lecture de J. Bleger. Pour saisir la portée d'une œuvre, interrogeons ses postulats, sa démarche, des notions d'un passé récent, depuis nos questions d'aujourd'hui.

Dans notre recherche, il importe de bien situer le propos et ses enjeux. Au premier regard⁶, l'ambiguïté décrite par J. Bleger pourrait être lue en se focalisant sur l'aspect magmatique (noyau agglutiné) de l'ambiguïté. L'ambiguïté s'inscrirait alors dans une métaphysique de l'informe, du vague, du néant, du non-Être⁷. Ou alors elle serait un saut en arrière dans l'histoire, avant les Lumières qui ont notamment affirmé les libertés individuelles. L'ambiguïté serait l'image d'un « communitarisme » (dissolution des identités dans le groupe, le peuple, la nation, etc.). J. Bleger aurait alors décrit une philosophie du néant, souscrit à une philosophie politique anti-Lumière dont le XXe siècle de « guerre totale » et de camps a été le terrain culminant de « l'exterminisme » (Ogilvie, 2012). Je vais montrer qu'au contraire, il contribue à un élargissement d'une philosophie de la liberté en déplaçant le questionnement sur « l'ambiguïté de la liberté » évoqué par Simone de Beauvoir (1943, 2003) et à une nouvelle anthropologie politique non essentialiste ancrée dans la relation dialectique.

D'où surgit la théorie de J. Bleger⁸, son invention, on pourrait dire, sa réinterprétation de l'ambiguïté depuis la psychanalyse de son temps en Argentine ? Qu'en est-il des liens entre l'ambiguïté de J. Bleger (1981) et la violence extrême (Balibar, 2010), la pratique dialectique et le conflit, les luttes individuelles, sociales, politiques de hier et d'aujourd'hui⁹ ? En bref, lier l'action de résistance, de création politique à la réappropriation de l'activité psychique et de penser est vital. Loin de consentir à la *force brutale* de la modernité capitaliste et l'expansion de l'ambiguïté qui

³ Titre du Programme CIPh : *Exil, Création Philosophie et Politique. Philosophie et Citoyenneté Contemporaine*. Voir le site : exil-ciph.com

⁴ Dont le sens est réactivé, en Afrique du nord, et notamment par l'expérience tunisienne.

⁵ Œuvre à situer dans l'histoire, chantier ouvert entre plusieurs continents, chantier psychanalytique et interdisciplinaire, outils conceptuels inspirés de plusieurs sources à mettre à l'épreuve ; dans la recherche, effort constant pour résister à l'essentialisation, au conformisme intellectuel, dangers de la traduction, de la circulation de son oeuvre dans des débats confinés, piégés ou trop superficiels ; conjugaison entre l'esprit critique et l'empathie, etc..

⁶ Je remercie Colette Guillaumin pour le débat que nous avons pu avoir ensemble à ce propos.

⁷ Bien que le registre d'analyse soit d'ordre littéraire au Japon (comparaison entre deux Prix Nobel de littérature japonais), voir ce qu'il peut évoquer en lisant J. Bleger (Yugi Nishiyama dans cette revue en ligne).

⁸ Je remercie Teresa Veloso de m'avoir rappelé l'importance de cette question.

⁹ A cette étape de la recherche du Programme, je réserve à un deuxième article, ma réflexion critique sur l'ambiguïté dans la philosophie.

l'accompagne, l'œuvre de J. Bleger invite repenser la *puissance*¹⁰ de l'action humaine.

Ses recherches sont un produit de l'histoire du XXe siècle, dans un autre lieu (Amérique latine, Argentine). Elles doivent être situées. Elles ont surgi de l'observation de patients de l'époque et de l'inadéquation entre les théories à disposition, leurs situations concrètes et la clinique. J. Bleger, marqué par un siècle de guerres et de révolution (Arendt, 1963), a aussi analysé la crise des institutions dans la décennie des années 1950-1960, la crise de la pensée, des références traditionnelles, des partis, de la société argentine avec des processus de polarisation d'où ont émergé des luttes sociales, syndicales, politiques, intellectuelles. Pris dans le « court XXe siècle » (Hobsbaum, 2005), J. Bleger a lancé le projet de renouveler la psychologie, la psychiatrie, la psychanalyse (théories, formation, clinique, pratiques institutionnelles). Il a mêlé des apports critiques de la logique formelle¹¹, de la phénoménologie, de la philosophie existentialiste (Simone de Beauvoir, Sartre), le matérialisme dialectique (Marx) et la psychologie marxiste (Pulitzer). Nous allons voir en quoi ses découvertes ont une valeur qui dépasse son époque, son continent, son pays.

La notion d'ambiguïté de J. Bleger¹² a retenu l'attention des organisatrices et participant.e.s au colloque de Genève¹³ pour plusieurs raisons : intérêt pour une notion qui, à première vue, semble caractériser notre époque ; exploration d'une forme psychique et sociale en expansion. Que pouvons-nous faire des travaux de J. Bleger¹⁴ dans un travail interdisciplinaire et citoyen ?

Silvia Amati Sas (2016, Actes), qui a fait connaître J. Bleger à Genève et a travaillé sur les séquelles de la torture, retient de l'ambiguïté de J. Bleger qu'elle est un mécanisme de défense avec le risque de « s'adapter à n'importe quoi » ; dans son travail clinique, elle cherche à identifier les lieux psychiques les plus enfouis de la résistance et de la survie de la relation dans l'inconscient. Dans une situation de violence extrême où la vie est brutalement mise en cause, où toute relation au sens philosophique a été détruite par le tortionnaire, la notion « d'objet à sauver » (Amati Sas, 1989) implique que la *relation*, caractéristique de base de la condition humaine, soit récupérée, grâce au cadre et au travail clinique par la puissance de l'imaginaire (dans la survie extrême, le patient imagine une relation à quelqu'un pour *le* et *se* sauver de l'horreur et de la mort). Ce qui est « sauvé » est la possibilité imaginaire de la relation vitale en condition extrême. Elle tire de son observation des situations de torture, qui sont des cas extrêmes, les caractéristiques d'adaptabilité par l'ambiguïté et le travail clinique permet son analyse critique. La psychanalyste rappelle dans son texte un outil clinique pour les situations extrêmes et la vie quotidienne qui a une portée anthropologique non seulement individuelle mais sociétale : la honte¹⁵. C'est une « alarme éthique » (Amati Sas, 1989, 2003), le signe d'une prise de distance de l'ambiguïté et d'une (re)construction de la pensée. Ilaria Possenti (2016, Actes) de son côté, part d'une question : *comment pouvons-nous agir dans une société de plus en plus antipolitique, créer des conflits politiques alors que le sujet est attaqué ?* Elle décrit les transformations et les attaques du sujet dans la modernité et en quoi la distinction entre

¹⁰ J'emprunte cette distinction entre *force* et *puissance* à Hannah Arendt. On la retrouve à plusieurs endroits de son œuvre. On la retrouve aussi chez Simone Weil.

¹¹ Notons que dès les années 1960, le Centre de sémiologie de l'Université de Neuchâtel (Suisse), sous la direction du logicien Jean-Blaise Grize, collaborateur de Jean Piaget, a développé des recherches sur la « logique naturelle » pour dépasser les apories de la logique formelle. Ses chercheurs se posaient des questions similaires à celle de Bleger depuis une approche interdisciplinaire (philosophie, logique, littérature, linguistique, science politique, histoire, etc.) . www.droz.org/.../58-travaux-du-centre-de-recherches-semiologiques-de-l-universite-de-neuchatel

¹² Il existe plusieurs manières d'écrire ambiguïté. J'ai finalement opté pour la nouvelle règle de l'orthographe de 1990 (ambiguïté). Pour ambiguë au féminin, je prends la référence du Larousse.

¹³ Jose Bleger à Genève. *Ambiguïté, subjectivation et création sociale*. Analyse d'une théorie minoritaire latino-américaine 19-21 mars 2014. Voir programme sur le site : exil-ciph.com

¹⁴ Nous nous sommes appuyés sur le livre de José Bleger, *Symbiose et ambiguïté*, Paris, PUF, 1981 (éd. française) et sur deux extraits en français (Caloz-Tschopp, dir. 2014). Cette « étude psychanalytique » (sous-titre) est composée d'articles inédits et d'articles déjà publiés en espagnol entre 1960 et 1964. C'est donc une étape dans l'œuvre de Bleger. Lui-même conseille de se référer à son autre livre, *Psicohigiene y psicologia institucional* (1994) et à la *Préface* des œuvres psychologiques de G. Pulitzer (en espagnol).

¹⁵ S. Amati Sas décrit la honte individuelle et interindividuelle. Existe-t-il des actions sur la honte dans les sociétés dans d'autres domaines ? L'anthropologie nous a informés sur la honte dans les sociétés sans Etat, mais quel est son statut dans les sociétés qui font partie des systèmes étatiques et interétatiques ? A propos des dictatures et des crimes contre l'humanité, on pense aux travaux autour du refus de l'amnistie impliquant des condamnations, ou alors les processus de réconciliation, avec pour ces derniers l'articulation entre les aveux, la honte, le pardon et le droit international (le pardon peut-il remplacer la condamnation ?).

une « mauvaise » et une « bonne ambiguïté » peut être un moyen de (re)construction du sujet-citoyen. Valeria Wagner (2016, Actes), dans ses recherches en lien au colloque de Genève, s'intéresse aux « états d'ambiguïté » et interroge les « zones de contact » entre des usages du terme dans d'autres champs d'activités (littérature, art, théâtre, etc.) en se centrant sur la convertibilité transformatrice. Georges Varsos (2016, Actes), un des participants au colloque, montre que l'ambiguïté est la caractéristique du « langage des mortels », vieux débat entre Platon et Aristote et aussi dans l'histoire de la littérature qu'il parcourt. L'ambiguïté est indispensable au sens multiple, ouvert, des langues inscrites dans la vie, l'histoire, la création repérable dans les couches d'interprétation des textes. Il en tire des enseignements pour le travail d'écriture et de traduction. En ce qui me concerne, on verra pourquoi je situe l'ambiguïté décrite par J. Bleger dans l'histoire de la modernité capitaliste et en quoi le conflit est fondamental pour la démocratie à venir (Derrida, 2004) Autour des travaux de J. Bleger à Genève, des convergences se tissent par des voies très diverses comme le montrent l'ensemble des textes de la revue que je ne peux tous citer ici (voir sommaire).

A première vue, l'ambiguïté est familière des domaines artistique, esthétique, linguistique, philosophique, des sciences¹⁶, etc.. Le théâtre avec Hamlet (*to be or not to be*), les langages picturaux multiples, la musique, les happenings, les installations, l'œuvre de David Bowie¹⁷ pourraient être autant de terrains, de figures, d'exemples de l'ambiguïté¹⁸. Avec l'ambiguïté, on peut aussi explorer le métissage, les femmes, héroïnes ordinaires¹⁹, dans les mouvements sociaux, peut-être, parce que dans leur grande majorité elles n'ont pas subi le dressage de la militarisation, « où l'on devient homme en rampant », écrit Pinar Selek (2014). Pour J. Bleger, l'ambiguïté est un concept psychanalytique, un outil pour la clinique. Il nous invite à explorer d'autres objets et d'autres terrains.

L'ambiguïté en général et son usage clinique par J. Bleger est difficile à traduire dans le vocabulaire du quotidien qui, dans sa majeure partie, utilise les mots d'une philosophie d'essence et non d'une philosophie du mouvement, de la relation, de la pratique dialectique²⁰. A cela s'ajoute la difficulté de lire des travaux en psychanalyse depuis la philosophie politique. Risques de lecture projective, déformante. Curiosité, désir de connaître. Dans cet essai de *compréhension critique* (Caloz-Tschopp, 1999) et de *traduction*²¹ entre des expériences, des domaines du savoir, je fais donc le pari qu'une lecture non spécialisée, autodidacte et philosophique du travail d'un psychiatre, psychanalyste argentin depuis un autre contexte, autre moment historique peut contribuer à inscrire ses travaux dans nos préoccupations d'aujourd'hui²².

En quoi J. Bleger contribuerait-il à décrire des caractéristiques de la modernité capitaliste actuelle, et en quoi aide-t-il à identifier, tenir, élaborer le conflit²³ dans une nouvelle perspective de

¹⁶ Bleger écrit : « Nous avons dû fournir un effort relativement important pour ne pas inclure dans cet ouvrage une analyse biologique de la symbiose et une analyse artistique, esthétique, philosophique de l'ambiguïté. (...) Nous avons voulu nous limiter de la façon la plus stricte possible à la clinique et hypothèses qui en découlent... », (Bleger, 1981, 11).

¹⁷ La distance, l'avenir nous informera sur ce que recouvre le terme de « nouveauté » de la création artistique de cet artiste. Voir, notamment, *Les inRockuptibles*, no. 1050, janvier 2016.

¹⁸ David Bowie brouille les images, les musiques, les styles, les modes, les genres (le queer), etc. installant l'ambiguïté comme référent de vie. Voir notamment, Sarratia Géraldine, « Unique en son genre », *Les inRockuptibles*, no. 1050, p. 17.

¹⁹ Les « Folles de la place de mai » (*Locas de la Plaza de Mayo*) qui est devenu Les Mères de la Plaza de Mayo (Las Madres de la Plaza de Mayo) en Argentine revendiquant des nouvelles de leurs enfants et petits-enfants disparus sont devenues une figure qui traverse tous les mouvements sociaux de la planète.

²⁰ Je remercie Ilaria Possenti qui a souligné cette question en relisant mon texte.

²¹ La manière originale d'envisager la traduction m'est devenue familière dans les échanges sur la réflexion autour de la traduction avec Ghislaine Glasson Deschaumes, responsable de *Transeuropéennes*, revue internationale de pensée critique. www.transeuropeennes.eu/fr

²² Un journaliste du New York Times s'interroge : « Et si plusieurs ères s'achevaient en même temps ? Si nous étions à la fin de plus de 30 ans de forte croissance en Chine ? Si le temps du pétrole à 100 dollars le baril était échu (...). Si les Etats moyens (issus de la décolonisation) n'avaient plus d'avenir ? Si la belle époque de l'UE était révolue ? Si l'isolement de l'Iran touchait à sa fin, tandis que le monde arabe explose et qu'il n'est plus question de la solution des deux Etats en Palestine ? (...) Comment toutes ces molécules vont-elles interagir ? », 21.1.2016. Cité par l'historien Jean Batou, *Solidarités*, no. 282, 28.1.2016.

