

Depuis la violence de l'exil, penser le *desexil*.

Une position, une démarche philosophique pour desexiler l'exil¹

Marie-Claire Caloz-Tschopp, Collège international de Philosophie (CIPh)

Dédicace

Je dédie cet article à Pinar Seleck, féministe, sociologue, exilée de Turquie.

Résumé : Dans la recherche en philosophie politique (voir exil-ciph.com), je propose de penser le rapport social de pouvoir exil/desexil pour pouvoir dégager, penser le desexil. Arracher l'exil aux idéologies, discours dominants sur l'exil, à la violence, pour la convertir, décrire la résistance, la relation, la puissance dialectique à l'oeuvre quand le mouvement exil-desexil défini par la violence s'inscrit dans une raison ouverte en profonde transformation, une citoyenneté de l'anti-violence (Balibar) aux frontières de la démocratie. Dans une perspective interdisciplinaire comparative, on compare des mots, concepts, chaînes de concepts, langages, discours et aussi des imaginaires, savoirs, positions, démarches (difficultés, acquis) dans des pratiques du savoir et de l'action.

Mots-clés : exil, desexil, violence extrême, histoire, globalisation, philosophie, relation, mouvement, convertibilité, Arendt, Proust, Castoriadis, Rancière.

Introduction

Ce texte est une recherche en cours dans le cadre d'un programme du Collège International de Philosophie (CIPh), Genève-Paris. A partir d'un programme de recherche en philosophie politique (voir exil-ciph.com), à cette étape, depuis la violence de l'exil, je me propose de penser le desexil, le rapport social de pouvoir *exil/desexil dans un contexte de violence* pour arracher le desexil à l'exil aujourd'hui, interroger le rapport de violence dans l'exil². Le desexil est le mouvement relationnel de luttes incertaines pour la spontanéité humaine, la liberté, l'autonomie, l'émancipation, la justice.

Après avoir lu les travaux critiques du sociologue A. Sayad sur les politiques migratoires de « retour » des travailleurs migrants, je tiens à préciser d'emblée qu'il ne s'agit pas de restreindre le desexil au retour d'exil³. Que peut apporter une démarche philosophique à l'analyse comparative d'écritures en exil ? On peut postuler qu'une démarche philosophique à la recherche d'un nouveau paradigme du lien *exil-desexil* dans une situation de violence et parfois de violence « extrême » (Balibar 2010) peut enrichir des démarches comparatives interdisciplinaires.

L'enjeu est de pouvoir desexiler l'exil, en imaginant que l'exil est le cadre de nouveaux paradigmes émergents des savoirs, des pouvoirs, des actions à cette étape de la globalisation. Arracher l'exil aux idéologies, aux discours dominants sur l'exil (répression d'un pouvoir destructeur tout-puissant, approche victimaire, « humanitaire », fatalité du destin, nostalgie ou illusion du retour à l'origine), aux philosophies essentialistes, naturalistes, pour décrire la résistance souvent invisible, la relation, la puissance dialectique à l'oeuvre dans le mouvement *exil-desexil* et l'indétermination de situations toujours ouvertes dans un moment historique de profondes transformations. Cela sans dénier la violence mais plutôt en la convertissant (Wagner 2014) en création artistique, de connaissance, d'émancipation politique, culturelle. Dans une perspective interdisciplinaire, il est possible de comparer des mots, des concepts, des chaînes de concepts, des langages, des discours et aussi des

imaginaires, des positions, des démarches avec les difficultés et acquis dans des pratiques du savoir et de l'action.

La démarche philosophique a une double tâche : participer à une critique de visions dominantes sur l'exil, des refus d'observer et d'intégrer les profondes transformations de la migration, des savoirs, des techniques, des outils, etc., le refus de la matérialité et de la violence d'un rapport de domination, des philosophies qui les accompagne et dégager la puissance de création des luttes de desexil. La violence de l'exil induisant l'apathie, la soumission, ne peut devenir visible, que si l'exil est soumis à un travail critique, une démarche dialectique du mouvement exil/desexil situé dans l'histoire et la violence.

Repenser l'exil en déplaçant le regard sur les nouvelles transformations du temps, de l'espace, se déplacer, est une voie praticable pour intégrer la relation, le mouvement dans la tête (pensée, pratique philosophique), les mots (discours), les pieds (migration), les techniques, les outils, les dispositifs. Le double enjeu est de retrouver une ontologie social-historique⁴ de la relation, une philosophie du mouvement sensible à la nouveauté des savoirs, des techniques, des outils, à la complexité, à la généralité du droit à la vie, à la politique, aux droits, à une nouvelle citoyenneté. Voyons en quoi la démarche comparative peut en ressortir enrichie.

1. EXIL, EXILE. UN MOT, UN MYTHE, UN OUTIL DE POUVOIR, UN QUI

Commençons par le parcours d'un mot, d'un mythe, d'un mode de pouvoir, d'un *Qui*, pour repérer les enjeux de l'exil qui est premier dans le rapport social de pouvoir. L'exil est le bannissement, la soumission. Le desexil serait s'arracher à l'exil, mais à quelles conditions ?

1.1. L'exil, un mot au sens courant

L'exil est un mot surchargé d'histoire, de tradition, d'expériences, de vécus, de pensée, de création. Son origine lointaine et proche, son histoire, sa circulation linguistique, culturelle est une richesse infinie.

Au départ, notons que le rapport d'exil est un exercice de souveraineté avec obligation de soumission, bannissement. Dans le sens commun, on en parle comme d'une punition, une souffrance, un déchirement irrémédiable, un état sans retour⁵, une sorte de fatalité du destin.

Exil, selon le Petit Robert signifie : 1) Expulser quelqu'un hors de sa patrie, avec défense d'y rentrer ; situation de la personne ainsi expulsée ; donc bannissement, expatriation, expulsion, déportation, relégation, transportation ; 2) obligation de séjourner hors d'un lieu, éloignée d'une personne qu'on regrette. En d'autres termes : éloignement, séparation forcée.

Dès lors que l'exil est considéré comme un *rapport social de pouvoir*, il désigne un acte de quelqu'un imposé par la force à quelqu'un d'autre en situation de moindre pouvoir, expulsé d'un lieu et assigné à un autre lieu, mis dans une situation de bannissement. Le rapport de pouvoir est radicalement contraignant (expulsion, vie ou mort). L'exil permet d'éviter la mort physique sans assurer la vie civique et même parfois la vie tout court dans les lieux d'exil. Il est une contrainte dans un espace donné avec la consigne de ne pas agir (restriction au logement, au travail, limitation des droits politiques), dans le lieu où l'exilé a été expulsé. L'exil est un droit comme le dit Victor Hugo⁶, mais dans les lieux d'exil, il contient la négation des droits politiques et une limitation des droits sociaux. Il s'inscrit dans un rapport de pouvoir variable selon les lieux, les moments historiques, les circonstances, les rapports de force. A partir de là, des voies d'exploration philosophique peuvent se dégager.

