

**International Conference: Utopia, Dystopia & Concepts of Development**  
Indo-French Programme, Maison des Sciences de l'Homme, Paris  
14 and 15 February 2008, Barnita Bagchi and Martine Spensky

## **Mondialisation, développement, résistance** **Du rêve utopique à la *praxis* d'utopie dystopique<sup>1</sup>**

**Marie-Claire Caloz-Tschopp, Professeur titulaire,**  
**Université de Lausanne, Institut d'Etudes politiques internationales (UNIL-IEPI)**  
[marie-claire.caloz-tschopp@unil.ch](mailto:marie-claire.caloz-tschopp@unil.ch)

« *Tu me crois la marée et je suis le déluge* ».

Victor Hugo, L'Année terrible. Epilogue (sur la Commune en France).

### **Introduction**

Dans l'histoire humaine, l'utopie est un long rêve. La répression sévit<sup>2</sup>, la faim tenaille, l'inégalité et violence s'étendent. Et pourtant les humains ont autant besoin d'utopie que de pain. L'utopie est aussi obstinée, souterraine, irruptive que les rêves, les ruses, les folies des humains à la recherche d'une société idéale. Dans le sillage de la *conquista*, de l'esclavage, du colonialisme, de l'impérialisme, des guerres mondiales, des massacres de masses, le rêve a laissé place au champ de ruine du XXe siècle totalitaire en remettant en cause la philosophie de l'histoire caractérisée par l'expansion illimitée et l'hégémonie de l'Occident. Dès lors que devient l'utopie ? Pour certains, elle fait partie du désastre<sup>3</sup>. Elle doit faire place à un réalisme lucide qui abandonne tout rêve et toute doctrine optimiste du progrès. Pour d'autres, sa transformation est à l'œuvre dans la *praxis* et la pensée. Elle est à découvrir.

La photo du corps de deux petites filles roms noyées, sur la plage de Torregaveta au nord de Naples, aux côtés de baigneurs<sup>4</sup> assis tranquillement à cinq mètres de leurs cadavres recouvert de serviettes de plage d'où dépassaient leurs petits pieds (26.07.2008) semble attester que l'utopie a cédé le pas à l'indifférence cynique. La photo n'épuise pourtant pas le réel. Alors que les camps de rétention et les morts s'additionnent aux frontières des pays riches<sup>5</sup>, des conflits se vivent et se disent aux frontières de la démocratie (guerre, place des femmes, migration, développement, etc.). On peut postuler que des *praxis* politiques, philosophiques s'inventent dans ces conflits, dont il faut tenter de saisir la fragile émergence. On peut postuler que dans ces lieux s'invente une philosophie de l'histoire post-hégélienne, un nouveau projet révolutionnaire que l'on pourrait appeler à défaut d'autre nom, un projet de résistance révolutionnaire<sup>6</sup> d'utopie dystopique. En bref, le projet implique d'intégrer la dialectique entre un désir d'émancipation, de justice utopique et un travail de mémoire dystopique sur l'histoire expansionniste de la modernité capitaliste et de sa philosophie utilitariste et d'anéantissement.

### **De l'utopie idéale à la dystopie du pire**

Montagne inaccessible, île inconnue, cité idéale autant d'images de l'utopie. A la veille de la modernité<sup>7</sup>, elles représentent la recherche d'un lieu parfait, sans propriété privée, sans guerre. L'utopie existe nulle part et pourtant elle existe (le préfixe privatif *u* grec indique les deux sens). Utopie persistante, certes, en tant que pensée d'un monde excédant notre imagination à la recherche de nouveaux *topos* de l'impossible dans le possible.

Pourtant dans l'ombre, le sang, le feu, la dystopie n'est pas loin. Avec les limites, les échecs, les tragédies, l'utopie a révélé l'envers de sa médaille, la dystopie, décrite dans *Le meilleur des mondes* d'A. Huxley (1931) et *1984* de George Orwell (1948). Après les ruptures historiques de la modernité

capitaliste totalitaire, impossible penser l'un sans l'autre alors que la *praxis* et la pensée se transforment. La montagne, l'île, la cité de Thomas More et Platon se trouvent à la frontière entre le chaos et la politique. Le rapport entre utopie et dystopie a le poids aujourd'hui d'une historicité de longue durée doublement tragique (mortalité individuelle et mortalité de masse, possibilité réelle de disparition du genre humain par les humains). Nous rêvons de conquérir de nouvelles galaxies, mais notre rapport à l'espace est aujourd'hui celui d'une planète finie. La question de la résistance dans des rapports de force extrêmement inégaux se repose sous des formes encore plus radicalisées quand on se trouve dans la dystopie du pire.

Dans les années 1968, l'utopie ambiguë<sup>8</sup> explorée par Ursula Le Guin<sup>9</sup> dans *L'autre côté d'un rêve* et d'autres oeuvres est foncièrement optimiste. Pourtant dans un monde quadrillé par les conquêtes (Kant) et dominé aujourd'hui par le capitalisme total libéral, l'horizon utopique ressemble au grand désert de solitude d'Australie balayé par le vent. Où il pleut chaque dix ans. Personne ne sait quand. Même pas les explorateurs, les aventuriers fous. Il faudrait comprendre pourquoi ce désert échappe même à l'imaginaire de la folie qu'avaient expérimentée les dadaïstes et les surréalistes voulant refonder l'art, le langage, la pensée dans un siècle de destruction sans précédent. Paul Ceylan, Primo Lévy, David Rousset, Robert Antelme, Catherine Delbo, Anne-Lise Stern<sup>10</sup> et tant d'autres l'ont compris en parcourant d'autres chemins arides, d'autres déserts. D'autres gouffres bien plus redoutables. D'autres encore ont tenté de décrire le « langage du meurtrier » (Faye), le LTI (Klemperer)<sup>11</sup> pour refonder la possibilité d'une narration (post)totalitaire de l'histoire humaine. A la sortie du XXe siècle, l'utopie est marquée par un profond bouleversement de la philosophie de l'histoire. Qu'elle soit cyclique (Grèce ancienne) ou hégélienne, qu'elle rêve d'hégémonie impériale dans un « nouvel ordre mondial » (Bush), la philosophie de l'histoire est désormais habitée par l'ange de Walter Benjamin marchant sur un champ de ruine, à reculons vers l'avenir.