²³ Le conflit qui m'intéresse dans ma recherche du CIPH est le conflit repérable dans les contradictions, les tensions entre *exil et desexil*. Un travail sur l'ambiguïté aide-il à comprendre et à apprendre comment « tenir le conflit » dans la durée et dans la situation ambiguë de violence qui est celle de l'exil ?

connaissance et d'action ? En d'autres termes, J. Bleger enrichit-il nos connaissances sur ce qui se passe, nos pratiques, nos responsabilités²⁴, dont parlent les personnes solidaires du Refuge de Lausanne (citation en exergue), les membres des mouvements sociaux sur les places du monde (Turquie, Afrique du nord, Brésil, Chine, Tunisie, Algérie, etc.), les résistants du droit d'asile en crise en Grèce, à Calais, ailleurs en Europe, ou encore les professionnels aux prises avec des changements institutionnels?

Un point retient d'emblée l'attention. L'ambiguïté se caractérise pour J. Bleger par l'absence de conflit et donc de choix possible. Dans l'ambiguïté, pas de conscience déchirée. Pas de tourment de la liberté. En explorant les liens entre la violence extrême de E. Balibar et l'ambiguïté de J. Bleger, puis entre l'ambiguïté et le cadre, la place du relationnel, en suivant le fil des relations que décrit J. Bleger, l'émergence du conflit devient cependant envisageable. Je désire partager une intuition qui me vient du travail interdisciplinaire et d'expériences croisées, à la fois dans la recherche et les luttes sociales.

1. Un paradoxe de l'action

Le paradoxe est un mode de pensée de crise sans issue (*le paradoxe rend fou, dit-on*). Pour situer l'action et la liberté dans l'action autonome (Castoriadis, 1975), je me propose de partir d'un paradoxe philosophique concernant la puissance et l'impuissance d'agir, de parcourir l'indifférence puis l'ambiguïté dans ce qu'elle nous montre sur la « violence extrême » (Balibar, 2010), pour en arriver à poser la question suivante : *en partant de l'ambiguïté qui définit une caractéristique fondamentale du psychisme inconscient, des groupes, des institutions selon J. Bleger, est-il possible d'être in-déterministe ou, si l'on veut, d'engager sa liberté dans l'ambiguïté pour construire, tenir le conflit ou est-ce un leurre, une illusion ? Serions-nous piégés par les ressorts déterministes les plus enfouis de l'inconscient individuel et social et donc condamnés à la soumission ? Est-il possible, de « lutter pour exister » comme affirment les gens qui luttent en Grèce, en Espagne (dans le film de Youtountas, 2016), d'agir dans des situations floues ou alors contradictoires, sans s'enfermer dans l'indifférence, de « tenir un conflit » dans la situation d'ambiguïté, où les humains sont définis par le fait que pour vivre, survivre, ils ont la capacité de s'adapter « à n'importe quoi » selon l'énoncé de Silvia Amati Sas? Est-il possible de créer en toute liberté ? Et alors qu'en résulte-t-il ?*

Une formule de Spinoza peut situer des difficultés concernant l'évitement de l'ambiguïté dans l'action individuelle et collective : « *Personne ne peut désirer être heureux, bien agir et bien vivre, qu'il ne désire en même temps, être, agir et vivre, c'est-à-dire exister en actes (actu)* »²⁵. Pour Spinoza le désir d'agir en acte est une sorte d'impératif de la condition humaine de liberté. Exister en acte, c'est sortir de l'ambiguïté, vivre le conflit de la liberté, entre hétéronomie et autonomie, trouver un chemin pour le pensable (Castoriadis 1975, 1977, 1990, 1996, 1999 Ansart-Dourlen, 2005). Qu'apprenons-nous sur l'exigence de Spinoza, en lisant J. Bleger?

Pour le philosophe Zizek, l'impératif de Spinoza s'inscrit dans un paradoxe de la liberté et sa résolution: « *aujourd'hui, nous ne savons pas ce que nous devons faire, mais nous devons agir tout de suite, car notre monde pourrait bientôt avoir des conséquences désastreuses. Plus que jamais nous sommes contraints de vivre comme si nous étions libres* ». Il souligne qu'au Venezuela, en Bolivie au Népal, la révolution est arrivée par la voie des urnes²⁶... dans une situation « objectivement désespérée », « *Tout ce qu'ils peuvent faire, c'est improviser dans une situation apparemment sans issue* ». « *Mais est-ce que cela ne leur donne pas une liberté exceptionnelle ? Et ne sommes-nous pas tous, à gauche, dans la même situation ?* » se demande Zizek.

Certaines philosophies de la liberté se sont construites sur le mode paradoxal de l'absurde après la guerre ou dans des dictatures. La situation dans laquelle nous nous trouvons aujourd'hui a un visage non seulement absurde, paradoxal, mais *ambigu*. Les limites écologiques, le nouvel

²⁴ Voir aussi, Caloz-Tschopp Marie-Claire, *La philosophie de la patate chaude. Résister pour construire l'autre Europe*, juillet 2015. Site : exil-ciph.com

²⁵ Spinoza B., « *L'Éthique. De la servitude humaine* », In *Œuvres*, Paris, Gallimard, coll. La Pléiade, 1957, 507.

²⁶ Le nazisme aussi dans des conditions matérielles spécifiques qui ont été analysées en détail par les historiens.

apartheid (Monnier, 1988), la violence extrême, la destruction de la nature, sont tellement banalisées qu'elles deviennent invisibles en produisant une peur diffuse, une accommodation à la domination destructrice des humains, de la nature, dans un contexte où les inventions technologiques enrichissent et complexifient la situation.

Loin d'être une forme de l'absurde dont il est impossible de sortir, le paradoxe conduirait alors à une forme forcée d'action « improvisée », en vivant « comme si nous étions libres » qui produirait une liberté « exceptionnelle » dans un monde « apparemment sans issue » écrit Zizek. Son pari du « comme si » pour sortir du paradoxe, ne serait-il pas renverser l'impuissance d'agir, voire l'indifférence, en une forme de passage à l'acte dans le temps contraint par l'immédiateté imprévisible, sans pouvoir en saisir la complexité et l'imprévisibilité ? Un tel renversement est-il à même de prendre en compte les transformations des rapports que montre Bleger avec l'ambiguïté, source de la créativité ?

Un des enjeux communs à la psychanalyse et à la philosophie, aux démarches théoriques et aux pratiques sociales est de ne pas se situer seulement dans une pensée du paradoxe et de distinguer l'ambiguïté de J. Bleger de l'indifférence pour explorer le terrain de l'ambiguïté. L'indifférence est un symptôme (ce qui conduit à agir comme si la situation ne nous incombe pas), un phénomène social qui apparaît et prend des formes diverses selon les circonstances. L'ambiguïté développée par J. Bleger, est un concept analytique qui articule l'inconscient individuel et social. Il s'agit de dégager l'usage qui peut en être fait dans une philosophie de l'action (résistance, insoumission, céder sans consentir (Mathieu, 1991), ou flexibilité, créativité et adaptation... à quoi, avec quelles limites ?). Voyons ce qu'il en est.

2. Les limites de l'indifférence

Tentons de voir ce qui distingue l'indifférence de l'ambiguïté. Nous allons qu'une telle distinction a un intérêt important : elle permet de dégager l'originalité de l'approche de l'ambiguïté par J. Bleger.

On retrouve trace du mot « indifférence » en occident (terme de 1377, 1487, lat. *indifferentia*) en lien avec la philosophie de l'intériorité, de la conscience (Augustin notamment). Elle est étrangère aux Grecs comme l'a montré Jean-Pierre Vernant. On la trouve en droit pénal, (notion d'intention)²⁷ basée sur une philosophie de la conscience, en psychologie, en psychiatrie/psychanalyse (mécanisme de défense, traumatisme, clivages des sentiments, des passions, des émotions, par exemple), en philosophie politique (prudence conduisant au retrait, abstention, servitude volontaire chez La Boétie), à la non violence (Gandhi). L'analyse de l'indifférence ne peut donc se limiter à une posture consciente supposée réservée, prudente ou même apathique (face aux folies de la passion, aux limites de la raison, s'abstenir).

L'indifférence dérange, préoccupe... ou laisse indifférent. Si en philosophie elle peut s'interpréter de plusieurs manières (manque, détachement), elle est objet de préjugés moraux, de critiques politiques. On peut haïr l'indifférence comme l'écrit A. Gramsci (2012) qui explique sa haine dans les journaux socialistes entre 1917 et 1921 pour des raisons politiques : hégémonie culturelle, bloc historique, intellectuel organique, révolution passive, état intégral et diffusion de la culture hégémonique, dans le monde dans lequel se pratiquent toutes sortes d'usages des luttes d'émancipation sur lesquelles pèse le poids de l'indifférence. La construction de la conscience de classe se heurte à l'indifférence, souligne le philosophe. Le journalisme qui vise à former des nouveaux intellectuels est une tâche de persuasion permanente pour Gramsci. Il écrit des pages fortes sur la colère et « l'affect de l'indignation », sur les malversations du langage, sur le fait de sentir l'injustice en développant une imagination dramatique plutôt que de simplement la penser. Il accorde une grande importance au langage, lieu dans lequel se rejoue la réorganisation de l'hégémonie culturelle. Ses commentaires à ce propos rejoignent une remarque d'Arendt à propos

²⁷ Remarquons en passant que les lois « anti-terroristes » mises en place en France, après le *Patriot Act aux Etats-Unis*, considèrent l'intention comme un délit.

du langage : « à chaque fois que le langage est en jeu, la situation devient politique par définition, parce que c'est le langage qui fait de l'homme un être politique » (Arendt, 1961, 36). Pour Gramsci (2012), l'indifférence est repérable notamment dans l'indifférence à la langue (lexique, syntaxe, morphologie) qui est l'indifférence à l'histoire, à la société, à la vie, à la sensibilité. Pour lui l'indifférence à l'histoire, au présent, à la vie, est l'indifférence au rêve, à l'action. En poursuivant le fil de l'action et de la pensée, on voit que l'indifférence a un lien distendu entre l'action et une des formes de l'action, l'activité de penser et de parler (langage), qui, on l'a vu aussi avec Arendt, est à la fois existentielle (exercice de la liberté) et politique (dans les cas extrêmes).

Dans la pensée commune, l'indifférence est un *état* de celui qui est indifférent (tautologie amusante). L'état d'indifférence est « l'état de celui qui n'éprouve ni douleur, ni plaisir, ni crainte, ni désir » (Petit Robert). L'indifférent n'est touché par rien ni personne, comme dit la formule. Pour lui, tout est égal, comme l'énonce une autre formule (blanc bonnet, bonnet blanc). Dans les textes, la froideur de l'indifférence (cela m'indiffère, me laisse froid) est opposée à la chaleur de la relation, des passions, de l'action, etc.. Pour l'écrivain François Mauriac, c'est un « détachement total qui le sépare du monde ». Un tel détachement a lieu à plusieurs niveaux : à l'égard de la nature, d'autrui, d'une chose, d'un événement, des conséquences d'actes ou de retrait, de la pensée, de la mort. L'indifférent ne semble déterminé par aucun motif ni mobile. Les mots d'ataraxie (pré-socratiques, Spinoza), de désintéressement, d'indolence, d'insensibilité, d'insouciance, de froideur, de cruauté, d'égoïsme, qualifient l'indifférence dans le langage courant et philosophique. Face à l'absurde de l'existence, une telle figure est mise en scène en littérature dans *L'étranger* d'Albert Camus. On pourrait la mettre en contrepied avec le héros du Château et du Procès de Kafka²⁸, impuissant devant la loi, aux prises avec la honte (Friedländer, 2014), mais cherchant à tout prix à rester humain. Se dégagerait alors un autre regard sur la recherche de failles dans l'impuissance devant l'incertitude et une quête infinie de la « part d'humanité » incompressible (Spinoza), malgré l'immensité de la tâche.

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

La liberté dès lors qu'elle est liée à la politique, selon la formule d'Arendt - « Le sens de la politique est la liberté » (1995) -, implique d'envisager le pouvoir, non comme une *essence de la force*, mais comme une *puissance* relationnelle de domination et d'action (faculté de comprendre, d'agir, de juger) où la pensée et l'espace public (agora) nécessaires à la liberté et la pluralité ont une place centrale. L'ambiguïté y joue un rôle plus important que le symptôme de l'indifférence, car elle complexifie la dynamique de la liberté comme on va le voir.

Les travaux d'Arendt montrent qu'il est impossible de penser l'action politique « sans penser ce que nous faisons » (Arendt, 1961), de penser la liberté sans la pluralité (les autres, l'altérité en soi) dans un *espace public* où l'on est soit acteur, soit spectateur ou les deux mais à des moments différents. En clair si le sens de la politique est la liberté, cela implique de dépasser l'indifférence de

²⁸ Il serait intéressant de relire *Le Château* de Kafka depuis l'œuvre de J. Bleger.

surface pour prendre le risque de l'exercer dans l'espace public qui se construit. Si le sens de la politique est la liberté et la pluralité, cela exige que l'agir accompagne une pensée, les actions des acteurs et d'un jugement à plusieurs de l'action, dans l'espace public, par des spectateurs. En ce sens, l'indifférence serait un *double déficit pour Arendt* : d'une part, celui de la liberté et de la pluralité et d'autre part, un manque d'usage de la « faculté de penser » qui permet d'identifier, d'assumer des conflits. On peut penser qu'un tel manque est le cas d'A. Eichmann, figure de l'indifférence en partie et figure de l'ambiguïté (mais non analysée comme telle par Arendt).

La notion de « banalité du mal » est dérangement, inconfortable (au point de faire rire Arendt lors du procès d'A. Eichmann). La notion phénoménologique paradoxale de banalité du mal – qui n'est pas un concept, précise-t-elle – qu'elle a forgé sur le moment dans un débat avec Karl Jaspers (Arendt, Jaspers, 1985, lettre 109), elle la découvre dans un débat avec le philosophe allemand exilé à Bâle (Suisse) quand elle tente de saisir le « mal politique extrême » en participant au procès d'A. Eichmann, un des grands criminels de guerre nazi accusé de crime contre l'humanité et jugé par un Tribunal israélien à Jérusalem en 1961. Un tel phénomène dérangement, les débats qui ont suivi, son rapport inconfortable à la « banalité du mal » (Arendt, 1963b) l'a incitée, à se demander dans *La vie de l'esprit* (1981 ; préface): qu'est-ce que la pensée ? Qu'est-ce que penser quand il ne s'agit pas de *contemplation* mais *d'action et donc de choix* ? En quoi une telle activité nous permettrait-elle d'éviter le mal ? Ou si l'on veut, ne pas rester prisonnier dans l'indifférence en n'ayant pas identifié la couche plus profonde dans l'inconscient de l'ambiguïté ?²⁹

Le travail d'Arendt a produit des résistances que l'on peut suivre dans la succession des débats houleux autour de la « banalité du mal » et, au-delà, autour de ce qu'elle montre de manière magistrale dans les *Origines du totalitarisme* en particulier dans *Le système totalitaire (vol. III)*, et qu'elle poursuit dans *La vie de l'esprit*, dans *Qu'est-ce que la politique ?* Comment comprendre dans le contexte d'aujourd'hui, après le XXe siècle, ce qu'Arendt a appelé le « manque de pensée » qu'elle a identifié comme un phénomène « étonnant » au sens de Socrate (qui dérange, fait interroger les préjugés), impliquant à la fois l'activité philosophique et la création scientifique ?