1.2. Parcours d'un mythe

Dans les sciences sociales, l'approche de l'exil est d'ordre étymologique, langagier, sociologique, politique, mythique, etc.. Le mythe stimule l'imagination et le rêve. Il arrive qu'il cache la violence des rapports de pouvoir. Un outil dans le domaine de la philosophie est l'outil du *Vocabulaire européen des philosophes* (1994). On ne trouve pas le mot exil dans la liste du vocabulaire, mais on le

trouve dans l'analyse du mot *nostalgie* qui renvoie à d'autres mots dont l'exil⁷. Dans la culture grecque la nostalgie est liée au retour (*nostos*) et à la souffrance (*argos*). On y voit à l'oeuvre le souci de traduction entre des langues multiples⁸ pour saisir toute la charge sentimentale, philosophique, mythique qui traverse les divers mots autour du mot *nostalgie* dans diverses langues européennes (sauf l'anglais). Pas de mention à propos de l'exil, des conditions matérielles d'existence des exilés et du rapport social de pouvoir constituant l'exil, si ce n'est avec un mot euphémisé – empêché - mais attachement entre exil et retour à l'origine. Ce schème, une sorte de charpente conceptuelle, ne recouvre pas les réalités sociologiques de l'exil, dont les politiques migratoires (Sayad 1991). Par ailleurs, l'Europe, cadre du *Vocabulaire des philosophes* s'avère être un espace limité vu la globalisation de l'exil et son existence dans d'autres langues. Le retour (comme l'aller d'ailleurs) est le plus souvent imposé, non comme un libre-choix existentiel, mais comme un déplacement forcé impliquant, la fuite, la soumission à une décision du pouvoir et au dispositif du retour (expulsion, retour forcé)⁹.

Dans la Grèce ancienne, le mythe d'Ulysse nous renvoie à *nostos*. Comme le rappelle, Cassin (2004, 1124), le mot nostalgie, a été forgé par un médecin suisse, Harder en 1678. Il est devenu un terme de diagnostic de la médecine par la voie du latin scientifique en 1755. *Nostalgia* a été ainsi inventé pour traduire *Heimweh* (mal du pays), appliqué aux Suisses de l'étranger, dont les soldats mercenaires. Le mot français nostalgie à usage médical, dérive du latin suisse-allemand, forgé à partir du grec *nostos* (retour) et *algos* (souffrance, douleur). L'Odyssée d'Homère évoque le *nostos*. *Nostimos* est « celui qui peut revenir », le « revenable ». Ulysse, puis Télémaque qui part à sa recherche sont-ils des *nostimos* ?

On sait qu'entre l'offre d'immortalité, de jeunesse de la déesse Calipso, le retour pour retrouver sa maison et Pénélope, Ulysse, après sept ans d'errance dans l'immortalité, prend le chemin du retour en choisissant de vivre sa condition de mortel. Qui Pénélope a-t-elle reconnu ? Que signifie un tel retour ? Ulysse est-il vraiment *retourné* ? Où est-il retourné ? Dans le lit nuptial. Pour retrouver qui ? A-t-il par ailleurs perçu l'autre l'exil (de l'intérieur) vécu par Pénélope au-delà de l'échange des femmes par les tentatives d'appropriation des prétendants qu'Ulysse tue. Rien n'est dit à ce propos. A l'égal des autres combattants de retour de la guerre de Troie, il n'a pas vécu son retour comme le repos du guerrier. On sait qu'Ulysse ne voulait pas partir à la guerre. En suivant son parcours d'exil, on saisit qu'il ne peut pas revenir avec un statut de héros guerrier. Il revient plutôt comme un simple mortel ayant accepté la finitude de la mortalité dans la reprise d'une relation amoureuse avec Pénélope qui l'accueille. Exil, retour, relation entre un homme et une femme longtemps séparés. On n'en sait pas plus. Malgré les nombreux tissages du mythe, dont la pièce du *Théâtre du soleil* (Abkarian 2009).

Nostalgie contient, montre Cassin (2004 : 1124), le désir du retour, l'ennui loin des siens, l'empêchement, le conflit entre le désir d'immortalité et de mortalité. Ulysse doit dévider l'écheveau des conflits de sa condition de mortel. Nostalgie autant qu'exil sont des mots complexes surchargés de sens, de conflits émotionnels, de cheminements de la pensée faisant partie de la condition de mortalité d'Ulysse et de Pénélope. L'interprétation du mythe est infinie, multiple. L'étymologie n'en épuise pas la matérialité, la violence, la complexité.

Dans une autre tradition européenne plus récente, on comprend, que la charge du mot *Sehnsucht*, en allemand, aspiration (nostalgie, malaise, âme, dor, gefühl, heimat, Je, pathos, pulsion, romantique, saudade, wunsch), autant de mots que le *Vocabulaire européen* met en lien), a une forte charge philosophique. Pour Fichte, « das Sehnen » est l'aspiration du moi. Les romantiques, valorisent sa force créatrice de l'aspiration infinie. Pour Fichte, Goethe, c'est une sorte de principe vital à forte dimension religieuse et métaphysique. Pour Hegel dans la *Phénoménologie de l'esprit*, la « Sehnsucht » est liée à la souffrance de la conscience malheureuse. C'est une forme de nostalgie ne parvenant pas à passer à l'action, qui craint de se souiller à la finitude. On comprend que la phénoménologie se soit attachée à étudier l'expérience de l'exil, en inventant le mot – *exilience*

chargé de ce pan de la tradition. On cherche vainement des références au rapport social de pouvoir, à la violence, à un dispositif de domination.

En synthèse, la tradition montre la complexité, l'ambivalence de l'exil et les schèmes dominants sur l'exil (décision imposée et soumission supposée, nostalgie, retour, fatalité). Avec un discours dominant sur la soumission, la nostalgie, la fatalité du destin, le retour, ce qui est masqué est le rapport matériel définissant le rapport social de pouvoir de domination (enfermement, isolement, expulsion, refus du retour ou retour imposé) où est pris l'exilé et non son pouvoir d'action. Pouvoir de violence de la force, de séparation, de fixation, de clôture masquant la puissance de se mouvoir, d'agir en relation.

L'interprétation de l'exil pour une description fidèle à la condition d'exilé n'a pu être ainsi épuisé par un mythe qui souligne l'ambivalence, le poids de l'exil en faisant rêver et en obligeant à penser. Par quelles autres voies, enrichir la démarche philosophique sur l'exil, pour pouvoir prendre de la distance avec ce que le mythe soulève et ce qu'il cache, prendre en compte le rapport social de pouvoir de l'exil/desexil, pouvoir transformer l'exil en desexil?