Nous sommes mis au défi de trouver des oasis de survie écrivait Hannah Arendt, dans les années 1960, après avoir décrit le système totalitaire comme l'installation du désert sur terre en empruntant la métaphore à Nietzsche. Mais dans le désert (post)totalitaire, les oasis<sup>12</sup> de l'amitié, de l'amour subsistant après la destruction de la politique semblent aussi avoir disparu aujourd'hui. Ils ont été balayés par le vent de sable jaune du capitalisme liquide<sup>13</sup>. Le nombre d'effondrements psychiques d'étudiant.e.s, de travailleurs, de militants, les maladies psychiques du travail plus nombreuses que les maladies physiques dans le monde (OMS, BIT) ont de quoi inquiéter. Ils nous mettent en alerte sur ce qui advient au corps physique et au psychisme, à la pensée, dans le monde du travail. Nous sommes mis au défi d'inventer une utopie pour le XXIe siècle qui intègre les expériences, les victoires, les échecs et la mémoire des vaincus<sup>14</sup>. Nous sommes à la recherche d'un lieu (*topos*) où nous pourrions à nouveau rêver d'avenir en nous installant dans la vie et non dans la survie. Nous sommes à la recherche d'un lieu où le rapport entre les humains et la nature ne soit plus un rapport destructeur. Nous sommes à la recherche d'une cité du monde où il soit possible pour chaque humain d'avoir une place reconnue, de vivre une condition *cosmo-politique*, de citoyen du monde en s'assurant ainsi un rapport au monde (Arendt).

Dans un contexte de globalisation où se tissent de nouveaux réseaux de pouvoir dans l'hégémonie capitaliste<sup>15</sup>, à l'étape de la crise actuelle du capitalisme total libéral et aussi du développement, comment nommer, décrire ce que nous avons devant les yeux en intégrant des régimes d'historicité<sup>16</sup>, d'espaces multiples et une rupture de civilisation sans précédent, sa longue genèse (conquête, colonisation, impérialisme), la tragédie de la possibilité de l'anéantissement de l'humanité et de la planète qui s'est concrétisée au XXe siècle par Auschwitz et Hiroshima<sup>17</sup>, par une civilisation du cyclone B des camps d'extermination et de la bombe atomique. Elle a été caractérisée philosophiquement par Hannah Arendt en terme de *Human superfluity*<sup>18</sup> et par Günther Anders en terme d'*obsolescence de l'homme*<sup>19</sup>. Soulignons que ces deux analyses mettent l'accent sur le régime national-socialiste (nazi) et sur l'impérialisme des Etats-Unis dans la guerre mondiale contre le Japon. Ils nous renvoient à une évaluation de la modernité en Europe et dans l'empire américain. Leur constat ne fait que s'amplifier aujourd'hui.

Dans un tel cadre, en admettant que toute possibilité de récit n'a pas disparu<sup>20</sup>, comment les actions, les narrations expriment la crise de l'utopie ? Comment s'expérimente la dialectique entre utopie et dystopie ? Qu'est-ce que les récits nous disent quand ils dépassent le mutisme désespéré ou un silence attentiste ? Après le XXe siècle et sa longue genèse, les récits dystopiques prendraient-ils le pas dans la littérature sur les récits utopiques, mettant l'espoir en veilleuse, nous faisant basculer dans le camp des anti-Lumières<sup>21</sup> et désertier la politique ? Les discours sur l'illusion du progrès par la croissance économique, du *travailler plus pour gagner plus*, d'une maîtrise auto-centrée<sup>22</sup> est imprégnée de scepticisme et de doute. Par ailleurs, l'idée même de révolution empreinte de positivisme historique, le lien « naturel » entre guerre et révolution sont remis en cause.

Au premier abord, les faits de la modernité, du XXe et du début du XXIe siècle, nous font basculer dans la dystopie du pire. De l'horreur. Les romanciers actuels expriment mieux que les scientifiques les impasses contemporaines. La science-fiction, la bande dessinée, les mangas, les sites du mouvement Cyberpunk avec leur critique satyrique des conditionnements, de la solitude, liés au *tout économique*, les catastrophes du *Meilleur des mondes* (Huxley) sont remplis de récits dystopiques. On pense à des romans, comme *Disgrâce*, de Cotzee. On pourrait citer *La route* de Cormac McCarthy<sup>23</sup> ou la « trilogie des morts » de Georges A. Romero qui a donné lieu à des films d'horreur fictionnelle<sup>24</sup>. Des clochards américains affreusement maigres rôdent dans les rues après une fin du monde presque totale. Ils ne savent plus ni qui ils sont, ni où ils sont. Tout pour eux est réduit au strict présent infernal, aux détails des actes, à quelques sentences prophétiques. Dans ce lieu inquiétant, on trouve des inadaptés qui refusent ou ne peuvent se fondre dans les traces de société dans laquelle ils survivent. Le reste d'humanité réside encore dans la peur, la tristesse, la compassion, la curiosité d'un enfant qui accompagne son père complètement perdu. Un autre film, *Guide du voyageur galactique* débouche sur le néant plutôt que sur un cosmos même chaotique. Il précède, *Nothing*<sup>25</sup>, un film canadien sur l'emprise du néant qui met en scène une comédie du vide. La dialectique entre utopie et dystopie semble grippée. La dystopie du pire domine la scène.