Ce qu'Arendt appelle la banalité du mal, ou manque de pensée, serait une modalité de l'indifférence (et non de la transformation de l'ambiguïté, comme on va le voir). Arendt fait un reportage en s'appuyant sur la phénoménologie, tout en constatant, dans son dernier chapitre d'*Eichmann à Jérusalem*, quand elle réfléchit à la peine de mort d'A. Eichmann, que les catégories de l'intentionnalité de la philosophie du droit pénal et du mal (Kant) deviennent inutilisables pour juger les criminels de l'extermination. On sait qu'elle a critiqué la psychanalyse, en tout cas ce qu'elle en a connu lors de son séjour aux Etats-Unis.

Dans des systèmes de domination et de guerre « totale » du XXe siècle et dans les systèmes autoritaires, qu'est-ce qui bloque, anesthésie l'imagination, la pensée et les émotions, comme Arendt a pu le constater en observant Eichmann, tout en ne décrivant pas son attitude par l'ambiguïté ? La tragédie du pilote américain qui a lancé la bombe sur Hiroshima, en n'adoptant pas la même position, permet de sortir du paradoxe et ouvre d'autres interrogations. Sa figure – l'anti-figure d'Eichmann du pilote américain, mise en récit par le philosophe G. Anders - a conduit ce philosophe exilé à réfléchir à *L'obsolescence de l'homme* (Anders, 1956 ; 2011) et à écrire un texte saisissant intitulé « *Qu'importe si je suis désespéré* » (2000).

Mettre l'accent sur les attaques, les atteintes de l'activité de penser et aussi sa nécessité, comme le fait Arendt, est-ce forcément porter un diagnostic satisfaisant sur l'indifférence qui serait un « manque de penser » dont la forme dominante de la tradition philosophique serait d'envisager la pensée comme « contemplation » qu'Arendt décrit de manière critique lorsqu'elle parle de l'activité de penser ?³⁰ Nous avons vu que pour elle, la pensée est une « activité » impliquant la liberté et la pluralité et elle a un rapport avec notre capacité de distinguer le bien et le mal³¹. L'indifférence

²⁹ Toute proportion gardée, on peut illustrer le processus de pensée à l'œuvre dans les mouvements sociaux, en observant le passage de l'*indignation* au *Podemos*. Nous sommes indignés, c'est une attitude, mais « nous pouvons », c'est une action.

³⁰ Voir à ce propos, l'introduction du livre d' Arendt, *La vie de l'esprit*, Paris, PUF, 1987, 7-31.

³¹ « Le problème du bien et du mal, la faculté de distinguer ce qui est bien de ce qui est mal, seraient-ils en rapport avec notre faculté de penser ? » (Arendt, 1987, 19).

(apparente ?) d'Eichmann semble expliquer une anomie, une obéissance sans état d'âme. Mais Arendt n'explique pas l'ambiguïté que de Eichmann.

On peut être d'accord avec Arendt, quand elle décrit l'attitude d'Eichmann en parlant de phénomène, mais elle n'explique pas la position *active* d'Eichmann dans l'industrie de l'extermination. L'indifférence est donc un phénomène - ce qui apparaît, au sens de la phénoménologie -, mais ce n'est pas l'action humaine qui est une *puissance de relation dynamique*, dès lors qu'on la regarde depuis une pratique dialectique s'inscrivant dans une anthropologie et une ontologie politique relationnelle et conflictuelle en devenir. L'action d'Eichmann est le terrain d'apparition d'un phénomène, l'indicateur inconfortable d'une situation. Ce n'est, en aucun cas, une forme d'action, au sens de l'exercice de l'ambiguïté de la liberté dont nous parle S. de Beauvoir (2003) auteure à laquelle se réfère J. Bleger. L'indifférence n'implique pas la tension d'un choix que l'on trouve dans l'ambivalence³², le travail constant, dynamique, sur l'ambiguïté de la liberté humaine³³. Pour aller au-delà de phénomènes, de situations d'indifférence, et rejoindre la radicalité de Spinoza, il s'agit d'inscrire la démarche de connaissance dans une dynamique dialectique de l'ambiguïté repérable dans la pensée et l'action.

3. La non distinction entre l'indifférence et l'ambiguïté

Dans les discours de la rue, des médias, l'indifférence, qui est un terme du sens commun plus facile à comprendre, tient une grande place pour qualifier des attitudes, des votations, l'abstention, la soumission, etc.. Cette notion est-elle descriptive, explicative des logiques de pouvoir, d'action dans le cadre de la globalisation actuelle de violence extrême et des actions de résistance ? Sans recul critique, l'usage d'un mot peut cacher une réalité plus complexe dont nous sommes nous-mêmes partie prenante. L'ambiguïté a peut-être une puissance heuristique majeure pour comprendre ce qui se passe et pouvoir poser de nouveaux problèmes aux conflits psychiques, sociaux, politiques en transformation. La non distinction entre l'indifférence et l'ambiguïté est un des signes d'une confusion qui réduit la connaissance des faits à leur aspect phénoménologique, alors que J. Bleger insiste sur ce qu'il appelle une approche « naturaliste », en fait matérialiste, dans une pratique dialectique ouverte.

Se satisfaire de l'indifférence pour décrire une passivité apparente (retournée en haine parfois) dans une situation de violence, est insuffisant pour imaginer, comprendre, ce que se passe. Aujourd'hui, les passages à l'acte sont, par exemple, des milliers de jeunes qui rejoignent les zones de guerre (avec les effets en retour) ou alors des groupes d'extrême-droite dont la simplicité et l'usage de la force sont les caractéristiques notoires. La complexité des choix, la mobilité, la flexibilité de nos sociétés sont des modes d'agir que l'absurde³⁴ décrit, par exemple, dans le roman *L'Étranger* d'Albert Camus, ou encore la simplicité abusive³⁵, ne parviennent pas à expliquer. Par ailleurs, en baignant dans l'ambiguïté, comment agissons-nous, résistons-nous, tenons-nous des conflits dans le quotidien et sur la durée, l'espace éclaté, le temps accéléré?

Engager un *déplacement critique de l'indifférence vers l'ambiguïté* dont nous parle J. Bleger permet d'identifier des problèmes de la puissance et l'impuissance d'agir, ou dans les faits de soumission, dans un contexte de transformation radicale, de fluidité, d'incertitude, de violence extrême, concernant trois espaces de la subjectivité : l'espace interne (intra), de l'intersubjectivité,

³² Le terme *ambivalence* a été introduit en 1910 par Eugen Bleuler pour caractériser un aspect de l'état psychique des schizophrènes. Il a été repris par Freud dans une acception différente : pour lui, il s'agit d'une juxtaposition plus ou moins simultanées de deux affects (amour, haine, etc.).

³³ Soulignons qu'Arendt parle « d'éviter » le mal par la pensée dans son texte, mais pas de vivre un conflit, bien que pour elle la liberté et la pluralité sont intimement liées à la pensée.

³⁴ Soulignons que plutôt que d'opter pour *l'absurde* existentialiste, Bleger, met en avant la notion de *drame* des situations de l'action humaine.

³⁵ Le débat actuel en Suisse sur le renvoi des criminels étrangers est un bon exemple de l'usage abusif de la simplicité. Comment argumenter en face de l'UDC qui dit dans la campagne : « si un étranger est criminel chez nous c'est normal qu'on le renvoie » ? Comment argumenter de manière complexe pour mettre en cause la simplicité populiste ? Comment un argument porte sur la simplicité et la manipulation des émotions, des passions de haine ? Voir les arguments de la campagne : bit.ly/1mNk095

de la transsubjectivité (Berenstein&Puget, 1997). Que nous apprend alors l'ambiguïté, au sens de J. Bleger? Dans quelle mesure la connaissance de l'ambiguïté transforme la « position à tenir » dynamique, ludique, lucide, tragique, ou en d'autres termes, aide à vivre les conflits, à créer de la connaissance sur le réel et ses limites, des outils, des positions, pour penser, inventer la liberté dans les conditions d'incertitude, de complexité?

Il s'agit aussi de distinguer l'absurde du tragique (ce que fait J. Bleger avec la notion de drame), de ne pas se contenter de voir le tragique comme une suite de paradoxes (Ionesco), de récupérer, non tant la *force* guerrière, dont parle Simone Weil, lorsqu'elle relit *L'Illiade en 1940* (2014), qui pourrait apparaître dans des passages à l'acte comme une sorte d'antidote de l'indifférence³⁶. La *puissance* d'imaginer, de penser un autre monde, d'agir en *héros insurgés non guerriers* dans un contexte complexe de violence, d'incertitude, est une voie plus créative.

En synthèse, à partir du paradoxe relevé par Zizek, de la haine de l'indifférence de Gramsci, des observations d'Arendt sur la « banalité du mal », le « manque de pensée »³⁷, on en arrive à se demander si l'indifférence est le mot qui convient pour caractériser des situations d'apparente apathie ou alors de passages à l'acte aveugles, dans une civilisation non plus « d'exclusion » (concept sociologique en débat), mais « d'expulsion » (Arendt, Sassen), de « déshumanisation » (Freyman, 2011 ; Benslama, 2014), « d'humains superflus » (Arendt)³⁸ du « jetable », d'exterminisme (Ogilvie, 2012), de violence extrême ultra-objective et ultra-subjective³⁹ (Balibar, 2010), qui envahit à la fois l'inconscient, l'imagination radicale, la raison, la sensibilité, les émotions. Que nous montre alors l'ambiguïté sur la matérialité des conditions d'existence sur ce que nous voyons à la surface des faits ?

4. La « violence extrême » (Balibar) et l'ambiguïté (Bleger) : une thèse exploratoire

La lecture du livre de J. Bleger évoque de nombreuses questions épistémologiques, philosophiques, de traductions des mots, des concepts dans les traditions diverses, sur « l'invention de la conscience » qui pour Locke⁴⁰ est le critère de l'identité personnelle (Locke, 1998, 10), sur le statut de l'inconscient, les rapports entre conscience et inconscient, les rapports entre pensée et corps, sur le pré-langagier et le langage, qui invitent à l'organisation de futurs colloques de débat entre psychanalystes, philosophes, linguistes, épistémologues, traducteurs, réseaux sociaux. Limitons-nous à la situation actuelle caractérisée par la violence extrême. Dans le contexte actuel, un livre de Balibar (2010) retient l'attention⁴¹. Il avance la notion de « violence extrême »⁴² qui synthétise sa

³⁶ Pensons, par exemple, aux jeunes femmes et hommes qui, aujourd'hui, s'engagent dans les guerres. Le fait est complexe, mais il illustre un renversement problématique.

³⁷ Que l'on pourrait confronter aux remarques de Bleger sur la pensée, la « conscience brumeuse » (Bleger 1981, p. 255-257).

³⁸ Dans l'ensemble de l'oeuvre d'Arendt que j'ai passé au crible, je n'ai jamais trouvé le terme « d'exclusion » qui est une référence pour les sciences sociales avec des travaux critiques sur ce concept, mais par contre, notamment dans le volume 2 des *Origines du totalitarisme, L'impérialisme* (1972), on trouve à plusieurs reprises le terme « d'expulsion », qu'il faut mettre en rapport avec les sans-Etat pour en saisir la portée à la fois philosophique et politique.

³⁹ « Quand je pense à la mécanique du pouvoir, je pense à sa forme capillaire d'exister, au point où le pouvoir rejoint le grain même des individus, atteint leurs corps, vient s'insérer dans leurs gestes, leurs attitudes, leurs discours, leur apprentissage, leur vie quotidienne », Foucault Michel, entretien, *Magazine littéraire*, juin 1975, in *Dits et Ecrits* (1954-1988 tome II, p. 741). Foucault a-t-il eu connaissance des travaux de Bleger ?

⁴⁰ Voir à ce propos, l'article important d'Etienne Balibar, sur le mot « conscience » dans le *Vocabulaire européen des philosophies*, (2004, 260-273).

⁴¹ Constatons notamment dans ces dix dernières années, la proximité des travaux de la sociologue Saskia Sassen (2016), du philosophe et psychanalyste Bertrand Ogilvie (2012) du philosophe politique, Etienne Balibar (2010), Ogilvie mettant l'accent sur « l'exterminisme et la violence extrême », Balibar sur la « violence et civilité », Sassen mettant l'accent sur « l'expulsion » pour explorer le caractère systématique de la mise à l'écart dans le capitalisme. En termes d'une philosophie *du possible*, Balibar, en retire la question philosophique et politique qui en découle : *la limite est atteinte quand la politique et la philosophie ne sont plus possible*.

⁴² Dans des débats avec des interlocuteurs de contextes divers au tournant des années 1980-1990, dont fait état son livre, Balibar a entrepris un étape de réflexion en conjuguant *violence et civilité* sous trois grands angles d'approche : De l'extrême violence au problème de la civilité (Hegel, Hobbes, conversion et inconvertibilité de la violence, stratégie de civilité) ; Exceptions, guerres et révolutions (variations clausewitzziennes sur guerre et politique ; « Gewalt ». Violence et pouvoir dans l'histoire de la théorie marxiste ; Lénine et Gandhi, une rencontre manquée) ; Le Hobbes de Schmitt et le Schmitt de Hobbes ; « après-coup ». sur les limites de l'anthropologie politique. En reprenant le fil rouge de la révolution, dans le cadre d'un colloque international à Istanbul en 2014, un livre collectif prend en charge l'analyse du déplacement radical de la réflexion sur la révolution dans l'histoire moderne du capitalisme jusqu'à la globalisation d'aujourd'hui dès lors qu'elle est aux prises avec la violence, la violence « extrême », les nouvelles formes de guerre. Dès lors qu'elle est mise au défi de franchir un saut qualitatif radical en inventant des modalités « d'anti-violence » ou de civilité, selon les mots d'Etienne

réflexion d'une vingtaine d'années (1980 et 2000) en débat avec d'autres recherches en philosophie et dans d'autres domaines. Il formule un constat vital : la violence extrême en arrive à mettre en cause *la possibilité même de la politique et de la philosophie*. Balibar pose l'exigence d'une double préservation en tissant les questions autour de la violence et de la civilité qu'il appelle aussi « anti-violence »⁴³. Nous sommes mis au défi de dégager, construire, « tenir une position »⁴⁴ tragique pour dépasser le déterminisme, l'impuissance, la passivité, affronter les risques, les dangers d'une civilisation guerrière de destruction et d'extermination, réinventer dans les conditions d'aujourd'hui, la citoyenneté et la civilité. La violence étant devenue imprévisible, le risque est énorme, mais la possibilité de sauvegarde de la politique et la philosophie existe. Balibar reprend, à sa manière, la question de la tragédie que de nombreux philosophes, artistes, ont travaillée en s'affrontant aux formes de domination et de guerre « totale » au XXe siècle. L'œuvre de J. Bleger a apporté avant l'heure une nouvelle pierre aux travaux de Françoise Héritier, Immanuel Wallerstein, Rada Ivekovic, Colette Guillaumin, Nicole-Claude Mathieu, Abdelmalek Sayad, Fethi Benslama, Bertrand Ogilvie, Etienne Balibar et de bien d'autres chercheurs après lui sur la cruauté, la brutalité, la violence, l'exterminisme, l'anti-violence, l'insoumission, la citoyenneté.