1.3. Qui est exilé¹⁰ ?

Pour concrétiser le rapport social de pouvoir, passons de l'exil à l'exilé. Ce point de méthode est important, vu le poids du mythe, l'effacement grammatical des exilés dans les discours des médias, la paroi de verre de l'apartheid¹¹ dans la vie quotidienne, etc. ce qui, de fait, contribue à l'exil. Qui est exilé ? C'est un.e *Qui*. Ce n'est pas un mot neutre (on). C'est un *je*, un *tu*, qui ne vit pas dans une situation choisie. L'inventaire des situations d'exil s'impose. Il indique la progression de l'exil aujourd'hui¹².

Mais la phénoménologie de l'exil ne doit pas réduire l'exilé au persécuté soumis à la violence et parfois à la violence extrême, aux travailleurs de l'enfer de la mobilité, de la flexibilité, de l'employabilité, en clair de réduire l'humain à un facteur de pouvoir de répression ou de production¹³ alors que le rapport capital/travail change, que la politique se transforme - on le constate avec les mouvements sociaux - (Selek, 2014). A l'étape de la globalisation actuelle, on peut postuler que la condition d'exilé constitue la condition du genre humain sur la planète, souffrant de la situation, lui résistant, lui échappant par une lutte de desexil (la partie la moins visible, pas forcément la plus enfouie). Parler du mouvement d'exil/desexil permet d'explorer, de décrire la condition d'exilé globalisée aujourd'hui.

1.4. L'exil, un rapport social de pouvoir globalisé : « Loin de chez moi mais jusqu'où ? »

En bref, l'exil est vu par le pouvoir dominant et les théories qui s'y inscrivent (sur l'exil comme nostalgie, retour ; les discours des politiques migratoires, du droit d'asile par exemple du laboratoire Schengen ou de Frontex, leur logique du séjour provisoire, limité et l'expulsion) comme une détermination, une perte, un bannissement ou alors une fixation dans un statut de victime, de relégation forcée, d'apartheid. Quand l'exilé est forcé ou prend l'initiative de se mouvoir, il a la possibilité d'accéder à des endroits du monde hiérarchisés d'où des régions du monde sont exclues (outil des cercles¹⁴¹⁵ distinguant entre les pays riches et les autres, les pays en guerre et les autres, critères hiérarchiques exclusifs sur l'accès d'une « immigration choisie »). Il en découle un statut provisoire, de non-droit, de non protection, de non assistance pour des millions d'exilés qui peuvent quitter leur pays - droit inscrit dans la Convention des droits humains - mais sans accès à un autre pays. Situation de « réfugiés sur orbite » comme l'a décrit l'ONU. S'ils échappent à la mort par noyade dans la mer¹⁶, parviennent à fouler le sol des Etats, l'accès est confiné à des zones policières de contrôle (camps, abris, prisons) dans des conditions infrahumaines avec des problèmes de santé physique, psychiques. « Misère matérielle et sociale, dépressions, crises d'angoisses, bagarres, automutilations et suicides attendent les personnes qui espèrent ou espéraient trouver refuge en Suisse » (Appel 11 juin 2014, Vaud).

Si l'exilé accède au territoire d'un Etat souverain, le séjour, le mouvement sont définis par le système d'Etats en terme « d'admission provisoire » (nom d'un statut administratif en Suisse),

d'aller-retour simple, mécanique, imposé par la force. Il en découle le statut provisoire, l'absence de droits politiques et sociaux pour les travailleurs migrants, la légitimation des emprisonnements pour motifs administratifs, des expulsions (renvois forcés) et même le détournement d'un argument des politiques de développement : qu'ils restent chez eux. Dans ce cadre, l'idéal est l'arrêt, la fixation dans le pays d'origine ou la séparation, l'isolement dans des camps, des prisons aux frontières, éloignés de la population résidente dans un système d'apartheid qui les confine à la survie, les empêche d'avoir des relations. L'exilé vit une pression impitoyable sur son mouvement, sa capacité d'autonomie, d'action, de pensée. La pression s'exerce aussi sur ceux qui défendent les droits, la solidarité des liens : « Nous refusons d'être passifs » (Appel 11 juin 2014, Vaud). Ne pas être passifs, signifie notamment exercer un sens critique et parfois pratiquer la désobéissance civique quand un Etat de droit ne respecte pas ses propres lois et les droits fondamentaux¹⁷.

Qui donc peut dès lors imaginer que toute situation humaine, social-historique n'est pas fixée, qu'elle est *indéterminée, ouverte* malgré la violence, la souffrance. Qui donc peut imaginer, dire que les exilés ont des droits, un projet existentiel, politique visant un désir de changement, une place dans l'espace public, une pensée propre, sont actifs, se battent pour leur autonomie, veulent des relations ? Qui peut imaginer que tout être humain a la possibilité d'user de son pouvoir d'agir dans sa propre existence ? Une frontière, un mur s'établit entre ceux qui ont le droit de se mouvoir et ceux que le pouvoir cherche à immobiliser. En d'autres termes, la condition d'exil est un poids drastique sur le droit à se mouvoir, une vision mécanique du déplacement, de multiples dispositifs pour fixer les populations isolées, incarcérées, empêchées d'être en relation. La violence du pouvoir de domination impose la séparation, « l'apartheid » (Monnier 1988), avec les populations résidentes, l'isolement, la précarisation. Dans un tel contexte il est très difficile que le pouvoir de l'exilé devienne un pouvoir d'action (autonomie, autodétermination, libertés de bases, dont la liberté de pensée, s'exprimer, s'associer, etc.). C'est une âpre lutte pour convertir la violence en émancipation. Elle existe dans de multiples gestes rarement relatés par les médias.

Or, que se passe-t-il avec les exilés, les mouvements sociaux qui résistent à la violence de la domination, à la destruction, en vivant en exil dans plusieurs lieux à la fois (déterritorialisation)? Les individus sont-ils des fétus de paille dans l'océan du capitalisme « liquide » ? Les migrants qui fuient sur les bateaux ne sont-ils que des cadavres sans culte des morts ? Ceux qui grimpent sur des échelles de fortune à Melilla sont-ils des envahisseurs sauvages ? Ceux qui font une grève de la faim en Grèce (août 2013) pour contester l'extension de leur rétention dans des conditions inhumaines de douze à dix-huit mois pour avoir franchi une frontière sans papiers sont-ils des râleurs¹⁸? Les migrants sont-ils un danger pour les habitants, la démographie (initiatives UDC et ECOPOP en Suisse)¹⁹, l'écologie, amenant à mettre en cause le droit international au profit du seul droit interne par un rétrécissement de l'espace au « réduit national »²⁰ élargi à l'Europe des polices, à l'espace Schengen ? Les groupes qui luttent pour l'hospitalité, la solidarité, les droits sont-ils des illuminés ?