Le thème de fiction d'utopie dystopique par la *désertion active* est pourtant présent dans le roman en trois volumes de Stieg Larsson, *Millénium*, et en particulier, dans *Les hommes qui n'aimaient pas les femmes*<sup>26</sup>, dans le personnage d'une hacker, Lisbeth Selander, jeune femme rebelle, perturbée, placée sous contrôle social, fuineuse hors pair des haines familiales, des scandales financiers, des tueurs. Elle n'a qu'une idée fixe : que personne n'entre dans sa vie pour la contrôler, s'approprier sa liberté, son corps, sa vie, sa pensée. Pourtant Lisbeth Selander, l'héroïne de *Millénium* nous montre la voie praticable de la désertion active. Elle pense beaucoup, de manière aiguë. Elle est très sensible à son autonomie dans les relations et à toutes les formes d'obéissance, de consentement. Elle agit en utilisant les dernières inventions de la technique. Tout en se construisant elle-même dans un refus radical de lien avec le système, elle ruse, elle invente, elle agit. Elle cherche à la fois à comprendre, à décrire, à dénoncer le capitalisme financier, la violence qui l'accompagne et à lutter à armes égales contre ses ennemis. En clair, elle résiste. On se trouve face à une narration d'utopie dystopique. Qui nous conduit du terrain de la destruction au terrain de nouvelles luttes.

Du côté des rêves noirs des humains, les interrogations pressantes sur des logiques sécuritaires, une temporalité réduite à l'immédiateté accélérée<sup>27</sup> du *zapping*, sur la destruction palpable cachent l'horizon du futur en rompant nos liens au passé, à la mémoire historique, aux générations. Nous voilà plongés dans la nuit obscure dystopique de la fin de l'histoire et d'un espace planétaire trop étroit. Il existe pourtant des pratiques, des alternatives qui se rêvent, se pensent, se racontent avec de nouveaux schèmes, de nouveaux concepts ont montré sous des angles divers, Teresa Moriarty, Martine Spensky, Modhumita Roy, Danielle Hasc-Dubosc, Sarmita Sen, Barnita Bagchi, Sonia Dayan-Herzbrun, Subhoranjan Dasgupta. Elles sont autant d'actes dialectisant utopie et dystopie dans des formes de résistance qui se cherchent et s'inventent. Elles sont l'ancrage matériel et symbolique des rêves les plus secrets, des ruses les plus enfouies sur la récupération de la politique.

En observant les lieux de conflits aux frontières de la démocratie (femmes, étrangers, guerres, destruction de la planète, etc.), on peut postuler qu'aux côtés de récits de domination totalitaire basés sur la fin de l'histoire (Huntington) et de la démocratie (Bush), sur une métaphysique de la

catastrophe<sup>28</sup> pour décrire le rapport entre capital et travail, les problèmes écologiques de la planète, les seuils de violence extrême, les guerres, etc. existent des praxis de résistance, des récits d'expériences de luttes inventives. Que contiennent ces *praxis*, ces récits? Comment réussissent-ils à intégrer les interrogations les plus radicales du monde contemporain, à savoir les questions incontournables que posent les rapports sociaux de sexe et la finitude humaine face à une infinitude de la liberté que le genre humain a vécu sur le mode du chaos et de la néantisation politique.

A titre exploratoire, on peut les qualifier de pratiques et de récits de *résistance révolutionnaire d'utopie dystopique*. L'enjeu est double. Mesurer l'impact sur les transformations des pratiques et de la pensée des ruptures intervenues au XXe siècle, des nouvelles limites humaines et de la planète et des nouveaux défis de (l'in)égalité et les attaques à la vie. Repérer les nouvelles sirènes déterministes de la soumission, de la dépolitisation dans les discours catastrophistes et humanitaires et la puissance de la résistance politique créatrice toujours en lutte dans l'histoire.

### **Cosmos, chaos et politique : la frontière abyssale de l'utopie dystopique**

Mettre en rapport le double concept de cosmos/monde et celui de politique permet de dégager d'emblée une ambiguïté constitutive du terme de *mondialisation* qui pèse sur nos analyses politiques et philosophiques. La traduction française du mot *globalisation* en *mondialisation* induit une ambiguïté au niveau philosophique. Elle risque de cacher la richesse du mot grec *kosmos*<sup>29</sup> traduit à partir du latin *mundus* par monde. Dans la modernité, l'usage du mot monde comporte le danger de réduire le monde à l'étape actuelle de la globalisation économique. En philosophie, *cosmos* renvoie à *monde* et à un monde ordonné dans l'imaginaire de la pensée philosophique. Ce que l'ambiguïté risque de couvrir est que le monde ne ressemble pas au cosmos rêvé (ordre). De plus en philosophie de la politique, *cosmo-polis*, renvoie à l'articulation entre *cosmos* et *polis*, (cité en grec) à la base d'une des inventions politiques de l'histoire humaine qui a soulevé la haine de Platon (démocratie) qu'il nous faut reconsidérer dans sa radicalité à la lumière de ruptures historiques récentes, dans la mesure où elle est un des ancrages possibles d'une résistance révolutionnaire d'utopie dystopique.