Vue depuis la philosophie et la politique, je pose la thèse exploratoire suivante : *la violence extrême est rendue banale, acceptable, invisible grâce à l'étrange caractéristique de l'ambiguïté psychique, des groupes, des institutions décrit par J. Bleger. Elle est la marque de fabrique de la modernité capitaliste caractérisée par la « violence extrême », la cruauté, de la qualité fluide, mobile, etc. et pourtant brutale des rapports de domination*⁴⁵. La « violence extrême » du plus intime au plus politique, du plus subjectif au plus objectif, dans les situations de guerre ouverte et dans la vie quotidienne est rendue banale, acceptable par l'ambiguïté. L'ambiguïté évoque la « liquidité » (Bauman, 2006), « la complexité, l'imprévisibilité, la « complexité et simplicité de la brutalité de l'expulsion » (Sassen, 2016). Dans la crise du salariat, le rapport Capital-Travail (Tosel, 1995), l'ambiguïté est visible dans le fait que les humains sont surexploités ou deviennent des chômeurs de masse, des déchets, des humains « superflus » (Arendt 1979, Caloz-Tschopp, 2000), « jetables » (Ogilvie, 2012).

En bref, l'exploration chez J. Bleger de l'apparent « non rapport » dans le magma symbiotique ambigu, le lien entre la relation symbiotique et la relation d'interaction, le processus entre *l'ambiguïté et le cadre*, permet de dégager des éléments importants pour la philosophie politique. Cela nous fournit des éléments pour construire, sauvegarder des *condition de possibilité* de relations en interrogeant l'adaptation ambiguë et permet alors *d'en sortir* par l'insoumission lucide, exigeante, pour se démarquer du conformisme généralisé (Castoriadis, 1996) *d'habitus* (Bourdieu, 1996), d'un moralisme superficiel et de *nommer, analyser* ce que nous apprennent la banalisation de

Balibar. Voir Etienne Balibar, André Tosel, Marie-Claire Caloz-Tschopp, Ahmet Insel, *Violence, civilité, révolution. Autour d'Etienne Balibar*, Paris, La Dispute, 2015.

⁴³ Voir la publication des Actes d'activités autour du livre de Balibar (2010) à Istanbul et ailleurs : quatre publications regroupent l'ensemble des textes de conférenciers et membres du réseau de lecture. Un livre : Balibar Etienne, Caloz-Tschopp Marie-Claire, Insel Ahmet, Tosel André, *Violence, civilité, révolution. Autour d'Etienne Balibar*, Paris, La Dispute, 2015 (textes introductifs) ; revue en ligne *Rue Descartes* à Paris, www.ruedescartes.org ; revue en ligne *Repenser l'exil* no. 5, Genève, <http://exil-ciph.com/revue-en-ligne/> ; revue en ligne *Jura Gentium* Special issue, nov. 2015, ISSN 1826-8269, www.juragentium.org/Centro Jura Gentium/la.../JG 2015 Balibar.pdf, Italie (Université de Florence).

⁴⁴ « Tenir une position », suppose de pouvoir dialectiser l'immobilisme et le mouvement. Voir à propos « d'immobilisme », le Séminaire du printemps 2016 à Paris, du Directeur de Programme Jérôme Lèbre intitulé : *Stations – ou comment tenir l'immobilité – 2016. Immobilités et mouvements collectifs*. Voir site du CIPH Paris.

⁴⁵ Trois illustrations de la violence extrême. (1) L'accumulation de la précarisation de l'ensemble des conditions de vie quotidienne qui confinent à la survie (vie, travail, logement, santé, formation, etc.) (2) Le féminicide, les homicides en Amérique centrale, au Mexique ; banalisation des assassinats de jeunes, des viols, meurtres de femmes dénoncés ailleurs (Canada, France, Argentine, Inde, etc.) ; voir notamment, Parlement européen (2007), Panhard (2016) ; (3) Situation de guerre en Syrie. Carla de la Ponte, ancienne Procureure de la Suisse (1994-1999), des Tribunaux internationaux de l'ex-Yougoslavie et le Ruanda (1999-2007) ; membre de la Commission d'enquête de l'ONU sur les violations des droits de l'homme en Syrie : « en vue d'un rapport à l'ONU, nous auditionnons les victimes qui ont subi des choses terribles. C'est pire que lors de la guerre des Balkans. La torture en détention est particulièrement ignoble. Ce qui me touche le plus, c'est le sort des enfants. Pas seulement en Syrie, mais sur les chemins de l'exil...les gens meurent et il y a une destruction de l'Etat... En allant en Syrie, je veux savoir qui exactement a utilisé des armes chimiques ». Entretien, *Courrier* de Genève, 8.2.2016. Ces exemples concernent le traitement des humains, il faudrait parler du rapport à la nature. La liste est ouverte, les exemples multiples. De plus, dans une perspective comparative, il faudrait discuter la liste des faits et la liste des crimes contre l'humanité et les questions que cela soulève (Delmas-Marty, 2009).

la violence extrême et les nouvelles formes émergentes du conflit indispensables à une politique d'anti-violence.

Sur un autre registre et pour quelqu'un qui n'a pas lu J. Bleger, pour saisir l'importance de ses travaux aujourd'hui, un exemple permet de saisir concrètement ce que signifie le mot ambiguïté. Ces vingt dernières années, la banalisation de *l'apartheid* domine les politiques migratoires globalisées, détruit le droit d'asile, fait oublier l'asile face à une situation de crise et de guerre au Moyen-Orient et ailleurs ; les réfugiés sont réduits à une monnaie d'échange. Les mouvements sociaux de résistance, qui se confrontent au *dispositif Dublin*, se battent pour empêcher le renvoi forcé de la minorité de réfugiés qui ont réussi à franchir tous les dangers et barrières et sont parvenus dans un pays de deuxième accueil d'où ils sont expulsables.

Je reste admirative de l'ingéniosité de mouvements sociaux en Suisse, en Italie, en Grèce, en Suède, en Allemagne, etc. qui s'affrontent à la banalisation de l'ambiguïté dans un rapport de force très inégal et qui pourtant... inventent des modes d'action créatifs. Comment font-ils ? J. Bleger apporte un nouvel éclairage pour mieux comprendre la dialectique entre *la force* brutale de l'apartheid (Monnier 1988), la philosophie du « modèle des cercles » (Auer 1996 ; Caloz-Tschopp, 1997)⁴⁶ généralisée à l'Union européenne⁴⁷, qui a pénétré les catégories, les pratiques étatiques, nos vies, notre psychisme et la *puissance* de la résistance, d'insoumission dans des situations apparemment sans issue.

5. L'ambiguïté de José Bleger

Alors, qu'est-ce donc que l'ambiguïté ? C'est un terme polysémique qui a une longue histoire et une riche tradition dans des pratiques, cultures, langues très diverses. Le terme intéresse les linguistes et les spécialistes de l'interprétation de textes sacrés, littéraires, la philosophie, les discours communs. Au sens analytique, on trouve le concept d'ambiguïté dans l'œuvre de J. Bleger qui a exploré l'articulation entre le psychisme des individus, les groupes, les institutions, et des logiques de pouvoir, de liberté, de soumission. Où a-t-il bien pu chercher un concept, étrange, inconfortable, qui va prendre une place importante dans son oeuvre, se demande-t-on d'emblée ? Bernardi (2014, 86) nous donne un indice sur l'intérêt de Bleger pour l'ambiguïté qui est liée à son attention pour les phénomènes d'aliénation et les adhésions de masse dans les systèmes totalitaires.

On sait que J. Bleger cite le livre de Simone de Beauvoir (2003), sur « l'ambiguïté de la liberté ». Se « sentir comme un insecte » sous l'occupation (avec ses contradictions) et retrouver le surgissement de la liberté en assumant sa « fondamentale ambiguïté », poser les bases d'une « morale de l'ambiguïté » : courage, patience, fidélité, regarder le monde en face, alors que d'autres se défilent et se soumettent. Faire des choix alors que tout choix est un déchirement, une souffrance... A un tel souffle de Simone de Beauvoir, au sortir de la guerre, de la colonisation, des aveuglements (notamment sur l'antisémitisme, les camps d'extermination), J. Bleger pouvait souscrire en partie, mais en se déplaçant d'une morale existentialiste, idéaliste, vers une démarche qui a combiné l'engagement, les apports du matérialisme historique, le questionnement des apports d'une dialectique de la psychanalyse de la psyché, des risques, des aléas de ce qu'une autre philosophe, Hannah Arendt a appelé *l'imprévisibilité de la liberté* (Arendt, 1983). Les tensions de la liberté qui travaillent le désir d'émancipation de ces chercheurs ne se situent pas aux mêmes endroits et ne parcourent pas les mêmes chemins. J. Bleger, tout en utilisant la phénoménologie dans la clinique, s'est déplacé d'une philosophie de la conscience vers la recherche d'une articulation entre clinique psychanalytique et théorie et l'élaboration d'une métathéorie. Il a élaboré une philosophie de la *relation dialectique* en découvrant un tout autre visage de l'ambiguïté qui déplace

⁴⁶ Il existe une abondante littérature en Suisse sur le sujet qui a pratiquement disparu des références en sciences sociales, alors que certains ministres banalisent le concept dans le débat sur les réfugiés et l'Europe. Voir notamment, M.-C. Caloz-Tschopp, « Les trois cercles de la démocratie sécuritaire », in : *Transeuropéennes*, No 9, Paris, pp. 31-41. - *Widerspruch*, No 32, Zürich, (allemand), 1997, pp. 151-162. - A. Auer, *Constitution et politique d'immigration : la quadrature des trois cercles, Avis de droit*, Université de Genève, 1996. - M.-C. Caloz-Tschopp, « La " Communauté politique " européenne et les groupes " intergouvernementaux " », in : *Revue Suisse de Sociologie*, No 1, Zurich, 1991, pp. 49-80. - M. Vuillemier, *Immigrés et réfugiés en Suisse. Aperçu historique*, éd. Pro Helvetia, Zurich, 1989.

⁴⁷ La Suisse qui a inventé ce dispositif (avec celui des empreintes digitales pour les requérants d'asile) puis l'a vendu à l'UE et a été condamné par l'ONU pour racisme d'Etat.

et complexifie les questionnements philosophiques et politiques sur la liberté.

L'ambiguïté, décrite par J. Bleger depuis son travail clinique dans son livre *Symbiose et ambiguïté* (1981) fait partie d'un schème de trois notions – *symbiose, ambiguïté, cadre* -. Il s'explique sur son projet clinique et théorique dans son avant-propos : « il ne s'agit pas de baptiser d'un nom nouveau des phénomènes déjà connus, mais de les resituer autour d'un concept plus proche de la réalité : la symbiose nous place d'emblée, et dès le début du développement de la personnalité, dans l'interrelation humaine... » (1981, 7). Le psychanalyste part de la *symbiose* pour explorer l'*ambiguïté* et le *cadre, leur rôle* respectif dans le fonctionnement psychique et social. Comme l'explique bien Claire Pagès (Actes, 2016), J. Bleger rejoint d'autres chercheurs qui, à la même époque, démontrent que « l'être humain est un être social ». C'est une approche critique de la psychanalyse classique.

Entrons dans l'ambiguïté de J. Bleger par la porte de la symbiose car, pour lui l'ambiguïté est caractérisé par l'interdépendance symbiotique qui est « une *organisation particulière du moi et du monde* » (Bleger, 1981, 8). « L'étude de la symbiose nous a conduit à un autre problème d'importance capitale : celui de l'ambiguïté « dans la normalité, la pathologie de la vie quotidienne » (Bleger, 2014, 23). « La symbiose nous place d'emblée, et dès le début du développement de la personnalité, dans l'*interrelation* humaine moi-objet qui présente ici des caractères très particuliers » (Bleger, 2014, 23). L'ambiguïté est un « noyau agglutiné » qui permet que perdure, l'indifférenciation symbiotique *moi-objet*. J. Bleger met donc en cause d'emblée une vision du développement psychique qui irait de l'isolement à une structuration relationnelle progressive mettant formulant ainsi son désaccord avec certains travaux en psychanalyse. Pour J. Bleger, la relation est constitutive de l'humain dès sa venue au monde avec un état spécifique particulier: un « état d'indifférenciation primitive, point de développement humain » avec l'enjeu de parvenir ou non à se différencier. Il part de la question suivante : « *Comment un type de relation (indifférenciée) se modifie pour parvenir dans le meilleur des cas au développement de l'identité et du sens du réel* » (Bleger, 1981, 8). Il souligne par ailleurs, un enjeu du travail clinique qui peut avoir une portée plus large : « un indice de degré de maturité d'une personne peut être donné par la capacité de son moi d'admettre, de tolérer, d'élaborer l'ambiguïté » (Bleger, 1981, 256).

L'ambiguïté caractérise « les premières ébauches de la forme de l'organisation psychologique » repérables dans la vie quotidienne et la pathologie⁴⁸. Elle est « polyvalente », avec un « caractère protéiforme » (Bleger, 1981, 224). Pour tout humain, l'ambiguïté est « une régression à un état de fusion primitive ou d'indifférenciation » qui caractérise les « premières ébauches de l'organisation psychologique (position glischrocaryque » (Bleger, 2014, 26). A sa naissance, l'être humain n'est pas isolé, il se constitue dans le processus relationnel de base (lien à la mère, lien moi-objet), qui persiste tout au long de la vie. C'est un résidu de la relation mère-enfant symbiotique. L'ambiguïté est a-langagière, clivée de son environnement social, de la pensée rationnelle, de la conscience. Dans l'ambiguïté il n'y a pas de doute, de contradictions, de conflit. Elle affecte l'ensemble de la vie humaine caractérisée par un *processus d'indifférenciation-différenciation*. L'ambiguïté persiste durant toute la vie des individus, des groupes, des institutions. Son mode de relation est la symbiose. L'ambiguïté n'est pas un état, ni un stade, mais une matrice qui constitue toute la sociabilité, écrit-il, et qui détermine le processus dynamique relationnel *d'a-distinction-distinction*.