Tout en restant un dispositif de déplacement forcé de populations, de répression, d'expulsion d'opposants, l'exil est devenu une condition globalisée dans la mesure où des millions d'exilés, ne sont pas assurés de pouvoir jouir de la généralité des conditions de vie, de la politique et des droits à la base de la protection et de la vie en commun.

Loin de chez moi...mais jusqu'où ? se demande Pinar Selek (2012). L'exil, qu'il soit extérieur ou intérieur, dans ses modalités matérielles diverses est devenu une condition généralisée d'existence avec des degrés divers de privations, de souffrance, de danger allant de la négation de la vie, de la survie, aux traitements inhumains et dégradants (torture), de l'exploitation, de la surexploitation d'une force de travail sans protection, à la négation d'appartenance, de l'expulsion à la relégation, à l'emprisonnement, à la mort. Au XXe siècle, l'exil est devenu radical dès lors qu'il a impliqué la négation au droit à la vie (et même à la mort)²¹, à l'appartenance politique, l'extermination dans la boucherie de 1914-1918, les champs de bataille de 1939-1945, les bombardements massifs de populations civiles, avec un saut qualitatif de la destruction avec la « Solution finale » (*Vernichtung*), les fours crématoires.

La question de Pinar Selek contient de redoutables questions d'ordre philosophique et politique à explorer à partir de la thèse de l'universalisation de l'exil. En bref, le *jusqu'où* évoque un temps où devient impossible « la dialectique de la durée » (Bachelard 1972) et un espace sans limites malgré les frontières. Exil illimité alors ? Exil « extrême » s'inscrivant dans la « violence extrême » dont parle Balibar ? Là se trouve le conflit radical entre déterminisme et indétermination des situations, actions, luttes dans l'incertitude. Depuis la modernité puis au XXe siècle, la condition d'exilé s'est universalisée en changeant de statut politique et philosophique. Aujourd'hui, elle est étroitement liée aux transformations de la politique, de la violence, de la guerre « totale ». L'exil est devenu un dispositif de « violence extrême » au sens de Balibar (2010), mais en quel sens et comment pouvoir le penser ?

1.5. Quelle universalité de l'exil ?

La question n'implique pas le saut, sans autre, vers la thèse de « l'universalité » de l'exil sans situer dans quel type d'universalité et de démarche philosophique on se trouve (raison logique, raison dialectique, matérielle). L'universalité est « la qualité de ce qui est universel. Elle peut avoir une signification extensive, dans l'ordre de la quantité, ou compréhensive dans une visée qualitative de type conceptuel » (Labarrière 1990 : 2676). « En régime dialectique, singulièrement pour Hegel, l'universalité est la première des déterminations du concept, celle qui vise la totalité qui est d'abord en soi » (Labarrière 1990 : 2676). Depuis les travaux sur le cosmopolitisme, l'hospitalité, les fondements du droit international, de la paix, l'universalité est souvent entendue au sens de la philosophie transcendantale de Kant pour qui elle signifie qu'elle est : (1) valable pour tout homme (2) efficiente en tous temps (3) valable en tout lieu.

L'approche dialectique, quand la totalité est ouverte, inclue l'indétermination et donc la lutte, la création. L'approche kantienne est liée à une logique de clôture soucieuse de cohérence. Kant réfléchit à une philosophie transcendantale s'inscrivant dans une raison cohérente. Il lutte contre la métaphysique. Il rêve de changer le monde par la raison. La raison kantienne a basculé avec la destruction du XXe siècle en installant une incertitude abyssale. Sa logique d'universalité n'est pas applicable sans autre à la destruction de la « guerre totale », aux faits matériels, à la diversité de l'histoire, à l'indétermination des situations, des exilés, des luttes. A moins de basculer dans une logique, une philosophie déterministe qui nie l'indétermination de l'Être social-historique. Une philosophie dialectique permet d'en tenir compte, à condition d'être immanente, matérielle et de se situer dans la nouvelle incertitude (différente de celle d'Aristote, de Spinoza). Hegel ouvre la voie à la création d'une histoire linéaire du progrès de l'humanité inscrite dans une totalité. La foi au progrès a vacillé appelant une nouvelle philosophie de l'histoire avec une logique dialectique ancrée dans la matérialité des rapports de pouvoir incluant l'indétermination, la destruction et la création depuis les expériences tragiques du XXe siècle.

La thèse de l'universalité de l'exil (avancée par la philosophe Rada Ivekovic dans le programme du CIPh) mérite d'articuler la phénoménologie, l'ontologie social-historique, une logique dialectique de l'indétermination dans l'approche de l'exil pour pouvoir penser la dialectique exil/desexil. Les situations de vie de l'exil sont un cadre, un paradigme, un lieu phénoménologique privilégié pour repérer l'évolution historique des rapports sociaux de pouvoir d'exil/desexil avec des exigences de distinction de situations et d'approche ouverte à l'incertitude.

Parler d'universalité abstraite, aboutirait à oublier l'indétermination tragique de la condition de l'Être social-historique, la situation immanente, matérielle, la spontanéité des exilés, leurs luttes pour la liberté, en centrant le regard sur un rapport défini par la force, la fatalité du destin, la nostalgie, en versant dans ce que l'on peut appeler une métaphysique de la catastrophe ou du chaos, bien présente à la fois dans certains courants philosophiques (anti-modernité, anti-Lumières), des discours du pouvoir de soumission de la violence d'Etat et les discours « victimaires » diffusés par l'idéologie humanitaire. Peut-être faut-il alors parler d'universalisation de l'exil ?

Déplacer le regard sur un concept de l'histoire de la philosophie - l'universalité - en l'inscrivant dans le mouvement dialectique exil/desexil incluant l'incertitude, la spontanéité de la liberté (Lukacs

2001) permet d'analyser les conditions immanentes, matérielles de vie des exilés, de prendre en compte les résistances à la condition d'exil imposée, à la fois individuelle et collective. Le desexil, ainsi arraché à l'exil devient visible. Il devient alors possible de voir avec d'autres yeux l'histoire des exilés montant dans des bateaux, fabriquant des échelles pour grimper sur les murs, des femmes montant sur les toits des trains à la frontière mexicaine malgré les risques énormes (féminicide), des individus en grève de la faim résistant aux renvois forcés dans les centres des politiques migratoires, d'autres conditions d'exil dans le monde d'aujourd'hui dont celle à l'exil intérieur et tant d'inventions de résistance qui restent à écrire dans toute la diversité de la résistance à la recherche de convertibilité de la violence.