Arrêtons-nous à une caractéristique, à des traits communs aux trois termes *cosmos*, *monde*, *univers*. Ce qui frappe à la lecture, c'est une tension entre l'abîme ontologique du chaos et le souci permanent de construction d'un ordre par la politique (contrat), la philosophie (sens), la science (vérité). Le *cosmos* indique un univers considéré comme un système bien ordonné. Le *monde* indique l'ensemble de tout ce qui existe, qui est formé par la Terre et les astres visibles conçu comme un système organisé. Face à l'ordre du cosmos, la multiplicité totalement désordonnée s'appelle « chaos ». « Pour la philosophie antique le monde est une totalité organisée et sensée à l'intérieur de laquelle chaque être trouve sa place naturelle (...). Chaque philosophe, d'Héraclite aux stoïciens, est à la recherche de cette loi unique »<sup>30</sup>. Le monde est aussi l'habitat de l'homme, c'est le lieu et le symbole de la vie humaine. Depuis le XVIIIe siècle, *l'univers* (*universus*) est l'ensemble de tout ce qui existe, considéré selon les philosophies comme la totalité des choses créées (création), la totalité des êtres, l'ensemble des choses perçues comprenant ou non la conscience humaine.

Le mot *cosmos*, *kosmos* nous vient du grec, le mot *monde*, *mundus* nous vient du latin médiéval. On marche dans les traces de la tradition de la philosophie gréco-occidentale. Ces mots nous renvoient aussi aux mots *Loka*, *Svarga* (philosophie indienne), *Ten*, *Ukiyo* (philosophie japonaise). Envisagés dans leur envers, dans leur rapport de privation philosophique et politique de cosmos, de monde, cosmos devient *acosmie*, le mot monde, devient *immonde*. En clair, ils ont une signification positive et négative philosophique et politique évidente. Dans une approche athée du monde, Hegel a forgé le mot d'acosmie, qui signifie pour lui, la négation de la réalité du monde, et qu'il utilise dans sa critique du panthéisme de Spinoza<sup>31</sup>. Hannah Arendt, quant à elle, immergée dans l'expérience totalitaire a décrit le lien entre la privation des droits, d'appartenance politique et la situation d'acosmie, c'est-à-dire, la privation de possibilité de rapport au monde<sup>32</sup> à la suite de la privation d'appartenance politique. Elle dira alors, comment pouvoir être contemporain du monde, pouvoir l'imaginer, le penser, le rêver dans la durée de vie, l'espace qu'il nous est donné de vivre sans place politique reconnue ? Quant au terme, immonde, il nous vient depuis 1220, du mot *mundus*, entendu comme « propre », « pur ». Dans la

religion chrétienne, il signifiait, impur, au sens des animaux immondes, d'esprit immonde, le démon, de péché de la chair, désirs, pensées immondes (Ste Beuve). La catégorisation renvoie ici à l'Être pur (Dieu) et à tout ce qui en éloigne ou qui n'en fait pas partie. Au XVIII<sup>e</sup> siècle, il renvoyait à saleté, hideur soulevant le dégoût ou l'horreur. Transféré au domaine moral, il signifiait une extrême immoralité, quelque chose d'obscène, d'ignoble. Le mot immondice, qui évoque les ordures conduit vers l'anthologie du mot, propre, pur, qui intéresserait beaucoup les anthropologues de la souillure, comme Mary Douglas et les sociologues et politologues s'intéressant à ce qui dépasse la clôture, à des modes d'exclusions politiques radicales (xénophobie<sup>33</sup>, racisme) qui renvoient à l'acosmie au sens d'Arendt par d'autres voies de la tradition.

Le développement scientifique (cosmologie, physique théorique) et la philosophie ont interrogé à la fois l'ordre, la dynamique et le chaos, la totalité et l'infinitude, l'apparition et la place des hommes sur la planète Terre et aussi la possibilité pour l'homme de connaître le monde (Kant) en déplaçant le rapport des hommes au temps et à l'espace, en tout cas dans la physique de la relativité, « L'espace et le temps ont cessé, pour la physique relativiste, de faire partie de l'ossature du monde, et sont aujourd'hui reconnus comme étant des constructions »<sup>34</sup>. Le débat sur le déterminisme et la liberté et la manière « d'être au monde », « d'habiter le monde » ont été déplacés de la métaphysique à la critique et la raison liée à la conscience ont pris une place importante. De Platon<sup>35</sup>, Socrate, Héraclite à Leibniz, Pascal, Guillaume d'Occam<sup>36</sup>, Hegel, Marx, Kant, Einstein, Negri, Foucault, ces thèmes sont parcourus, interrogés. Au début du XX<sup>e</sup> siècle, les progrès de l'observation astronomique et de la théorie physique débouchent sur un inventaire de plus en plus systématique de l'Univers et à un débat nourri autour de sa clôture et de son infinitude. La cosmologie enrichie par la physique de la relativité apporte de nouvelles connaissances sur la structure, l'étendue spatiale de l'univers (finitude, infinitude, expansion ou recontraction de l'univers<sup>37</sup>), son évolution, son début, sa fin éventuelle, l'origine de la matière et l'explication d'une organisation à grande échelle (galaxies, etc.), la place, la solitude du genre humain, son sort, son destin. Par ailleurs, les nouvelles recherches sur la colonisation de la lune (coût, 1 million de dollars par minute de séjour) mettent en regard la curiosité de l'exploration scientifique, l'exploitation industrielle de la lune, et les profits dans la commercialisation de l'hélium 3, qui pourrait remplacer l'énergie fossile. La transformation de la poussière lunaire en eau potable avec la possibilité de fabriquer de l'oxygène respirable permettrait aux humains d'installer une colonie lunaire auto-suffisante en échappant à la sphère terrestre (non retour possible, colonisation plus éloignée possible, transformation radicale de l'imaginaire en lien au cosmos et aussi déplacements géopolitiques du pouvoir d'un autre ordre, relations internationales transformées en relations interplanétaires).