Le point d'ancrage de la réflexion de J. Bleger - la symbiose et l'ambiguïté - réside dans son intérêt philosophique, politique, pour une forme paradoxale de *relation* (et non d'essence ou de monade) – une relation ambiguë, apparemment non relationnelle - des individus dans les groupes, les institutions ; c'est une relation de « sociabilité syncrétique » que J. Bleger distingue de la sociabilité « par interaction ». Dans la relation syncrétique, pour J. Bleger « il y a indifférenciation, ce qui revient à dire, déficit de la discrimination et de l'identité ou déficit de la différenciation entre le moi et le non moi ». L'ambiguïté ne comporte ni doute, ni incertitude, ni confusion, mais, de l'extérieur dans le contre-transfert elle induit le doute, l'incertitude, la confusion, et elle induit une

⁴⁸ Voir dans la présente Revue et le livre, l'extrait repris du livre de José Bleger, *Symbiose et ambiguïté*, Paris, PUF, 1981, p. 7-9. Voir aussi pp. 219 et suivantes.

compréhension de la situation « de plusieurs manières (Bleger, 2014, 25). Il ne faut donc pas attribuer la confusion à la personne qui vit le contre-transfert mais à la structure qui la produit. Pour J. Bleger « l'ambiguïté concerne une conduite, un caractère, une personnalité »... étrange cohabitation chez l'auteur de la « structure », « de la conduite, du caractère, de la personnalité » qui agglutine des éléments différents.

Abordons un autre point quant à la *qualité* du « social » qui intéresse la philosophie politique. On ne peut aussi qu'être frappé d'emblée par la description de l'ambiguïté de J. Bleger qui rejoint des descriptions de la société contemporaine fluide, amorphe. Une remarque de J. Bleger a attiré d'emblée mon intérêt⁴⁹ en désirant me situer, non sur le terrain métaphysique mais dans le cadre d'une anthropologie politique, d'une philosophie politique du possible, enrichir élargir, dynamiser, la démarche de pensée, le processus de différenciation, l'abord du conflit, en regardant avec des yeux dialectiques la plasticité ambiguë, l'adaptation extrême, en me souciant, à un niveau profond, archaïque, du mouvement a-conflictuel/conflictuel complexe, incertain de la soumission et de l'insoumission, de la résistance et de la création.

En d'autres termes, l'ambiguïté de J. Bleger, est une forme de relation qui semble être une *non-relation* et où se loge pourtant déjà une « sociabilité syncrétique » qui en appelle à être dialectisée. Il est nécessaire de pouvoir saisir le seuil entre une non-relation indifférenciée du « noyau agglutiné » ou si l'on veut une relation de sociabilité syncrétique qui différencie l'ambiguïté d'une relation d'interaction.

La « sociabilité syncrétique » et la « sociabilité par interaction », selon J. Bleger décrivent deux formes, des moments des liens humains⁵⁰ dans et hors de l'ambiguïté considérée depuis le rapport symbiotique mère-enfant. Pour caractériser ces deux types de relation, J. Bleger s'appuie dans son livre en appendice, une sorte *d'après-coup* - ce qui laisse supposer une difficulté qui ouvre une étape d'élaboration de la relation pour sortir de l'ambiguïté non différenciée et envisager la complexification de la relation et la possibilité du conflit - sur les travaux en priorité des positions de Mélanie Klein où il articule l'ambiguïté à l'ambivalence (Bleger, 1981, chap. VII, 303-345)⁵¹ et qu'il fait précéder par sa position « glischrocaryque » (voir tableau, Bleger, 1981, 99). Par ailleurs, en présupposant une continuité, il articule l'espace psychique individuel et l'espace social des groupes et des institutions (Bleger 2014, 29-49). La régression dans des relations symbiotiques, les résistances au changement (bureaucratisation), dans *Le groupe comme institution et le groupe dans les institutions* sont des formes que peut prendre ou non le conflit.

En ce sens J. Bleger fait partie des psychanalystes européens (Bion, Winnicott, Kaës) et argentins (Pichon-Rivière et d'autres) qui, à la même époque et après lui, ont intégré dans le travail clinique la « vincularité » (*vincularidad, vincular*) pour élaborer une « métapsicología vincular » (Puget, 2015, 91) mieux discriminer ce qui est de l'intra de l'inter et du trans-subjectif (Berensein&Puget, 1997) et enrichir les qualités, difficultés, les inattendus de la sociabilité (fragilité des relations et principe d'incertitude, espace superposés, discontinus, hétérogènes ; discontinuités dans les représentations, entre l'attendu et l'imprévisible, dans des temporalités différentes, dans l'expérience de crises, dans la transmission, dans le rapport analyste-patient, etc. qui ne s'articulent pas avec harmonie et intégration (Puget, 2015, chap. 2) ; articulation pré-langage, langage, etc.. Il n'est pas difficile d'imaginer les nouveaux espaces de travail clinique et d'élaboration théorique nouveaux à « l'entrecroisement » de nouveaux domaines du savoir qui en partant du même socle « social » de J. Bleger, déplacent, ouvrent de nouvelles voies pour complexifier la question du conflit.

⁴⁹ « Il est possible que notre structure ou notre organisation psychologique ne puisse tolérer que des contradictions bipolaires alors qu'en réalité de multiples termes contradictoires ou différents pourraient exister sans conflit (à d'autres niveaux de l'organisation du moi) » (26). Quand l'observateur est gêné par des contradictions insolubles, le sujet ne les ressent « ni comme ambiguës, ni comme contradictoires, ni comme confuses ». Il y aurait une dialectique binaire doublée par une dialectique plus complexe, plus profonde, plus insaisissable, avec nos outils dialectiques existants ?

⁵⁰ Bleger ne parle pas explicitement de relation avec la nature.

⁵¹ Je ne m'arrête pas ici au chapitre VII de la troisième partie où Bleger travaille le rapport entre ambivalence et ambiguïté. Je constate que dans « l'appendice » du livre apparaît un questionnement sur le conflit relationnel intrapsychique (Bleuler, Freud, Mélanie Klein, Fairbairn). Signalons aussi que son programme de cours d'hygiène mentale de 1965, contient le point suivant : Psychosociologie du changement (conflits et tensions, santé et tension, tension groupale, tension international et santé, préjugés et stéréotypes, résistance au changement (Bleger, 1994, 293-294).

En revenant à J. Bleger, les notions qu'il avance et en particulier l'ambiguïté, la symbiose, le cadre m'intéressent en philosophie et en philosophie politique, dans la mesure où elles permettent de dépasser le carcan d'une philosophie essentialiste, monadique, par l'articulation d'une philosophie phénoménologique et d'une philosophie « naturaliste » (terme de Bleger), en fait matérialiste, de la relation, en introduisant une épistémologie dialectique. En mettant en valeur l'ambiguïté il peut ainsi décrire un type de relation apparemment paradoxale, de *relation-(non) relation* à la fois psychique, institutionnelle, sociale. J. Bleger précise deux points « importants » dans son avant-propos. Il n'y a pas de « primauté mentale du phénomène psychologique » ; « le phénomène mental est une des modalités de la conduite », précise-t-il, « les premières structures indifférenciées, syncrétiques, sont des relations essentiellement corporelles » (Bleger, 1981, 10), matérielles. Retenons que l'ambiguïté est une relation *corporelle* particulière, de type symbiotique.

On aura compris que ce qui m'intéresse tout particulièrement depuis la philosophie et la philosophie politique, dans la démarche de Bleger, quand il formule sa notion d'ambiguïté dans un schème qui contient aussi la symbiose et le cadre (ces concepts sont corrélés entre eux), c'est donc ce que peuvent devenir la *relation* et le *conflit* dans l'histoire, les rapports matériels de pouvoir, dans des situations d'ambiguïté et ce que l'ambiguïté articulée au cadre implique comme condition de possibilité de transformation du regard sur la modernité capitaliste et pour une politique d'anti-violence.

6. L'ambiguïté au-delà de l'ambiguïté

Retournons un instant à l'exploration de l'ambiguïté, au-delà de l'ambiguïté pour identifier une autre couche de relation et de conflit possible... Comme le souligne Bernardi (2016), dans un article très éclairant, la démarche de J. Bleger en vue d'une nouvelle « métapsychologie », se déroule dans une triple perspective : *situationnelle, dramatique, dialectique*. Bleger a besoin de ne plus en rester à des phénomènes, ou à des idées, de s'affranchir de logiques enfermées entre des idées et la conscience. Il désire dépasser la séparation entre « monde interne » et « monde externe ». Il a besoin d'inventer une nouvelle pratique dialectique complexe qui combine le psychisme, la réalité matérielle, l'histoire et les rapports politiques. Un des problèmes est que, dans l'ambiguïté qu'il décrit, les contradictions s'effacent dans la matrice de l'ambiguïté. Celle-ci est-elle dialectisable puisqu'elle ne connaît pas la contradiction, que le « noyau agglutiné » ressemble à un magma sans contradictions possibles?

Le sens du mot *dialectique* n'est pas simple. Pour avancer, retenons de la définition de philosophes (encyclopédie universalis) qu'elle contient l'idée d'un rapport, d'un échange, que la dialectique met en jeu des intermédiaires (*dia*), qu'elle est caractérisé par les contradictions, qu'elle a un rapport au *logos*⁵², qu'elle est un principe de détermination de la raison. Retenons que J. Bleger est préoccupé par un processus dialectique de la psyché dans la clinique et par un lien dialectique entre clinique et théorie comportant l'exigence d'articuler les situations (contexte historico-politique et drames de la vie), les phénomènes observables dans la clinique et les avancées théoriques pour la mise en place d'une métapsychologie. Un autre problème est celui de l'unité ou de l'hétérogénéité de métathéories (vif débat en Argentine à l'époque de J. Bleger et après lui dans un contexte de profonds changements historico-politiques, comme l'expliquent bien des auteurs avec des approches, informations diverses (Bernardi 2016 ; Dagfal 2006 ; Vazzetti, 2011) en consonance avec l'unité, ou alors, le pluralisme de la science et le conflit entre diverses métathéories constitutives d'une science ouverte, où les ruptures, les conflits sont partie intégrante de la démarche, tant au niveau théorique, clinique que politique. J. Bleger marqué par le matérialisme historique des années 1950 penche pour l'unité d'une métapsychologie. Au niveau professionnel et politique, il vit les tensions, conflits avec le parti communiste dont il sera exclu, au sein de l'APA qu'il ne quittera pas et

⁵² Le fait que la dialectique a un rapport au *logos* au sens où le langage est nécessaire au travail de la raison et que l'ambiguïté est un état « pré-langagier » pour J. Bleger, pose plusieurs questions sur le statut du langage, son rapport à l'activité de pensée, à l'espace public en politique, que je ne peux développer dans le cadre de cet article. On pense à des « langages » comme ceux de la danse, des tags, de la musique, aux personnes qui se tenaient debout en silence sur la place Taksim à Istanbul (2013) et le rapport de ces formes de « langage » à l'ambiguïté.

il connaît les difficultés de l'invention d'une nouvelle psychologie au sein des rapports de pouvoir du monde universitaire de son époque.

Sans approfondir ici le paradigme de J. Bleger, on peut penser que sa manière d'aborder l'ambiguïté, les deux types de sociabilité, l'accent qu'il met sur le *rapport entre symbiose et ambiguïté* d'une part et entre *cadre et ambiguïté d'autre* permet de cerner une partie importante de sa pratique dialectique. Dans l'ambiguïté le *rapport* se présente comme *non-rapport* pré-langagier. C'est une sorte de matrice fluide, avec des éléments agglutinés en mouvement, en recherche de forme, de contradictions, de conflit. La pratique dialectique, mise à l'épreuve par la description de l'ambiguïté inconsciente, située dans le rapport cadre/ambiguïté, est une tâche ouverte pour décrire l'étrange mouvement dialectique de J. Bleger qui ne correspond pas aux catégories de la tradition de la dialectique de Platon, Aristote à Hegel et à Marx (Balibar&Macherey, 2009) mais qui demande à être pensé, car c'est une forme particulière de matérialité du rapport entre cadre et psychisme et entre réel, psychisme, pensée et conscience qui décrit des transformations des rapports en cours dans la modernité capitaliste. La démarche de J. Bleger, interrompue par sa mort précoce (49 ans), ouvre un questionnement sur un processus clinique ouvert sur les groupes, les institutions, de nouvelles catégories, une nouvelle logique dialectique, une/de nouvelles métapsychologie(s). Pour que le conflit puisse avoir la place qui lui revient, une philosophie relationnelle est certes indispensable pour décrire l'étrangeté relationnelle, sociale de l'ambiguïté symbiotique, son déplacement, son élaboration grâce au cadre. Par ailleurs, comme on l'a vu avec Bernardi et Puget, il est nécessaire qu'un paradigme clinico-théorique « vincular » pluraliste puisse prendre en charge la question à tous les niveaux⁵³.

Limitons-nous ici à la philosophie relationnelle dans l'ambiguïté symbiotique et au rapport entre ambiguïté et cadre. Comment J. Bleger parvient-il dialectiser une (non) relation avec une relation, dans les deux types de relation ? Qu'est-ce qui peut sortir de cet étrange rapport ambigu ? Dans la « violence extrême » et aussi de la vie quotidienne, l'ambiguïté décrite par J. Bleger montre que tout devient plastique, malléable, perméable (état, action). Les métaphores abondent indiquant des apories. Les travaux de Bauman, sur la société, l'amour « liquide », se sont situés dans une vision ontologique de l'Être « liquide » et d'une vie, d'une société fragilisée, liquéfiée, avec une dilution complète de l'identité et des relations (amoureuses notamment, Bauman, 2004, 2006, Tabet, 2013) devenant alors impossibles. Chez Bleger (1981, 11), la métaphore du lichen renforcée par la référence « au phénomène spectaculaire de la néoténie » en biologie, évoque les conditions d'adaptabilité au début de la vie, dans des conditions de survie extrême. Les descriptions de « l'identité liquide » de la société et des individus décrits par Bauman, rejoignent les intuitions, les descriptions, les remarques de J. Bleger sur le psychisme humain, les groupes, les institutions, à partir d'un imaginaire habité par le lichen dans *Symbiose et ambiguïté* (1981). Mais que se passe-t-il dialectiquement dans le liquide, le lichen, le « noyau agglutiné », se demande-t-on ? Quelles difficultés de la pensée, les métaphores du liquide chez Bauman et celle du lichen chez J. Bleger tentent-elles de dépasser ? La fluidité, la plasticité⁵⁴, l'adaptabilité extrême appartiendraient à la modernité capitaliste en transformation depuis d'un côté une étape de dissolution à un stade de surdéveloppement du capitalisme (Bauman) et archaïque d'un autre côté, du développement destructeur et de la survie psychique (Bleger). Avec Bauman, la liberté baigne dans l'incertitude sur l'identité ontologique de l'Être individuel et social-historique liquéfié⁵⁵. Avec J. Bleger, la liberté se joue déjà dans des conditions archaïques du début de la vie dans un paysage dépouillé. Comment

⁵³ Ce que J. Bleger intuitionne dans sa description des relations, dans le rapport ambiguïté-cadre, mais n'a pas eu le temps de développer pas dans le cadre d'une « métathéorie ». Dans *Symbiose et ambiguïté*, il décrit le conflit psychique en se basant sur les trois types de conflits psychiques de Kurt Lewin (Bleger, conflit et dilemmes, 1981, 240-241). Par ailleurs, on ne peut qu'être frappé par la structure de son livre (1981) où apparaît *en appendice* (chapitre VII), la question « ambivalence et ambiguïté » (Bleuler, Freud, Klein, Fairbairn), p. 303-345.