2. La philosophie comme écriture de l'exil/desexil

A partir de là, ce qui m'occupe est l'écriture du mouvement relationnel dialectique de l'exil/des-exil en tant que pouvoir de domination et d'action dans la matérialité des conditions d'existence de l'exilé, les luttes pour la généralité de la politique et des droits pour repérer des formes de convertibilité de la violence, dégager la création politique, la citoyenneté. La pratique philosophique, au sens où elle appartient à chaque humain, consiste alors à écrire le mouvement conflictuel, dialectique d'exil/desexil comme une pratique inscrite dans les corps, les rapports sociaux de pouvoir immanents, matériels, dans un espace public toujours à créer. La pratique est donc écriture dans la mesure où elle est inscription, création intime, individuelle, collective du desexil s'arrachant à l'exil.

2.1. Dégager une voie pour desexiler l'exil

En suivant F. Proust (1997), lectrice de Spinoza, Kant, Foucault, Freud, dans son analytique de la résistance, on retrouve son souci de saisir le mouvement dans le pouvoir en tant que domination *et* résistance. Le butoir du pouvoir présenté comme unique en appelle à son contraire, la résistance. Pour elle, le pouvoir est mouvement, relation. Toute philosophie contient du Même et de l'Autre, la dialectique entre le Même et l'Autre. Dès qu'il y a humanité il y a pouvoir. Dès qu'il y a pouvoir il y a domination. Dès qu'il y a domination, il y a résistance, exercice de la liberté, lutte pour la liberté. L'exercice de la liberté n'est pas qu'un jeu logique de pensée des acteurs. C'est la dynamique même du pouvoir matériel.

L'Être social-historique est relation, devenir dans une dialectique entre forces de domination et puissance²² d'émancipation, d'autonomie. Il s'agit de déplacer le regard essentialisant, naturalisant les rapports sociaux de pouvoir vers la relation pour penser le *mouvement exil/des-exil*, dégager une voie philosophique et politique pour *desexiler l'exil*, prendre en compte la complexité des conflits entre domination et autonomisation observables sur de multiples terrains (Bernardot 2012). Il s'agit de donner un autre statut à l'exil que celui de nostalgie, de soumission au retour, de fatalité, de victime, etc. Un statut où se joue le conflit entre exil et desexil où l'exilé s'arrache à l'exil. Un statut de desexil.

En d'autres termes, il s'agit de résister aux métaphysiques de naturalisation essentialisantes, déterministes de la nostalgie, du destin, qui figent la pensée, plombent la capacité d'imaginer et d'agir. Résister à la fatalité, au déterminisme dominant, à l'idéologie victimaire renforcée par la nostalgie, la violence d'Etat, la pensée dominante néo-conservatrice (et parfois raciste) qui cherche à s'approprié (force de travail, pouvoir), à fixer le mouvement tout en pratiquant le pillage, la surexploitation, la destruction sans limites si ce n'est celles imposées par les luttes. La condition humaine, la philosophie, la citoyenneté sont mouvement, lutte. L'enjeu est de dégager des voies pour imaginer, observer, décrire la complexité du mouvement qui est relation dans le processus de création politique dans la citoyenneté actuelle.

2.2. Une ontologie social-historique, une philosophie de la relation (et non de l'essence)

Pour penser la situation d'exil, prenons en compte une situation ontologique social-historique *d'être* et de « *contre-être* »²³ en la traduisant dans la philosophie politique des rapports sociaux de pouvoir²⁴. Après s'être détaché d'une métaphysique déterministe, il devient possible d'inscrire l'exil dans une ontologie social-historique, une philosophie politique de la relation (Balibar 1993), du

mouvement de liberté et de pluralité (Arendt). Il y a relation, mouvement dans l'être qui est puissance indéterminée, donc pas réductible à l'Un de la force guerrière destructrice. La condition d'exilé.e est une situation où la spontanéité humaine qui, pour Arendt définit la liberté, la puissance d'agir en relation avec soi-même, les autres dans un espace entre eux - *inter-esse* – garantissant l'autonomie, la pluralité, échappe à la force exigeant la soumission, l'acceptation du déterminisme.

Elle est à la base de nouveaux commencements de l'agir humain: «Agir, au sens le plus général, signifie prendre une initiative, entreprendre (comme l'indique le grec *archein*, "commencer", "guider" et éventuellement "gouverner", mettre en mouvement, ce qui est le sens originel du latin *agere*). (Arendt, 1983, 233), dont elle précise les enjeux²⁵. L'exil est présenté comme un outil du pouvoir de domination, de force, de maîtrise (se montrant) absolue. Or, vu depuis l'exilé, il ne peut être que puissance fragile, terrain de survie, de convertibilité de la violence, de lutte, de desexil. L'exil contient un pouvoir de *résistance* tenace à l'insupportable, à l'irrésistible (Proust 1997). En ne cédant pas, en se dégageant du déterminisme, de la soumission imposée ou induite²⁶, il devient *commencement* (dont parlent Benjamin, Arendt) du pouvoir d'agir, d'exercer la spontanéité qui est une perturbation de l'ordre figé, la liberté, l'autonomie, de penser précisément parce qu'on résiste à la situation l'exil, à la mort, explique bien Proust (Ben Saïd 1998). En un mot, pour ce qui nous occupe, il devient alors situation de *desexil*.

La relation, n'est donc pas remplaçable par une pensée logique identitaire, essentialiste. Le mouvement n'est pas réductible à une dissolution de l'Etre social-historique dans un monde déterritorialisé, délocalisé. En plongeant sans recul critique dans la métaphore du capitalisme liquide (Bauman), le danger est de glisser d'une pensée de l'essentialisation renversée en une pensée de naturalisation du mouvement liquéfié, réduisant la condition humaine à des processus naturalisés de liquéfaction dont l'économie serait le seul terrain. L'horizon utopique serait alors la liquéfaction des frontières dans un espace ouvert à la mobilité infinie des biens, des capitaux, de la force de travail disponible, précarisée, libérée de toute protection.

Vu depuis la complexité de l'histoire, le travail sur la mémoire historique, l'espace de la planète, le pouvoir est rapport social de pouvoir situé dans l'histoire, l'espace globalisé. Il est mouvement d'expériences relationnelles du pouvoir, de ses contraintes et de ses possibilités de convertibilité de la violence, « d'égaliberté » (Balibar 2010b). Pour échapper aux logiques fermées, ou alors au danger de liquéfaction, une des tentatives surnoises d'essentialisation du mouvement qui induit l'appel à l'ancrage de l'identité dans le sol, une terre, un pays, un territoire, un peuple « élu », une élite d'exception voire une race.