Dans la société, après l'ébranlement dans nos visions de l'univers, des références de la tradition pré-totalitaire, après la rupture totalitaire du XX<sup>e</sup> siècle pris avec sa longue genèse (esclavage, colonialisme, impérialisme), il est important de prendre acte de deux difficultés qui traversent le travail théorique et qui tiennent au lien entre politique et histoire. Comme Galilée, Machiavel à leur époque, Arendt, l'École de Frankfurt au XX<sup>e</sup> siècle, nous nous trouvons dans une position très inconfortable. Galilée est un exemple notoire de la résistance politique à la nouveauté découverte par la science. « On avait toujours dit que les astres étaient fixés sur une voûte de cristal pour qu'ils ne puissent pas tomber. Maintenant nous avons pris courage et nous les laissons en suspens dans l'espace sans soutien, au grand large. Et la terre roule joyeusement autour du soleil, et les poissonnières, les marchands, les princes, les cardinaux et même le pape roulent avec elle »<sup>38</sup>. Machiavel à son époque, comme l'a bien expliqué Althusser<sup>39</sup>, a cherché à décrypter un événement émergent, un commencement, une nouvelle forme d'organisation et d'existence politique, un fait irréversible de l'histoire moderne qui se manifestait dans les tensions entre monarchie absolue et constitution des États-nations. Il tentait de penser le Prince Nouveau, la Principauté Nouvelle « sans parvenir à penser la forme d'avènement de cette Nouveauté », écrit Althusser. Arendt, explique à plusieurs reprises dans son œuvre, combien le fait que le régime le système totalitaire soit « sans précédent » met le chercheur devant la difficulté redoutable pour penser et juger la nouveauté et combien la tentation est grande de se replier dans l'usage de concepts, de raisonnements, de catégories anciennes inaptés à saisir la nouveauté, de penser par analogie (réduire le système totalitaire à une tyrannie ou à une dictature) et donc à ne pas voir, à banaliser la nouveauté politique et philosophique du XX<sup>e</sup> siècle.

Prendre acte de l'ivresse du chaos à la base de la liberté et aussi de la néantisation possible par la politique qui est le fait des humains – plus seulement condition individuelle de mortalité mais génocide de masse ; plus Dieu vengeur ou catastrophe naturelle, mais destruction du genre humains par les humains – est un défi majeur posé à la science, à la philosophie, à la politique. L'angoisse existentielle sur la condition de mortalité individuelle exprimée la philosophie grecque s'est déplacée (on le voit bien dans le travail, les politiques de la santé, l'écologie par exemple) vers une interrogation sur la disparition possible du genre humain et de la planète. Dans un tel contexte, que devient alors l'angoisse et le désir de survie et de vie dans un projet d'utopie dystopique ? Une anthropologie politique, une épistémologie accompagnant la création d'une utopie dystopique, implique d'intégrer le chaos ontologique, la béance de la néantisation politique et le mécanisme si bien décrit par Freud, de résistance à voir, à comprendre, à savoir des choses que nous avons devant les yeux et que nous refusons ou que nous peinons donc à imaginer, à penser, à juger.

A l'étape de globalisation actuelle, arrêtons-nous un instant aux théories et aux pratiques du développement, de la guerre et à des tendances présentes notamment dans les politiques migratoires.

Depuis les années 1960-1970, un débat critique dans les discours du développement a lieu autour de trois axes : le progrès assimilé à la croissance du capitalisme (critique du libéralisme, débat Lumières-anti-Lumières autour du progrès), l'(in)égalité (BIT, syndicats, pays d'origine des migrants) et l'environnement (mouvement écologique)<sup>40</sup>. Dans la même période, le débat en philosophie politique sur la justice a été polarisé par les travaux de John Rawls dont les travaux avaient pour cadre les intérêts de l'empire nord-américain. Un économiste indien sur le développement de Calcutta, Amuya Kumar Bagchi a montré les insuffisances d'une telle théorie de la justice en rapport avec le développement<sup>41</sup> et de la migration<sup>42</sup>.

Le concept de développement a connu des reformulations successives dont le célèbre développement durable (*sustainable*) dans les années 1980. Il a été officialisé, répandu par le rapport *Notre avenir à tous*, (dit *Rapport Brundtland* de la Commission mondiale sur l'environnement et le développement, soumis à l'Assemblée générale de l'ONU en 1987)<sup>43</sup>. Dès 1986, le concept a été mis en question par de nouveaux mouvements sociaux (sous/mal développement<sup>44</sup>, inégalité, décroissance) tout en étant affirmé comme « droit »<sup>45</sup>. Le concept a dès lors intégré une extension de l'approche temporelle (générationnelle à la suite du philosophe Hans Jonas<sup>46</sup>) et d'espace global (planète). Il a articulé l'économique, le social, l'écologique et les notions (vivable, viable, durable, équitable) sans pour autant parvenir à intégrer la perspective sexe/genre et une hétérogénéité de l'histoire et des territoires.