⁵⁴ Notons que la *plasticité* décrit une caractéristique de la modernité capitaliste et que la *flexibilité* décrit une forme de rapport de pouvoir. Il ne s'agit donc pas de les mettre au même niveau.

⁵⁵ En le lisant j'ai souvent pensé aux métaphores liées au liquide dans les discours « d'invasion » des réfugiés. Formule entendue : « *l'eau ça passe sous les portes, on ne peut pas l'arrêter* ».

Bauman se débrouille-t-il pour surnager dans l'univers devenu liquide⁵⁶? Comment J. Bleger peut-il imaginer un paysage de lichen, plante de survie hyperadaptée, comme un paysage relationnel? L'ambiguïté permet la survie, la transformation, la création, la mobilité l'adaptation sans conflit. Elle permet ce que J. Bleger appelle une interaction sur fond de « sociabilité syncrétique », base primaire de la solidarité, ce qui est un acquis. Mais, où se trouve le conflit ?

Appliquons à J. Bleger ses propres outils et sa propre démarche (situation, drame, dialectique) d'invention clinique et théorique, renforcée par sa position dynamique d'insoumission, remarquable dans une période charnière (années 1950) de l'histoire argentine, du communisme, de l'histoire de la psychiatrie, de la psychanalyse, de la psychologie engagées dans un processus de remises en cause et d'inventions (Dafgal, 2006). Depuis l'ambiguïté de J. Bleger, comment lire l'ambiguïté autrement et depuis où, pour ne pas la « naturaliser », l'essentialiser, mais pouvoir saisir dialectiquement la plasticité indifférenciée, intime, sociale, historique, quand elle est la matrice de la relation, de l'action dans les situations de violence extrême globalisée et banalisée?

Postulons que le repérage de la non différenciation découlant de l'ambiguïté peut devenir un outil d'analyse, d'interprétation de phénomènes d'hyper-adaptabilité, mis en lien dans des transformations « identitaires »⁵⁷ très archaïques, profondes, des rapports hégémoniques de pouvoir, à un niveau inconscient social-historique. Au premier abord, la symbiose et l'ambiguïté décrits par J. Bleger, sont des formes de relations paradoxales, au sens où ce sont des sortes de *non-relations*, faisant l'économie des doutes, des contradictions, des dilemmes, des conflits, tout en favorisant l'adaptation, la mobilité, la flexibilité extrême, dans la vie quotidienne, l'art, la littérature, la musique, etc.. Mais ne sont-elles que cela, surtout si on prend en compte les deux types de sociabilité que décrit Bleger et si on articule ce qu'il dit aux pratiques du pouvoir globalisé, dans un contexte matériel d'appropriation des corps⁵⁸, des biens (Guillaumin 1972, 1992), de la nature, de domination, de violence, de guerre, de destruction ?⁵⁹

7. L'ambiguïté, le cadre et le conflit : contribution à une politique « d'anti-violence » (Balibar).

Continuons l'exploration à partir de la philosophie politique pour tenter un autre angle de lecture afin de dégager de l'ambiguïté de Bleger, les conditions pour que le conflit et les luttes incertaines, imprévisibles, émergentes, puissent être pensés dans le lieu d'une politique de la civilité et de l'anti-violence (Balibar).

L'ambiguïté, observée comme phénomène, envisagée depuis une démarche de pratique dialectique, est, on l'a vu, une *matrice* archaïque, informe, fluide, plastique. On a constaté que permettant de multiples formes d'adaptation pour vivre et survivre dans la situation de violence extrême dans et après le XXe siècle, l'ambiguïté est une des figures de la transformation de la modernité capitaliste en cours. Dans un contexte ambigu, les humains ambigus, avec leur « conscience brumeuse » (Bleger) ne sont-ils pas, en train d'inventer des positions ambiguës, adaptées aux situations ambiguës des temps présents, qui ne vont pas forcément vers l'indifférenciation ? Ils inventent de nouvelles sociabilités fluides, mouvantes, complexes, ancrées, dans le plus profond, le plus archaïque de l'inconscient individuel et social en transformation. Il faudrait alors parler d'une dialectique indifférenciation/différenciation. Pensons aux recherches sur l'identité sexuée en profonde transformation (bi/multisexualité, LGBT, minorités sexuelles, transsexuels, métissages, etc.) ; pensons à la techno, aux tags qui empruntent aux (pré)langages,

⁵⁶ Rappelons-nous la scène finale du film *Fahrenheit*.

⁵⁷ Dans l'usage du vocabulaire, on repère chez J. Bleger la coexistence de catégories, schèmes d'une philosophie de l'essence et la démarche dialectique pour installer son travail théorique et clinique dans une philosophie de la *relation*. Ces contradictions montrent bien d'un certain point de vue le travail dialectique entre des cadres théoriques et l'ambiguïté. Aucune théorie n'est « pure » et ce fait est très intéressant pour repérer la dialectique à l'œuvre.

⁵⁸ La sociologue féministe Colette Guillaumin parle d'*appropriation* qu'elle décrit dans les rapports sociaux de sexe en priorité.

⁵⁹ J. Bleger nous donne des pistes pour le repérage et la transformation de l'ambiguïté syncrétique en autre chose. « A travers une immobilisation des aspects syncrétiques peuvent s'effectuer l'organisation, la mobilisation, la dynamique et le travail thérapeutique sur les aspects plus intégrés de la personnalité et du groupe » (G31). Il conseille par ailleurs d'approfondir la « connaissance de la partie clivée de la personnalité ou du groupe » qu'il est possible de travailler dans les moments de crise. C'est un outil essentiellement clinique. A son époque, il cherche des outils, notamment chez Sartre et sa notion de sérialité. Notons que pour Sartre, la solidarité a son ancrage dans la sociabilité syncrétique, un individu ne se différencie pas d'un autres et donc les liens de solidarité peuvent se construire.

etc.. Une telle adaptation « plastique », pourrait être une adaptation « à n'importe quoi » (Amati Sas). Mais quelle est la signification de ce « n'importe quoi » quand on se trouve dans les situations de violence extrême de la modernité capitaliste? C'est une question qui bouscule les recherches sur « l'identité », « l'autonomie », la « soumission ». Pensons à la complexité ambiguë qui définit l'évolution actuelle et que les moyens techniques, les médias encouragent, et à une apparente indécision qu'elles provoquent. La matrice de l'ambiguïté mérite ce que Socrate a appelé une pratique « d'étonnement » radical pour engager un travail de convertibilité, de traduction pour pouvoir décrire, intégrer, les nouvelles formes de relation.

J. Bleger s'est refusé à entrer dans une ontologie essentialiste, non dialectique pour poser les bases de la psychologie. Il a forgé sa métapsychologie dans une philosophie de la *relation* suivant les pas, par exemple, de Spinoza, de Marx, de Locke, Castoriadis, Esposito, Balibar, etc. dans la tradition philosophique de la renaissance, de la modernité capitaliste⁶⁰. Sans souscrire au post-modernisme, mais avec un souci matérialiste et d'analyse des rapports de pouvoir qui intègrent la destruction, l'exterminisme, la surexploitation, le sexisme, le racisme, dans les rapports de classe, les attaques du cadre politique dépositaire de l'ambiguïté (régime politique, Etat, droits⁶¹, institutions, etc.). Les tentatives multiples de résistance, les luttes, les inventions, les créations, l'ambiguïté, ne nous conduit-elle pas, depuis un regard matérialiste et une pratique dialectique, à devoir approfondir les transformations du psychisme que J. Bleger a repérées dans l'ambiguïté de la psyché, depuis une dialectique inconsciente/consciente en profonde transformation ? Non plus seulement binaire, mais fluide, multiple, mouvante, incertaine, ouverte à la diversité, à la complexité, à l'incertitude, à l'imprévisibilité. Osons la question. L'ambiguïté mise en rapport avec le cadre et en tenant compte de la dynamique à divers niveaux du « vincular » (lien), continus/discontinus, intra-inter-trans-subjectifs, etc. serait-elle le laboratoire des transformations du sujet, des relations, en cours de la modernité capitaliste avec des inventions dialectiques de nouvelles formes de relations et de conflit en devenir ?

Ou pour le dire encore autrement. On peut se demander si la critique de l'indifférenciation comme étant le manque d'une identité différenciée, et donc une non-relation autonome pour J. Bleger, n'est pas encore empreinte chez lui de traces de théories de l'identité (de l'UN) qu'il interroge par ailleurs depuis le déterminisme/indéterminisme, la fluidité/maléabilité de l'ambiguïté. Comment alors la matrice de l'ambiguïté, ancree dans le psychisme archaïque, en arrive-t-elle à transformer les catégories héritées de la tradition philosophique de la liberté, de « l'identité », de « l'intention », du « choix », de la « conscience », de la « raison », etc. ? Notons que, dans la description de Bleger, l'ambiguïté « agglutine » une *structure*, un *trait de personnalité*, un *vécu* inconscient sans doute, sans contradiction, sans conflit. Etrange magma. On imagine un somnambule mobile dans un état pré-langagier, avec une pensée et une conscience « brumeuse » (Bleger, 1981, 256)⁶². J. Bleger considère un autre concept – le cadre – sorte de châssis de la symbiose et de l'ambiguïté qui permet l'existence de dépositaires de l'ambiguïté qui peut se dynamiser. Le rapport entre l'ambiguïté et le cadre est donc fondamental.

A partir de là, pour évaluer la question du déterminisme/indéterminisme, il s'agit de s'engager dans une lecture des situations matérielles, tragiques, dialectiques de l'ambiguïté, en situant les états paradoxaux d'une *non-relation symbiotique*, s'articulant avec une sociabilité par interaction et se déroulant à divers niveaux à l'intérieur d'un cadre de dépositaires, avec l'hypothèse que des ruptures du cadre sont une des formes de la violence extrême du monde contemporain et que les luttes intimes et sociales pour la sauvegarde des cadres ont toute leur importance.

Sortir des paradoxes de l'absurde, de l'incertitude, induits par la situation historique du XXe siècle et du déterminisme, du catastrophisme qui, aujourd'hui, sont des formes mélancoliques de

⁶⁰ La périodisation de cette longue tranche d'histoire fait débat entre les historiens (voir notamment, les travaux de Braudel, Wallerstein, le déplacement des frontières entre moyen-âge et renaissance par P. Boucheron qui établit une périodisation du XIIIe au XVIe siècle).

⁶¹ Au moment où des partis politiques attaquent le droit international et les instances internationales (ex. ONU, CEDH), précisons que ce terme recouvre les droits fondamentaux traduits dans les droits nationaux et internationaux.

⁶² L'ambiguïté n'est pas une « structure », elle est plutôt une *matrice* archaïque, floue, informe, etc. qui reçoit, en les mélangeant, des éléments multiples, très divers, ce que montre J. Bleger avec le « noyau agglutiné ». Autre précision importante. Pour J. Bleger, le cadre n'est pas une « structure », mais une *condition de possibilité* de sortie de l'ambiguïté informe et de la construction de relations.

l'idéologie dominante induisant l'impuissance, la soumission passive. Travailler la désespérance, éviter les passages à l'acte, c'est interroger des formes de sociabilité diverses à l'oeuvre dans une démarche tragique, nécessaire à la fois à la connaissance, la création, aux liens solidaires. Les auteurs du XXe siècle nous l'apprennent. Toute logique complexe, situation incertaine, pratique dialectique non duale, fermée, exige (au moins) un *troisième terme* permettant une dialectique ouverte, en mouvement entre le cadre et l'ambiguïté. Dans la non-relation symbiotique de l'ambiguïté, - qui induit un climat intellectuel visqueux dans l'action - située dans un système de violence extrême, dans les attaques de la pensée, les situations de surexploitation (Ogilvie, hommes jetables), de survie extrême (pensons, par exemple, aux réfugiés, aux populations civiles des conflits), la torture contemporaine, et aussi le chômage, le troisième terme vu depuis une anthropologie politique tragique est un *tiers humain* dans une relation humaine étrange (*unheimlich*) *ambiguë*, en recherche extrême de cadres dépositaires. Quand elle ne peut se vivre matériellement (distance, mort de l'autre), elle est *imaginée* dans l'inconscient, mise en mouvement dans des moments de survie extrême, pour se détacher de l'ambiguïté du bourreau, du tortionnaire, et se transformer chez le sujet en récupérant la relation par la pensée, l'imagination. On a vu que le travail clinique permet de le mettre en relief à partir de J. Bleger. Il y a dans l'ambiguïté « l'adaptation à n'importe quoi » dans les situations de survie extrême et l'invention relationnelle d'un « objet à sauver » (Amati Sas, 1989).

Dans le domaine de la logique, *le tiers* conduit à prendre en compte, des logiques plus complexes avec l'émergence relationnelle de diversité, d'altérité, de fluidité dans les conditions d'ambiguïté. Le tiers humain, apprenons-nous déjà avec Kafka, les écrivains des camps d'extermination (rappelons-nous la fameuse *zone grise* de Primo Levi), des philosophes comme Arendt, Weil, Levinas, Derrida et avec Bleger en réinterprétant l'indifférenciation, non comme une perte d'identification irrémédiable, mais comme une radicale transformation du sujet, du regard, par une prise en compte de l'ambiguïté impliquant l'articulation dans les contradictions entre le cadre et l'ambiguïté, pour que puissent émerger de nouvelles formes *d'être en relation dans des situations ambiguës d'indifférenciation extrême ou banalisées*. Elle exige aussi une articulation complexe, conflictuelle entre divers niveaux de la relation comme on l'a vu avec J. Puget.