Fixer les populations dans leur lieu d'origine, des camps, des prisons ou les forcer à y retourner après les en avoir chassés ou les avoir obligés à fuir. Figer chacun dans l'apartheid (chacun à sa place, sans lien avec d'autres), la violence. Figer les corps. Figer la pensée. Figer les catégories. Figer les mots tout en prônant la mobilité infinie. Le mouvement des humains devenant mobilité illimitée serait réduit au mouvement du marché liquéfiant toute identité, faisant sauter tout cadre de la vie en commun. Quoi de plus mobile que le capitalisme financier, les multinationales, les mafias des armes, de la drogue échappant à tout cadre politique (pillage des matières premières, évasion fiscale, armées privées sans contrôle, etc.), détruisant tout cadre politique, désarticulant le marché du travail et mettant fin à tout droit du travail et à tout droit, y compris à celui de l'exil ? La liberté de circulation n'est pas la liberté de mouvement. Le mouvement dans la tête, les pieds et entre les individus en relation n'est pas assimilable à la mobilité de facteurs du capital (matières premières, capitaux, force de travail). Envisagé ainsi, il est réduit à la liquéfaction où toute l'expérience humaine se dissout.

En bref, choisir à titre exploratoire de poser l'universalisation de l'exil comme cadre de condition de vie d'exil/desexil permet d'adopter une démarche pratique, matérialiste, historique, spatiale en réfutant une métaphysique déterministe, en intégrant une ontologie social-historique de l'Etre et du contre-être (Proust). Une telle philosophie politique est constituée par un conflit, « la mésentente » des « sans part » (Rancière 1995).

2.3. Des enjeux philosophiques, politiques pour une démarche comparative

L'enjeu de connaissance et de la politique est d'inscrire l'ontologie social-historique de l'Etre et du contre-être, de la philosophie politique de la relation à la fois dans l'espace planétaire ne se réduisant pas au territoire, aux frontières du système d'Etat-nation souverains, dans l'histoire de longue et de courte durée.

Le mouvement peut être destruction ou création. Il n'y a pas d'assurance absolue contre le chaos dit Castoriadis en réfléchissant à la démocratie, à l'autonomie. L'enjeu de la lutte pour que puisse exister une philosophie politique du mouvement implique la création de la démocratie radicale, la création incessante de la liberté, l'autonomie, la pluralité et aussi la *phronesis* (la prudence, l'autolimitation) pour contenir l'infinitude du mouvement de la liberté. Pour que le desexil devienne possible, pour pouvoir devenir exercice de la citoyenneté, la lutte n'est plus seulement une forme de résistance ou alors une spontanéité illimitée. Elle est création d'un projet politique basé sur l'infinitude de la liberté, l'incertitude après le XXe siècle, impliquant des choix, des limites face à l'infinitude du mouvement en reconstruisant une nouvelle conscience sociale tragique de la condition de mortalité redécouverte par Ulysse.

L'écriture des pratiques de l'exil/des-exil parvient à s'inscrire dans une « révolution d'écriture » quand elle réussit à s'arracher à la violence, au vertige de la liberté illimitée²⁷, à quitter « le privilège » paradoxal de l'exil quand il se décline en nostalgie, en destin, fatalité, sur un mode victimaire pour être un travail de subversion des « formes de vie » qui « brouillent les partages des dominants en suspendant les hiérarchies du goût » (Rancière 2013). Ou si l'on veut les conditions d'exil deviennent le desexil, en convertissant la violence du pouvoir. Une telle pratique de la littérature « fait sortir la philosophie de ses frontières, pas simplement pour lui donner de nouveaux objets mais pour la mettre à l'écoute et à l'école d'autres formes de rationalité »²⁸ (Rancière 2013).

En quoi ma démarche philosophique pourrait alors s'inscrire dans une perspective comparatiste ? En bref, en prenant en compte l'exil premier, l'arrachement du desexil, le conflit dans la philosophie entre des philosophies essentialisantes, de la force, de la guerre et des philosophie du mouvement, de la relation, de la puissance d'action partagée et de la paix fragile, en création.

En concluant sur la question comparative, depuis la philosophie, que pouvons-nous comparer ? La démarche comparative implique en bref, d'intégrer à la fois l'histoire de longue durée, des invariants, des discontinuités, la rupture historique majeure au XXe siècle avec sa longue genèse dans un espace globalisé. Pour ce qui est de la démarche philosophie elle-même, elle implique le passage d'une philosophie essentialiste, d'une métaphysique déterministe, à une ontologie politique de la relation dans les rapports de pouvoir, à une philosophie politique du mouvement en effectuant un travail critique sur ses références, en déplaçant radicalement à la fois la position du travail philosophique, ses habitudes et ses outils de pensée. Les pratiques comparatives multiples ont-elles alors des convergences avec ces traits de l'activité philosophiques ? On peut l'espérer.

En guise de conclusion

La description critique des formes de pouvoir qui pèsent sur l'exil, est une urgence pour arracher le desexil à l'exil en tant que forme de domination et de violence aujourd'hui.

Il devient alors imaginable, possible de se déplacer pour dégager l'exil de la lourde tradition à la fois mythique, émotionnelle et philosophique et la démarche philosophique de ses poids idéologiques, de ses habitudes, d'invisibilisation du desexil.

Opérer un déplacement de la pensée d'un Etre social-historique figé, fixé, nostalgique, soumis à la fatalité, vers un Etre social-historique qui est mouvement, relation, devenir, n'est pas un rêve, ni une idée abstraite, si la pratique de la pensée elle-même réussit à être une action d'écriture relationnelle du mouvement de l'universalisation de l'exil/desexil dans une citoyenneté critique, créative. Ce pari d'esprit critique, de liberté, d'autonomie, de solidarité n'est jamais une tâche acquise. L'aventure est toujours ouverte.

Genève, juillet 2014.