Pour prendre le concept de développement durable dans sa radicalité, il est nécessaire de faire un pas de plus. Avec l'étape de l'impérialisme, de l'étape actuelle du capitalisme financier, nous constatons contrairement à ce que désirait Cecil Rhodes, (si je le pouvais j'annexerais toutes les planètes), qu'il n'est pas (encore) possible au capitalisme, au marché, de s'étendre hors de la planète terre dans l'infinitude de l'Univers. Il y a une *contradiction fondamentale* entre la logique de l'expansion infinie du capitalisme et les ressources finies de la planète, entre l'expansion infinie de l'exploitation utilitariste des ressources, de la force de travail et la condition de mortalité du genre humain, les ressources limitées. Pris en tenaille dans la contradiction, le travail, l'action et la vie humaine, la politique se vident de leur sens. Cette contradiction ne peut être dépassée à l'intérieur du système capitaliste actuel.

Certains chercheurs abordent ces questions du point de vue de *l'exigence de la décroissance* en situant les faits actuels dans l'histoire de longue durée. Jacques Grinevald à la suite d'autres chercheurs qualifie notre époque « d'anthropocène »<sup>47</sup>, c'est-à-dire qui s'arrête à l'époque géologique dominée par l'être humain dans laquelle nous sommes entrés depuis la révolution industrielle. Il rejoint la périodisation faite par Braudel, Wallerstein, etc. L'anthropocène succède à l'Holocène qui a duré 10.000 ans. C'est un moment infime et fragile dans l'histoire de la planète. Que devient alors le travail dans une perspective de décroissance ? Il est certain que le paradigme de l'exploitation, de la surexploitation de la nature et de la force de travail doit radicalement être mis en question

L'émergence de cette catégorie est nécessaire pour situer la place de l'homme dans le monde et faire face à des faits nouveaux dans la longue histoire de notre planète : la quantité de matière utilisée par l'espèce humaine a dépassé les grandeurs et les flux naturels. Notre développement économique est devenu la plus puissante force de transformation de la planète et pas seulement des rapports sociaux (plus forte que les volcans). Notre croissance entre en collision frontale avec les cycles biogéochimiques qui régulent la stabilité de la planète Terre<sup>48</sup>. Pour s'en sortir, on ne peut donc en rester à la régulation, il faut dépasser les résistances à reconnaître les réalités de la biosphère, que « tout le monde admette que nous sommes une espèce animale qui a besoin de la nature, parce qu'elle en fait partie. Il nous fait ralentir notre train de vie si l'on veut négocier le virage qui s'approche à grande vitesse. Et c'est aux riches de montrer l'exemple, l'Occident surtout qui a entraîné le monde dans cette course folle. Sinon on va droit au mur »<sup>49</sup>.

Dès lors que la genèse de l'histoire de l'utopie du développement est mise en débat, non pas dans le cadre de la tension croissance/décroissance, mais avec la philosophie de l'expérience capitaliste et totalitaire, un étrange lieu/non lieu d'utopie le plus souvent caché à la base des théories du développement est devenu visible : la *Terra nullius*<sup>50</sup>. Le concept de *Terra nullius* inventé par le droit international décrivait un lieu idéal n'appartenant à personne. En fait il s'agissait d'assurer un statut de prédation aux terres à conquérir par les Européens en chassant et en asservissant d'autres populations. L'utopie de la *Terra nullius* a servi à légitimer la conquête, l'invasion, l'extermination des indigènes, l'esclavage. Il a été radicalisé plus tard au XXe siècle par Carl Schmitt<sup>51</sup>. Par ailleurs, l'utopie de la *Terra nullius* n'est pas seulement une utopie de conquête utilitariste en vue d'un pillage des territoires et des richesses. Elle a aussi exprimé un imaginaire d'anéantissement (*Terra nullius, terre où il n'y a personne, donc s'il y a quelqu'un, on l'extermine pour s'installer*)<sup>52</sup>. On peut dire qu'elle a préfiguré l'étrange mariage entre la pensée utilitariste expansionniste conquérante et la pensée totalitaire nihiliste d'anéantissement et d'extermination.

En résumé depuis les années 1960, les théories ambiguës du développement ont effacé de la mémoire collective l'héritage philosophique impérial conquérant de la *Terra nullius*. Dans les politiques dominantes du développement, l'utopie a été assimilée au progrès économique, sans que soit remis en cause la conquête, la colonisation, le pillage. Les interprétations des rapports de classe internes aux Etats, les théories impérialistes et développementalistes des rapports « nord-sud » avaient un point commun. En résumé, elles ont conjugué dans l'utopie du développement économique mondialisé l'effacement de l'idéologie de la *Terra nullius*, l'argument du rattrapage en vue de l'intégration dans un marché mondialisé et le « développement séparé » (apartheid) installé au niveau planétaire qui a relayé le concept de la lutte des classes du capitalisme industriel.

Dans la mondialisation du marché du travail, on peut observer une telle philosophie à l'œuvre dans la proximité entre une économie utilitariste cynique et une approche nihiliste de destruction de la force de travail. Le terrain du marché mondial du travail dans ses deux niveaux de migration choisie (*care* et *brain drain*) est un bon lieu d'observation des oublis, des contradictions du concept de développement<sup>53</sup>, à la fois depuis une perspective des rapports sociaux de sexe et de justice (post)totalitaire.