On se trouve dans des expériences, des tentatives, pour dialectiser l'ambiguïté, la vivre à distance à la fois, dans une « sociabilité syncrétique » qui récupère la relation à un niveau très archaïque et, à un deuxième et troisième niveau en créant une « sociabilité par interactions » grâce au jeu des positions, au cadre et à des outils cliniques qui s'inventent dans des situations de violence extrême. Le *cadre*, et son *articulation dialectique à l'ambiguïté et à la symbiose* dans le cadre de la modernité capitaliste et la violence extrême est une condition fondamentale qui assure la possibilité du devenir. *Il permet la mise en place de conditions psychiques de différenciation, de relation, de conflit*.

Qu'est-ce que le cadre (*encuadre* en espagnol) pour J. Bleger ? Il s'en explique dans le chapitre VI de son livre (1981). Le cadre est une « institution », un « monde fantôme ». Il est « muet », il est « implicite ». « il sert de soutien, de châssis », il n'est pas vu, perçu sauf lorsqu'il se modifie ou se rompt. Le cadre est le dépositaire des liens symbiotique primitifs (290). Brièvement, dans le rapport entre cadre et ambiguïté, symbiose, se joue, pour J. Bleger la relation entre constantes et processus. Le psychisme comprend un processus (symbiose et ambiguïté) et un « non-processus », le cadre, correspondant aux constances des phénomènes. Le cadre assure le maintien la stabilité face aux ruptures, déviations, *acting out*. Pour J. Bleger, les questions de la rupture, de l'attaque du cadre n'est pas son intérêt principal, car il pose l'exigence de son maintien pour la pratique clinique.

J. Bleger invente un lieu de pratique clinique entre le cadre et l'ambiguïté. *L'ambiguïté* a besoin de cadre pour sortir de son état de magma, de relation symbiotique, devenir une relation dialectisable. La dynamique entre ambiguïté et cadre est la condition de l'émergence de positions, des doutes, des contradictions, du conflit. Bleger nous fournit ainsi la possibilité de distinguer entre le *mouvement* et le *chaos*⁶³. Il mérite donc mieux que d'être figé dans le lit de Procuste du

⁶³ On trouve une telle distinction... dans la critique de la démocratie par Platon.

déterminisme ou de la mélancolie de l'ordre monadique figé. La survivance du cadre (les attaques qu'il subit, sa défense ambiguë dans les luttes)⁶⁴, la présence de l'autre, articulée à l'ambiguïté à divers niveaux articulés de manière complexe comme Berenstein et Puget (1997) le souligne, est la *condition de possibilité* qui le permet. L'émergence du conflit psychique, social devient alors possible. La matrice de l'ambiguïté est l'image étrange et visqueuse de la vie dans la modernité capitaliste, le cadre est un référent stable qui demande à être protégé, construit pour que des dépositaires de l'ambiguïté puissent jouer leur rôle de protection. Pouvoir vivre le processus relationnel entre l'ambiguïté et le cadre pour qu'émergent les nouvelles données du conflit : voilà le défi de l'audace de la pensée, de l'agir auquel J. Bleger nous invite, quand il travaille sur les sujets, les groupes, les institutions. Il mérite d'être encore complexifié. Dans son livre, il n'explicite pas les conditions métas de possibilité du rapport entre ambiguïté et cadre, ce qui nous conduit à nous interroger sur les conditions politiques du rapport dialectique. Ou si l'on veut, l'articulation entre le travail analytique et le travail politique. La question ne peut être résolue par la psychanalyse de manière interne, elle exige des déplacements.

Evoquons encore brièvement, le rapport entre *stabilité et ruptures du cadre* qui est un enjeu à la fois épistémologique, clinique, et politique. Dans l'épistémologie, la question renvoie à l'unité/hétérogénéité de la science et du/des modèles métapsychologique(s) évoqués plus haut. Dans les rapports entre la clinique et, le contexte historico-politique, la dialectique stabilité/rupture qui se joue autour du besoin de sécurité et aussi de création est incontournable. Les contradictions, la dialectique entre l'exigence d'un cadre stable pour travailler l'ambiguïté symbiotique en clinique est une condition que pose J. Bleger, pour que le processus analytique puisse se dérouler, alors que la réalité historico-sociale est faite de contradictions, de conflits, de ruptures, de violence extrême. Pour le dire plus simplement, que fait, par exemple, le psychanalyste quand les militaires arrivent à la porte de la consultation (Puget et al. 1989), ou que les différences de classe, le chaos économique, la précarisation extrême ne permettent plus de payer les séances.

De plus, les déplacements et les attaques des cadres économique-technico-socio-politiques-culturels et des dépositaires pas fiables ou alors manquants qui font partie des changements actuels posent de redoutables questions. La disparition des cadres dépositaires replongerait la société dans une ambiguïté généralisée, le chaos. Nous voyons avec J. Bleger, que nous avons besoin de cadres, de « dépositaires » pour y déposer la partie ambiguë de nous-même, des institutions, de la société et remplir nos besoins de sécurité. La transformation (exemple en politique : tensions entre les réseaux des villes-mégalopoles ; du système d'Etat-nations expulsant peuples, minorités, réfugiés ; des empires), la perte (exemple, les *failed States*, Ex-Yougoslavie, Libéria, Colombie dans un passé récent), l'altération des cadres fiables (exemple, les attaques des libertés politiques, de l'Etat de droit, des droits économiques, sociaux, culturels⁶⁵) sont de redoutables défis. Dans la violence extrême, les mouvements sociaux se trouvent devant le défi novateur, de devoir construire des outils d'analyse, des niveaux de relations complexes et des dépositaires alternatifs pour ne pas rester prisonniers de l'ambiguïté, créer de la sécurité dans l'incertitude, la complexité et identifier les nouvelles données des conflits.

Sans compter que les membres des mouvements sociaux sont mis au défi de devoir sortir de situations paradoxales et ambiguës à moins de se soumettre à la violence extrême. D'un côté dénoncer la « violence d'Etat » qu'ils voient à l'œuvre dans les politiques actuelles, l'appropriation/destruction de l'Etat-cadre par le grand capital, les mafias, etc. et de l'autre défendre le cadre représenté par l'Etat, le droit, les principes fondamentaux, les dispositifs, les outils, etc. (Tafelmacher, 2016, Revue en ligne) en les déplaçant, en les réinventant.

Vue depuis la philosophie politique, le rapport entre l'ambiguïté symbiotique et le cadre chez J. Bleger évoque la question de Castoriadis (*qu'est-ce qui fait qu'une société tient ensemble, ne se*

⁶⁴ Les attaques d'Etat affaiblis dans des pays fragiles, allant pour certains jusqu'à devenir des *failed States* (plus de structure d'Etat), est une cause directe de l'augmentation abyssale de la pauvreté et des mouvements de réfugiés.

⁶⁵ On peut donner l'exemple du pillage des musées dans les zones de conflit, de la destruction des boudas d'Afghanistan, des temples de Palmyre et aussi... les atteintes aux politiques de formation et de recherche et aussi la marchandisation des politiques culturelles. Liste ouverte.

disloque pas dans le chaos d'une ambiguïté généralisée ?), et celle de la limite politique de la violence extrême évoquée par Balibar (*la possibilité même de la politique et de la philosophie*). Remarque importante : quand J. Bleger découvre l'ambiguïté, on se trouve avec lui, dans une anthropologie politique, une *philosophie politique du possible et de l'impossible* dont parle Balibar. On pense en terme de *conditions de possibilité* de l'action humaine de liberté et des transformations qui attaquent la pensée, la dialectique inconscient/conscience (Bleger), la philosophie, la politique (Balibar). La limite évoquée par E. Balibar ne se mesure ni aux normes de l'histoire de la philosophie (vérité, justice, beauté, etc.), ni au bien et au mal, ni à l'intensité de la violence extrême⁶⁶, ni en réduisant le cadre à une structure abstraite protectrice (ex. Etat, lois, droits, outils, etc.), mais à la dialectique incertaine entre ambiguïté et cadre du *possible/impossible* de l'action humaine (Caloz-Tschopp, 2015/2) qui, dans la complexité, l'incertitude, la fragilité, est assurée *par une politique de la civilité, de « l'anti-violence »*, fragile, en constante construction et enrichie par les apports de la psychanalyse. Une telle politique, concerne l'ensemble des activités des humains quelles que soient leurs domaines (travail, recherche, création artistique, politiques publiques, etc.). En d'autres termes, chaque humain ambigu a la possibilité de devenir un « sujet-citoyen » concerné par la politique d'anti-violence.

Finalement, la construction d'une pratique, d'une culture démocratique implique d'apprendre à vivre, d'une part en admettant, en tolérant, en élaborant l'ambiguïté (Bleger), l'incertitude (Puget, Balibar) et d'autre part, en identifiant la dialectique entre stabilité et rupture des cadres, des dépositaires en sachant qu'il n'y a pas de garant métasocial, ce qui est un des aspects de la fragilité tragique de l'invention démocratique ouverte, incertaine, comme l'ont montré Castoriadis, Lefort, ce que rappelle Chollet (Actes 2016).

Conclusion : la ruse d'Ulysse

« Je lutte donc je suis »⁶⁷.

« Je suis ambigu, qu'est-ce que je deviens ? »⁶⁸.

L'ambiguïté est une forme de la psyché découverte, décrite par J. Bleger après un XXe siècle d'extermination précédé par une longue genèse de violence (*Conquista*, colonialisme, impérialisme). Le fait qu'elle soit en expansion par rapport à d'autres traits du psychisme, comme le remarque J. Bleger nous informe sur la *qualité et la fonction* de l'ambiguïté du psychisme et de la société dans la modernité capitaliste. La lecture de J. Bleger, articulée aux situations de violence extrême, montre les limites⁶⁹ de nos outils théoriques et pratiques et l'exigence de continuer son travail.

Quand Ulysse face au cyclope qui l'interrogeait : - *qui es-tu ?*, répondait : *Je suis personne* -, il échappait ainsi au pouvoir de la force brutale, de la cruauté morbide (Benslama, 2015). *Etre personne, sans nom*, pour survivre, vivre ? Stratégie ultime d'Ulysse. Figure par excellence de l'ambiguïté. L'art humain serait la ruse ambiguë d'Ulysse, de se voir, non comme une *essence soumise, figée*, mais comme un « noyau agglutiné » de relations ambiguës, d'imaginer des *Ulysse en relation ambiguë face à la force*, en devenir, du plus intime, au plus cosmique...Et dans la suite du voyage, en recherche de nouveaux cadres, dépositaires à évaluer, avec le défi de pouvoir *exister* (de Beauvoir), *résister* (Amati Sas, 2016, Actes), *convertir* (Wagner, 2016, Actes), *traduire dans le langage* (Varsos, 2016, Actes) l'ambiguïté en civilité (Balibar, 2010) et *se déplacer* pour repenser le *possible/impossible* (Caloz-Tschopp, 2014) ?

Face à l'exterminisme (Ogilvie, 2012), à la destruction qui marque l'histoire et le présent, perdus dans les poussières d'étoiles de l'univers, le vertige nous saisit. La sociabilité ambiguë serait-

⁶⁶ Au sens de Balibar, la distinction courante entre guerre de *haute et de basse intensité* mérite une approche critique.

⁶⁷ Slogan dans les manifestations en Grèce, en Espagne. Titre d'un film de Yannis Youtountas (premier film, *Nous ne vivons plus comme des esclaves*), pédagogue, philosophe, écrivain, militant, www.jeluttedoncjesuis.net

⁶⁸ Slogan que j'ai imaginé sur un mur de Genève, après la mort de David Bowie. Je le cherche toujours.

⁶⁹ Par ailleurs, les arguments des mouvements d'extrême-droite en Europe et ailleurs frappent par leur *simplicité*, alors que la situation devient toujours plus *floue, complexe et incertaine* sur la planète (climat, air, inégalités abyssales, etc.), la *force brutale* impose et la *puissance ambiguë* se cherche.

elle l'ultime gage informe (protecteur ?) que l'esseulement⁷⁰ magmatique des masses, irrémédiable dans le désert de la mort ? La mise en cause des formes brutales, cruelles de *l'appropriation* (Guillaumin) des corps⁷¹, des biens⁷², des richesses⁷³ à tous les niveaux, l'exercice de la liberté depuis le XXe siècle (en incluant sa genèse de longue durée) est une pratique dystopique du mouvement (Caloz-Tschopp, 2011) où s'inventent des logiques, des pratiques dialectiques matérialistes, des anthropologies politiques et des éthiques politiques de l'imprévisibilité de l'agir qui font partie d'une fragile politique d'antiviolence.

La découverte de la chaîne de concepts corrélés entre eux, - ambiguïté, symbiose, cadre - par J. Bleger mises en rapport avec un contexte de violence extrême, est une voie praticable à explorer et à enrichir. Assurer les conditions de possibilité de la politique et de la philosophie, complexifier le conflit en s'appuyant sur la découverte de l'ambiguïté de J. Bleger par la pratique de la dialectique de l'ambiguïté et du cadre pour dégager les niveaux, les lieux relationnels et les articuler, les complexifier dans une politique d'anti-violence? Postulons que J. Bleger et d'autres après lui, ont entrouvert une porte du possible pour la connaissance, la liberté civique, l'insoumission, la création, à explorer, à pratiquer dans une époque passionnante.
Genève, état au 30 janvier 2016.

Bibliographie

J'indique ici les références citées et aussi les lectures qui ont accompagné ma réflexion. Je cite J. Bleger à partir de l'édition française et renvoie le lecteur au livre des Actes qui accompagne la présente revue en ligne en 2016. Pour ce qui est des travaux de J. Bleger, il faudrait citer ses travaux à partir de leur parution en espagnol.

Amati Sas Silvia, « L'interprétation dans le trans-sujetif. Réflexions sur l'ambiguïté et les espaces psychiques », *Psychothérapies*, 24, 2004, p. 207-213. Cairn.

° Honte, ambiguïté et espaces de la subjectivité, *Revue française de psychanalyse*, 5, vol. 67, 2003. Cairn.

° « Ambiguïté et espaces de la subjectivité », *Revue française de psychanalyse*, 5, 1223-1275, 2003. Cairn.

° « Situations sociales traumatiques et processus de la cure, *Revue française de psychanalyse*, 3, 66, 2002. Cairn.

° « Récupérer la honte », In Puget J. (dir.), *Violence d'état et psychanalyse*, Paris, Dunod, 1989.

° Souffrance, douleur et cadres sociaux », *Revue française de psychanalyse*, 3, 55, 1991. Cairn.

° « Mégamorts, unité de mesure ou métaphore », *Bull. suisse de psychanalyse*, 18, 11-19, 1984.