Bibliographie

- ABKARIAN Simon, 1996, *Pénélope ô Pénélope*, Paris, Actes Sud.
- AMNESTY INTERNATIONAL, 2014, *Forteresse Europe. Les êtres humains passent après les frontières*, rapport et communiqué de presse, (juillet).
- ANDERS Günther, *L'obsolescence de l'homme 1 et 2*, Paris, éd. l'Encyclopédie des nuisances, 2002 (vol. i) et éd. Fario, 2011 (vol. II).
- Appel du 11 juin 2014, Vaud. Internet.
- ARENDRT Hannah, 1972, *Les origines du totalitarisme*, vol. II, L'impérialisme, Paris, Pointspoche.
- 1986, L'étonnement, « Philosophie et Politique », *Les Cahiers du GRIF*, p. 33.
 - 1995, *Qu'est-ce que la politique ?* Paris, Point-poche.
- BACHELARD Gaston, 1972, *La dialectique de la durée*, Paris, PUF.
- BALIBAR Etienne, 1993, *La philosophie de Marx*, Paris, La Découverte.
- 1997, *La crainte des masses*, Paris, Galilée.
 - 2010, B., *La proposition de l'égalité*, Paris, PUF.
- BAUMAN Zygmunt, 2006, *La vie liquide*, Paris, La Bouergue/Chambon.
- BENSAID Daniel, 1998, *Résister à l'irrésistible*. Entretien avec Françoise Proust. Site Daniel Bensaïd (internet).
- BERNARDOT Marc, 2012, *Captures, Belle-combe-en-Bauges*, Ed. du Croquant.
- BLEGER José, 1981, *Symbiose et ambiguïté*, Paris, PUF.
- BOURNEUF Pierre-Etienne, 2014, *Bombarder l'Allemagne. L'offensive alliée sur les villes pendant la Deuxième guerre mondiale*, Genève, Graduate Institut Publications.
- CALOZ-TSCHOPP Marie-Claire
- 2008, *Résister en politique, résister en philosophie, avec Arendt, Castoriadis, Ivekovic*, Paris, La Dispute.
 - 1999, « Ce qui fait... ceux qui font le lit du totalitarisme néolibéral à venir? Réflexions suscitées par une invention suisse (1990) reprise par l'UE (1998), dans la stratégie et les dispositifs des politiques d'immigration et du droit d'asile de l'UE ». *Revue québécoise de droit international, Montréal* 13(1), p. 71-97
 - 2012, « Globalization, development, resistance of utopian dreams to the *praxis* of dystopian utopia », in Bagchi Barnita, *The Politics of the (Im)possible*, ed. SAGE (Delhi, London, Thousand Oaks, chap. XII.
 - (dir.), 2014, *Violence, Politique et Civilité aujourd'hui. La Turquie aux prises avec ses tourments*. Textes d'Etienne Balibar, Pinar Selek, Ahmet Insel, Paris. éd. de l'Harmattan.
 - 2012, *Tres feministas materialistas. Colette Guillaumin, Nicole-Claude Mathieu, Paola Tabet. Exilio, Apropiacion, Violencia* (vol. I, 460 p.), *Racismo/Sexismo, Esencializacion/naturalizacion, Consentimiento* (vol. II, 415 p.), Concepcion, Chili, ed. Escarapage.
- CASSIN Barbara (éd.), 2004, *Vocabulaire européen des philosophes*, Paris, Seuil-Le Robert.
- CASTORIADIS Cornélius, 1975, *L'institution imaginaire de la société*, Paris, Seuil.
- FOUCAULT Michel, 2004, « Qu'est-ce qu'un dispositif ? », *Dits et écrits 1954-1988*, Paris, Gallimard, p. 299 et suivantes.
- 1994 « Des espaces autres », in *Dits et écrits*, Paris, Gallimard.
- GUILLAUMIN Colette, 2000 (1970), *L'idéologie raciste*, Paris, Folio-Essais..
- 1992, *Sexe, Race et Pratique du pouvoir. L'idée de nature*, Paris, Côté-Femmes.
- KANT, 1991, *Vers la paix perpétuelles*, Paris, GF-Flammarion.
- KRAUS Karl, 2013, *Je n'ai aucune idée sur Hitler*, Marseille, Agone, 2013.
- LABARRIERE P.-J., 1990, « Universalité », *Les notions philosophiques 2*, Encyclopédie philosophique universelle, Paris, PUF, p.,2676-2677.
- LOPEZ Aurora, sans date, *Interpretaciones de Penelope desde el mundo clasico al nuestro*, Texte de l'auteur.
- LUKACS György, 2001, *Dialectique et spontanéité. En défense de la conscience de classe*, Paris, éd. Passion.
- MONNIER Laurent, 1988, *L'apartheid n'est pas notre passé, il sera notre avenir*, Leçon d'adieu, Université de Lausanne,. Texte accessible sur le site : exil-ciph.com
- PROUST Françoise, 1993, *De la résistance*, Paris, éd. du Cerf.
- POVLAKIC Karine, 2014, *L'instrumentalisation du droit. L'exemple des accords de Dublin*, Lausanne, SOS-ASILE Vaud, 2014. Repris dans la revue en ligne *Repenser l'exil* no. 4 (site exil-ciph.com).

RANCIERE Jacques, « La littérature récuse les privilèges », *Le Monde* du 24 mars 2013.

- *La haine de la démocratie*, 2005, Paris, La Fabrique.

- 1995, *La mésentente*, Paris, Galilée.

SAYAD Abdelmalek, 1991, *L'immigration ou les paradoxes de l'altérité*, Bruxelles, de Boeck.

SELEK Pinar, 2013, *Loin de chez moi... mais jusqu'où ?* Paris, La petite île.

SPINOZA, 2013, *Correspondance*, traduit du latin et présenté et annoté par Maxime Rovere, GF no. 1438.

SUBRAHMANYAM Sanjay, 2013, *Comment être un étranger, (Goa-Ispahan-Venis, XVI-XVIIIe siècle)*, Paris, Alma éd..

TUCHSCHERER Emmanuel, 2003, « Le décisionnisme de Carl Schmitt. Théorie, rhétorique de la guerre », *Mots*, 73, p. 25-42.

WAGNER Valéria, 2014, *Retour au futur : écritures hispano-américaines du « des-exil » (à paraître)*.

¹ A paraître.

² Dans un autre article, j'approfondis la question de la violence constitutive des rapports sociaux de pouvoir à partir des travaux de Balibar (article à paraître).

³ L'écrivain uruguayen Mario Benedetti (1985), assimile le desexil à la revendication du droit au retour. A. Sayad, sociologue algérien de la migration a décrit comment les politiques migratoires du retour étaient en fait des politiques d'expulsion forcée après de longues années d'immigration de travail. Deux expériences d'exil apportent des expériences diverses et un regard divers sur le « retour ».

⁴ J'emprunte ce concept à Castoriadis qui l'utilise dans son oeuvre.

⁵ Les travaux sur les trajectoires de migrant.e.s montrent que leur existence ne correspond pas à la vision mécanique de l'aller-retour des politiques sécuritaires migratoires.