Les modes de gouvernance du nouvel ordre migratoire mondial contraintes par la *Lex Migratoria*<sup>54</sup> désignent les transformations en cours du marché mondial du travail. En bref, la nouvelle gouvernance des migrations, transforment des travailleurs humains en prestataires temporaires et précaires de services. Qu'ils soient clandestins en travaillant dans le *care* comme la plupart des femmes migrantes ou travailleurs précaires dans le *brain drain*, comme les travailleurs intellectuels. La force de travail humaine, quelle que soit sa forme aujourd'hui est encore et toujours transformée par la logique du capitalisme en valeur (Marx), en marchandise échangeable. D'une condition d'êtres humains et de sujets politiques, les travailleurs migrants deviennent des marchandises exploitables, échangeables, des non-sujets expulsés de la politique. En clair, l'étape actuelle de globalisation du marché du travail radicalise de nouvelles formes d'exploitation et d'essentialisation, de *naturalisation de la force de travail*. Ce fait m'amène à formuler l'exigence d'un réexamen critique de la place du genre humain

dans le concept de développement durable en intégrant dans le concept le *facteur humain, l'organisation, le sens du travail, la démocratisation internationale du marché du travail* pour l'ensemble des travailleuses et des travailleurs migrants. Il est impératif de lier le souci de sauvegarde de la nature exprimé dans le développement durable et la sauvegarde des travailleuses et des travailleurs humains à un moment où non seulement la nature mais le genre humain sont tous deux menacés dans leur survie.

Le processus de cannibalisme destructeur exige une recentration du développement sur le *travail humain* sans l'opposition à la sauvegarde de la nature. L'enjeu est de dégager des tendances spécifiques et aussi communes à la destruction de la nature et des humains et redécouvrir le travail, dans le *care*, etc. et aussi dans le capitalisme cognitif, les deux bouts de la chaîne du marché du travail à ne pas délier pour pouvoir l'observer aussi dans une perspective genre. Ce qui implique nouvelle ontologie, anthropologie politique qui intègre la nature et les humains et l'approche genre dans le genre humain.

Sur un autre terrain, celui de la *guerre*, des discours utopiques sur le progrès par la guerre, révèlent une pensée utilitariste et destructrice dont le déterminisme n'est pas innocent. Les discours de légitimation de la guerre traversent l'histoire humaine en se renforçant depuis le XVIIIe siècle. Ils ont ressurgi après le 11 septembre 2001 dans une situation de dilution du concept de guerre<sup>55</sup> prise entre guerre impériale et guerre sociale<sup>56</sup> redéfinissant les liens entre « violence d'en haut et puissance d'en bas »<sup>57</sup>. Dans la modernité, après le terme de « révolution militaire » utilisé pour interpréter la prédominance de l'Occident à partir du 16<sup>e</sup> siècle, l'émergence de la guerre « absolue » (Clausewitz) dans le concert des Etats européens a dominé peu à peu le débat<sup>58</sup> dès le XVIIIe siècle. Alors que le républicain Kant admirateur apeuré de la Révolution française réfléchit à la paix perpétuelle (droit des gens et non seulement de l'Etat, hospitalité, éradication de l'esclavage, mise en cause de la propriété privée dans un monde fini)<sup>59</sup>, l'état de guerre devient la référence incontournable des relations internationales et internes (guerre civile). Pour Hobbes avant lui, par exemple, « la nature de la guerre ne consiste pas en un combat effectif, mais en une disposition avérée, allant dans ce sens, aussi longtemps qu'il n'y a pas d'assurance du contraire »<sup>60</sup>.

La Révolution française et Napoléon dominent l'imaginaire du XVIIIe et XIXe siècle, alors que la révolution communiste russe et la « guerre totale » dominent le XXe siècle. Deux références de la philosophie dominante XIXe siècle Hegel et Clausewitz sont ancrées dans l'expérience des guerres napoléoniennes conduisant à l'offensive à outrance et à la mobilisation totale. Ils se demandent comment maîtriser le chaos guerrier<sup>61</sup>, obtenir une victoire rapide, irréversible. Tous deux posent un lien « naturel » entre guerre et politique. L'esprit du monde » était pour Hegel la figure de Napoléon, produit de la Révolution française, arrivant sur un cheval dans la ville de Iéna<sup>62</sup>. La guerre moderne (napoléonienne) a donné lieu chez Clausewitz à l'une de ses formules majeures concernant la signification (et non la définition) de la guerre: « la guerre comme continuation de la politique d'Etat par d'autres moyens ou par un mélange d'autres moyens »<sup>63</sup> et à sa distinction entre « guerre absolue » (abstraction qui conduit à l'ascension aux extrêmes)<sup>64</sup> et « guerre réelle » (circonstances historiques). Lénine inspiré par Clausewitz écrira plus tard que la guerre prépare les conditions de la révolution. On retrouve un autre discours sur la guerre mis en rapport avec l'action humanitaire (pas à la révolution) chez Henri Dunand fondateur du CICR, après son passage à Solferino<sup>65</sup> qui frappe par son déterminisme quant à la guerre.