Anders G., « Si je suis désespéré que voulez-vous que j'y fasse ? », Paris, Alia, 2000.

° *L'obsolescence de l'homme*, vol. I 1956 et II 2011), Paris Ivrea et Fario.

Ansart-Dourlen Michèle, « Castoriadis. Autonomie et hétéronomie individuelles et collectives. Les fonction de la vie imaginaire », in *Les Cahiers de psychologie politique* (en ligne), 7, juillet 2005 ; URL : <http://lodel.irevues.inist.fr/cahierspsychologiepolitique/index.php?id=1111>

Arendt Hannah, *Les origines du totalitarisme*, 3 vol. Paris, Points-essais, 1972.

° *Qu'est-ce la politique ?* Paris, Points-essais, 1995.

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

° *Essai sur la révolution*, Paris, Tel-Gallimard, 1963.

° *Eichmann à Jérusalem. Rapport sur la banalité du mal*, Paris, Gallimard, 1963b.

° *La vie de l'esprit. 1 la pensée*, Paris, PUF, 1981.

Arendt Hannah, Jaspers Karl, *Correspondance, 1926-1969*, Paris, Payot, 1985.

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

° « Qu'est-ce qu'une frontière ? », *La crainte des masses*, Paris, Galilée, 1997, 371-381.

° avec Pierre Macherey, « Dialectique », *Encyclopédie Universalis*, Paris, 2009.

+ « Conscience », *Vocabulaire européen des philosophies*, Paris, Seuil-Le Robert, 2004, 260-273.

de Beauvoir Simone, *Pour une morale de l'ambiguïté*, Paris, Gallimard, Folio-Essais, 2003 (1947).

Bauman Zygmunt, *La vie liquide*, éd. Rouergue/Chambon, 2006.

° *L'amour liquide (Liquide Love). De la fragilité des liens entre les hommes*, éd. Rouergue, 2004.

Benslama Fethi, *L'idéal et la cruauté*, Paris, Lignes, 2015.

Berenstein I. & Puget J, *Lo vincular. Teoria y clinica psicoanalitica*, Buenos Aires, Paidós, 1997.

⁷⁰ Rappelons brièvement qu'Arendt (1972) distinguait la solitude (état existentiel de la naissance à la mort) de l'esseulement liée aux masses dans la société totalitaire.

⁷¹ Rapt des femmes (Nigeria, Syrie, etc.), « chasse aux femmes », viols banalisés, trafic d'êtres humains, etc.

⁷² Exemple de la confiscation des biens des migrants en Suisse et en Allemagne, fait en train de s'étendre à toute l'Europe. http://www.lemonde.fr/europe/article/2016/01/26/danemark-suisse-allemande-la-confiscation-des-biens-des-migrants-s-etend-en-europe_4854094_3214.html; [Le Danemark raidit sa position sur l'immigration](#)

⁷³ Débat sur les biens inaliénables (eau, glaciers, matières premières, produits agricoles, etc.), sur les spéculations sur les denrées alimentaires, etc.

- Bernardi Ricardo, « Quelle est la métapsychologie dont nous avons besoin ? L'actualité de José Bleger », Actes du colloque J. Bleger, 2016 (livre). Version en espagnol, dans la revue en ligne (Re)penser l'exil no. 6, mai 2016. Voir site : exil-ciph.com
- Bleger José, *Symbiose et ambiguïté*, Paris, PUF, 1981.
- ° « Le groupe comme institution et le groupe dans les institutions », in Caloz-Tschopp M.C. (dir.), *Ambiguïté, violence et civilité. (Re)lire aujourd'hui José Bleger (1923-1972) à Genève*, Paris, L'Harmattan, 2014, 39-59.
- ° « Teoría y practica en psicoanalisis. La praxis psicoanalitica », *Rev. De psicoanalisis* LX 4, 2003, 1091-1104.
- ° *Psicohigiene y psicologia institucional*, Buenos Aires, Paidós, 1994.
- ° Teoría y practica en psicoanalisis. La praxis psicoanalitica, *Revista Uruguaya de Psicoanalisis*, XI, 283-303 y *Revista de Psicoanalisis*, LX, 4, 1191-1104, 2003.
- ° *Psicoanalisis y Dialectica Materialista*, Buenos Aires, Paidós, 1958.
- Bleger Leo, Churcher John, Jose Bleger, the setting, and psychoanalysis today. *Paper to be presented at the Scientific Meeting of the British Psychoanalytical Society on 15th October 2014*.
- De la Boétie Etienne, *Discours de la servitude volontaire*, Paris, Payot, 2002.
- Bourdieu Pierre, *Raison pratique*, Paris, Point-poche, 1996.
- Brugvin Thierry, « Bonne gouvernance : l'institutionnalisation mondiale de la précarité au travail », *Interrogations*, revue pluridisciplinaire des sciences humaines et sociales, no. 4, Université de Franche-Comté, Besançon (France), juin 2007.
- Buch Esteban, « Sirènes du 13 Novembre », *Critique*, 829-830, 485-502, 2016.
- Caloz-Tschopp Marie-Claire :
- ° L'évidence de l'asile. Essai pour une philosophie dystopique du mouvement, Paris, l'Harmattan, 2016.
- ° « Révolutionner la révolution et la philosophie avec Etienne Balibar », in Etienne Balibar, André Tosel, Marie-Claire Caloz-Tschopp, Ahmet Insel, *Violence, civilité, révolution autour d'Etienne Balibar*, Paris, La Dispute, 2015.
- ° « Violence « extrême » et civilité « d'anti-violence ». Une dialectique du pari tragique de la convertibilité », in Rue Descartes, no. 85-86, 2015/2. Cairn ; en italien : http://www.juragentium.org/Centro_Jura_Gentium/la_Rivista_files/JG_2015_Balibar_special_issue.pdf,
- ° « Philosophie et politique : la Turquie, l'Europe en devenir », *Rue Descartes*, no. 85-86, 2015/2. Cairn.
- ° « Sur le champ de bataille de la migration : impasse de la guerre, conflit dans le passage du droit vers l'au-delà du droit » in Cordazzo Philippe, Fichet Brigitte, *Transition, passage en sciences sociales*, Strasbourg, néoθήque, Université de Strasbourg, p. 276-281, 2013.
- ° *Mondialisation, développement, résistance. Du rêve utopique à la praxis d'utopie dystopique*. Ce texte est publié en anglais sous le titre, « Globalization, development, resistance of utopian dreams to the praxis of dystopian utopia », in Bagchi Barnita, *The Politics of the Impossible*, ed. SAGE (Delhi, London, Thousand Oaks, chap. XII, 2011.
- ° « Scientif Diasporas, Migration and Development. A Perspective from Philosophy and Political Theory », Tejada Gabriela, Bolay Jean-Claude, (eds), *Scientific Diasporas as Development Partners*, Peter Lang, Berne, 2010, p. 3-21. Traduit du français : « *Diasporas scientifiques, migration, développement à la lumière de la philosophie et de la théorie politique* » (original en français, traduit en anglais), Pour la version française, voir site : <http://cooperation.epfl.ch/ScientificDiasporasNetwork>
- ° *Pour défendre la Convention internationale sur la protection des droits de tous les travailleurs migrants et des membres de leur famille : refonder la politique et les droits*, Conseil mondial des droits de l'homme, ONU/BIT, Site HCDH, ONU Genève (2008). <http://www2.ohchr.org/english/bodies/cmw/roundtable.htm>
- ° « Philosophie et Migrations », Caloz-Tschopp Marie-Claire, Dasen Pierre, *Mondialisation, migration et droits de l'homme : un nouveau paradigme pour la recherche et la citoyenneté*, Bruxelles, Bruyant, vol. I, p. 75-171, 2007.
- ° « Du déclin et de l'essor de l'esprit critique vers une nouvelle radicalité dans les sciences. », *Revue européennes des sciences sociales*, no. 2, vol. XLIV, 2006. Cairn.
- ° *Les étrangers aux frontières de l'Europe et le spectre des camps*, Paris, éd. La Dispute, 256 pages, 2004.
- ° *Parole, pensée, violence dans l'Etat, une démarche de recherche* (vol. I, 350 p.) ; *Contraintes, dilemmes, positions des travailleurs du service public, entretiens* (vol. II, 450 p.) ; *Le devoir de fidélité à l'Etat entre servitude, liberté et (in)égalité* (vol. III, 350 p.), Paris, Editions l'Harmattan, 2004.
- ° « Les sans-Etat. Ni minoritaires, ni prolétaires, en dehors de toutes les lois, (H. Arendt) », *Tumultes* no. 21-22, 2003/2. Cairn
- ° *Les sans-Etat dans la philosophie de Hannah Arendt. Les humains superflus, le droit d'avoir des droits et la citoyenneté*. Lausanne, éd. Payot. 480 pages, 2000.
- ° « La compréhension dans l'oeuvre de Hannah Arendt: une activité de résistance et de création politique par la pensée », *Revue de philosophie et de théologie*, Lausanne.131: 257-281, 1999.
- Caloz-Tschopp Marie-Claire et Veloso-Bermedo Teresa, (dir.), *Penser les métamorphoses de la politique, de la violence, de la guerre, avec Colette Guillaumin, Nicole-Claude Mathieu, Paola Tabet, féministes matérialistes*, Paris, L'Harmattan 2013.
- Caloz-Tschopp Marie-Claire, de Coulon Graziella, Tafelmacher Christophe, *Une philosophie générale d'ouverture à un seul monde (One World). Démocratiser la démocratie. Commun, Migration, Egalité*, Genève, éd. Programme « Exil, création philosophique et politique », 45 pages et annexes, décembre 2011. Existe en français, allemand, italien. Existe sur le site exil-ciph.com et en brochures.
- Castoriadis Cornélius, *L'institution imaginaire de la société*, Paris, Seuil, 1975.
- ° *Domaines de l'homme*, « La découverte de l'imagination », Paris, Seuil, 1986, p. 327-364.
- ° *Le monde morcelé*, Paris, Seuil, 1990.
- ° *La montée de l'insignifiance*, Paris, Seuil, 1996.

° *Figures du pensable*, Paris, Seuil, 1999.

Castoriadis Cornélius interrogé par Daniel Mermet, La montée de l'insignifiance, entretien, 1996. http://la-bibliotheque-resistante.org/pages/22b_philosophie_liste.html lien n°2.

CETRI, *Etat des résistances dans le Sud. Lutttes syndicales*, Paris, Syllepse, 2014.

Delmas-Marty et al., *Le crime contre l'humanité*, Paris, PUF, 2009.

Derrida J., Habermas J., *Le « concept » du 11 septembre. Dialogues à New York (octobre, décembre 2001)*, Paris, Galilée, 2003.

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

Dagfal Alejandro, Bleger en los años '50: psiquiatría, psicoanálisis y materialismo dialéctico en la creación de una nueva psicología, *Texto de la conferencia pronunciada el 18 de noviembre de 2006, en el marco de la "Jornada de Homenaje a José Bleger", organizada por la Facultad de Psicología de la Universidad de Buenos Aries.*

Collectif, *La démocratie à venir. Autour de Jacques Derrida*, Paris, Galilée, 2004.

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

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

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

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

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

Guillaumin Colette, *L'idéologie raciste*, Paris, Folio essais, 2002 (1972).

° *Sexe, Race et Pratique du pouvoir. L'idée de nature*, Paris, Côté-femmes, 1992.

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

Hassner Pierre, *La revanche des passions. Métamorphoses de la violence et crises du politique*, Paris, Fayard, 2015.

Héritier Françoise, *De la violence I et II*, Paris, éd. Odile Jacob, 1996, 1999.

Hobsbaum Eric, *L'Age des extrêmes, histoire du court XXe siècle*, Paris, éd. Le Monde diplomatique, 2005.

Ivekovic Rada, « Guerre et violence sexuelle », *Lignes*, 25, 1995, 48-57.

Locke John, *Identité et différence. L'invention de la conscience* présenté, traduit, commenté par Etienne Balibar, bilingue anglais-français, Paris, Points, 1998.

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

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

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

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

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

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

Panhard Camilla, *No Women's land*, Paris, les Arènes, 2016.

Parlement européen, *Rapport sur les meurtres de femmes (féminicides) en Amérique centrale et au Mexique (Ciudad Juarez) et le rôle de l'Union européenne dans la lutte contre ce phénomène*, 20 septembre 2007.

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

Puget Janine, *Subjetividad discontinua y psicoanalisis*, Buenos Aires, Lugar Editorial, 2015.

° « Subjetividad y sexuacion », *Psicoanalisis*, Vol. XIX, 3, 477-498, 1997.

° « Que difícil es pensar. Incertidumbre y perplejidad ». *Revista de la Asociacion de psicoanálisis de Buenos Aires*, Dolor Social, may 2002, 129-146.

«Formacion psicoanalítica de grupo- Une espacio psíquico o tres espacios? Son Superpuestos?», *Revista de Psicoterapia de Grupo*, XII, 1 ey 2, 19-38.

Puget Janine (dir.), *Psychanalyse et violence d'Etat*, Paris, Dunod, 1989. Une version internet en français se trouve dans le site : exil-ciph.com

Pujol Olivier, *La fabrique des monstres*, Marseille, Les Arènes, 2016.

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

Roméas Nicolas, « Tenir au cœur du paradoxe ? », *Cassandra-Horschamp*, Pour une Europe de la culture (2), no. 104, 2016.

Sartre J.P., *Critique de la raison dialectique*, Paris, Gallimard, 1968.

Sassen Saskia, *Expulsions. Brutalité et complexité dans l'économie globale*, Paris, Gallimard, 2016.

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

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

Tosel André, « Centralité et non centralité du travail ou la passion des hommes superflus », *La Crise du Saliariat, Actuel Marx*, Paris, PUF, 1995.

Tabet Simon, « Zygmunt Bauman et la société liquide », *Sciences humaines*, no 254, décembre 2013, 50-55 (lire en ligne [archive])

Tassdit Yasmine, Jammes Yves, de Montolibert Christian, Sayad. *La découverte de la sociologie en temps de guerre*, Paris,

Cecile Defaut, 2013.

Tosel André, « Dialectique », Labica G., Bensussan G., *Dictionnaire critique du marxisme*, PUF, 1985, 312-320.

Vegetti Hugo, « *Psicoanálisis y revolución: vieja y nueva izquierda en las fracturas del psicoanálisis en los setenta* », in *Política y violencia. Lucha Armada en la Argentina*, Buenos Aires, Ejercitar la memoria editores, Anuario 2011.

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

Wallerstein Immanuel, « La violence de l'économie monde capitaliste », *Lignes*, 25, 1995, 48-57.

Weil Simone, *L'Illiade ou le poème de la force*, Paris, éd. de l'Eclat, (1940), 2014.

° Œuvres, Paris, Quarto-Gallimard, 1999.