⁶ Voir son texte sur le site : exil-ciph.com

⁷ « Nostalgie. Un certain nombre de termes qui servent à désigner le malaise, le mal-être, vécu comme caractéristique d'une culture ou d'un génie national, trouve un équivalent français avec le mot nostalgie ; ainsi pour saudade (portugais), dor (roumain) ou Sensucht (allemand). La composante de la quête et de l'exil, y compris la quête existentielle hors de soi, le déplacement dans tous les sens du terme, y est en effet très prégnante, qu'elle soit liée à la solitude (saudade), à la souffrance du désir impossible (dor), à l'aspiration vers le tout autre (Sehnsucht) et plus largement, Malaise, Acedia, Angoisse, Mélancolie (Cassin, 2004, 866).

⁸ « Dans le monde il existe environ 7000 langues, 24.496.500 paires de langues pour lesquelles la traduction est envisageable dans un sens ou dans l'autre, soit 49 millions de traductions possibles au total... Au niveau international, près de 80% des traductions se font à partir de l'anglais, 8% seulement vers l'anglais », L.-G. Tin, *Le Monde*, 12 janvier 2012. Présentation du livre de David Bellos, *Le poisson et le bananier. Une fabuleuse histoire de la traduction*, Flammarion, 2012.

⁹ Ce fait mériterait d'amples descriptions des dispositifs condamnés par la CEDH pour traitements inhumains et dégradants.

¹⁰ Rappelons avec le BIT que la majorité des migrants sur la planète sont des femmes.

¹¹ Dans quelle mesure les politiques dites « d'intégration » intègrent-elles ce fait structurel ?

¹² Le HCR de l'ONU, indique que, pour la première fois le nombre des réfugiés est plus élevé que durant la 2e guerre mondiale.

¹³ Un exemple récent est la grève des sans-papiers en Arabie Saoudite où les travailleurs migrants représentent le tiers de la population (9 millions de migrants sur 27 millions d'habitants) et sont en train d'être expulsés face à un chômage de 12,5%.

¹⁴ Il existe une littérature interdisciplinaire importante sur cet outil des politiques migratoires pour hiérarchiser, empêcher l'accès au territoire d'Etat souverain. Il a été inventé par la police suisse, a été repris par la présidence de l'Union européenne. Voir notamment (Caloz-Tschopp, 2001).

15

¹⁶ Un rapport de juillet 2014 d'Amnesty international sur les politiques migratoires en occident, annonce 23.000 décès en mer pour cette région du monde en 2013 (AI, 2014).

¹⁷ « Nous avons fini par nous déclarer d'accord pour ne pas respecter la loi, mais à condition que ce non-respect soit édicté de façon légale », écrit Karl Kraus (2013, 106) en 1933, lors de la montée de la violence des pratiques et des lois de l'Etat nazi.

¹⁸ Le Conseil d'Etat grec s'est prononcé pour que les migrants qui refusent la procédure de retour « volontaire » soient emprisonnés pour une durée illimitée (juillet 2014).

¹⁹ Voir le site de l'administration suisse pour l'information complète sur ces deux initiatives liées à la démocratie directe.

²⁰ Un concept suisse hérité de la 2e guerre mondiale.

²¹ Les morts aux frontières ne disposent pas le plus souvent de culte des morts, de funérailles. On pense aux camps d'extermination qui ont supprimé le culte des morts pour les juifs, tziganes.

²² J'emprunte la distinction entre *force* et *puissance* à Arendt.

²³ J'emprunte le terme à Françoise Proust. Voir l'entretien avec Daniel Bensaid (1998).

²⁴ Une manière non déterministe d'articuler la critique la métaphysique (de la catastrophe), l'ontologie politique et la philosophie, trois niveaux de réalités qui s'articulent et permettent une critique à la fois des pratiques de pouvoir et des théories dominantes.

²⁵ Pour bien voir ce qui est en jeu, on peut se rappeler que le grec et le latin, à la différence des langues modernes, ont deux mots distincts, encore qu'apparentés, pour le verbe "agir". Aux deux verbes grecs *archein* ("commencer", "guider" et enfin "commander") et *prattein* ("traverser", "aller jusqu'au bout", "achever") correspondent en latin *agere* ("mettre en mouvement", "mener") et *gerere* (dont le premier sens est "porter"). On dirait que chaque action était divisée en deux parties, le commencement fait par une personne seule et l'achèvement auquel plusieurs peuvent participer en "portant", en "terminant" l'entreprise, en allant jusqu'au bout. Non seulement les mots sont semblablement apparentés, l'histoire de leur emploi est également analogue. Dans les deux cas, le mot qui à l'origine désignait seulement la seconde partie de l'action, l'achèvement – *prattein* et *gerere* – devient le mot courant pour l'action en général, tandis que les mots désignant le commencement de l'action prirent un sens spécial, du moins dans la langue politique. *Archein* employé spécifiquement en vint à signaler surtout "commander", "mener", et *agere* "mener" plutôt que mettre en mouvement.

Ainsi le rôle de novateur et de guide, *primus inter pares* (roi parmi des rois dans Homère), se changea en un rôle de souverain; l'interdépendance originelle de l'action, le novateur, le guide dépendant de la collaboration des autres, ses compagnons dépendant de lui

pour avoir l'occasion d'agir eux-mêmes se scinda en deux fonctions entièrement distinctes: le commandement qui devient la prérogative du souverain, et l'exécution des ordres qui devient le devoir des sujets. Ce souverain est seul isolé contre les autres et sa force, comme le guide était isolé aussi par son initiative avant de trouver des compagnons qui le suivissent. Mais la force du guide ne se manifeste que dans **l'initiative** et le **risque**, et non dans le succès obtenu. Quant au souverain heureux il peut revendiquer ce qui est en fait la victoire du grand nombre – usurpation que n'aurait jamais permise Agamemnon, qui était roi et non souverain. Par cette revendication, le souverain monopolise, pour ainsi dire, la **force** de ceux qui l'ont aidé et sans lesquels il n'aurait rien obtenu. Ainsi naît l'illusion d'une force extraordinaire en même temps que la fable de l'homme fort, puissant parce qu'il est seul» (Arendt, 1983, 247).

²⁶ Par exemple, dans les politiques d'expulsion masquées en politiques de « retour volontaire ».

²⁷ Ici il faut distinguer entre la liberté de circulation et la liberté de mouvement, ce que fait Arendt.

²⁸ La suite de la phrase est tout aussi intéressante pour la perspective du travail sur l'exil et le desexil : « Cela a pu être la pensée sauvage ou la pensée investie dans des pratiques et des institutions sociales chez Foucault. Cela a aussi été la pensée à l'œuvre dans des formes où elle n'adopte pas les formes étiquetées comme appartenant à la pensée. C'est le cas de la littérature qui pense en transformant notre perception du monde et de l'histoire. Mais la littérature, c'est aussi pour moi la manifestation d'une forme du langage et de la pensée qui récuse les privilèges des disciplines et des spécialités » (Rancière 2013).