En se demandant, « Pourquoi les guerres prennent-elles parfois les formes subtiles du jeu d'escrime pour se déchaîner ensuite avec la violence des tempêtes et la cruauté des instincts ? »<sup>66</sup> Raymond Aron, ne défait pas le lien guerre et politique. Il explique que deux principes (*Grundsätze*) dérivés d'une analyse conceptuelle permettent de penser la théorie clausewitzienne : le principe de destruction ou d'anéantissement, et la continuation de la politique par d'autres moyens. Le regard sur l'oeuvre de Clausewitz change selon que l'on choisit l'un ou l'autre principe. Dans un article écrit pour la *Revue militaire suisse* paru en 1975 sur *La société des Etats et la guerre*, Aron précise que ces deux principes ne sont pas contradictoires, incompatibles « au sens strict ». Ils sont modulés selon la place que l'on accorde à la « suprématie politique » par rapport à la guerre<sup>67</sup>. En clair, la politique doit gérer les liens

entre l'utilitarisme guerrier et la destruction. Il est vrai qu'Aron aborde la question en réfléchissant au législateur suprême, à l'Etat, à la paix recherchée par un équilibre entre Etats dans un contexte précédant les guerres d'extermination du XXe siècle et l'arme nucléaire. Il fait le choix « optimiste »<sup>68</sup>, tout en remarquant que les critères de l'équilibre, de la gradation sont profondément modifiés avec l'apparition des deux guerres mondiales et l'arme nucléaire<sup>69</sup> sans remettre en cause pour autant le lien entre guerre et politique.

Il ouvre un nouveau champ de réflexion sur les liens entre la guerre et la politique. Au XXe siècle, avec la domination totalitaire émerge le concept de guerre « absolue » (Carl Schmitt) qui, avec la paire *ami-ennemi*, l'état d'exception, le décisionnisme, la dictature dessinent un nouveau débat théorique. Sans entrer dans la querelle des interprétations de la formule de Clausewitz, ni nous arrêter à Carl Schmitt, retenons que la guerre se pense en articulant vie/mort, guerre/politique<sup>70</sup>. La réflexion sera reprise sur un tout autre registre (biopouvoir) par M. Foucault<sup>71</sup>. Face à l'expérience des extrêmes du « court XXe siècle »<sup>72</sup> Arendt rompt l'évidence du lien entre violence et révolution (1950-60)<sup>73</sup>. Pour Arendt, la rupture part d'une réflexion critique sur une autre évidence dominante, le lien entre guerre et révolution. Elle la conduira à poser la question du sens de la politique et à séparer la guerre de la politique. En bref, avec l'invention totalitaire le champ de la politique est devenu celui de la mort de masse, de la destruction, la transformation du monde en désert. Elle est *l'horizon, la logique, la grammaire* de toute politique et non plus un *autre moyen* pour continuer la politique. Arendt réinterprète la célèbre formule de Clausewitz pour dénoncer une pensée utilitariste de la politique liée à la philosophie de la guerre d'anéantissement et cerner une mutation sans précédent impliquant la modification fondamentale de la conception et de la pratique politique. C'est à partir de là qu'elle s'interrogera sur ce qui unit et ce qui sépare la guerre et à la révolution et sur ce qui transforme radicalement la révolution depuis le XXe siècle<sup>74</sup>. A la suite d'Arendt, Derrida, puis Balibar en ce début de XXIe siècle, déplacent à leur tour la réflexion conceptuelle sur la violence et la guerre en partant de l'ambiguïté du terme de *Gewalt*.

### **L'émergence d'une nouvelle utopie dystopique**

Dans les conflits aux frontières de la démocratie, la frontière n'est pas une essence. C'est un lieu de *relation* à la fois surdéterminé, polysémique, hétérogène (Balibar)<sup>75</sup> d'ordre *ontologique, anthropologique* et *politique*. En d'autres termes, la frontière est un lieu/non lieu où sont mis en jeu dans des rapports politiques, la dialectique entre le chaos et le néant, entre l'Etre et le non-Etre social-historique et la possibilité d'une construction d'*un rapport politique de citoyenneté cosmo-politique*.

Dans la préface au livre du sociologue A. Sayad sur la migration, s'interrogeant notamment sur « qu'est-ce qu'un immigré ? », P. Bourdieu écrivait : « comme Socrate, le migrant est *atopos* sans lieu, déplacé, inclassable (...) Ni citoyen ni étranger, ni vraiment du côté du Même, ni totalement du côté de l'Autre, le migrant se situe en ce lieu « bâtard » dont parle aussi Platon, la frontière de l'être et du non-être social »<sup>76</sup>. Il est l'habitant par excellence du lieu/non lieu de l'utopie. Le migrant *atopos* d'aujourd'hui n'appartient plus la classe ouvrière dans le système internationalisé d'Etat-nations, mais à une classe ouvrière globalisée qui a chanté de visages avec les nouvelles fonctions et la place qu'occupent le *care* et les travailleurs intellectuels du *brain drain*, qui rassemble les nouveaux peuples aux frontières.

Les conditions d'existence du migrant *atopos*, des sans-papiers sont déniées, négativisées « jusqu'à la guerre »<sup>77</sup>, écrit Antonio Negri. Pensons aux camps aux frontières de l'Europe. A la directive européenne sur la détention préventive pour raison administrative<sup>78</sup> et au pacte européen sur les migrants préconisés par le gouvernement Sarkozy en vue d'une migration choisie. Pensons au fameux modèle des cercles<sup>79</sup> (pour lequel la Suisse a été condamnée pour racisme d'Etat devant l'ONU), à la politique des « non-entrée en matière » (NEM) en Suisse<sup>80</sup>. Pensons au débat actuel sur l'identité culturelle « pure », sans porosité de l'Europe chrétienne qui n'aurait pas été contaminée par l'Islam. En bref, en partant de la question « Et si l'Europe ne devait pas ses savoirs à l'Islam ? », un chercheur tentait de replacer les racines grecques de l'Empire chrétien en France et Aristote au Mont St-Michel<sup>81</sup>. D'autres recherches font le parcours inverse en reconnaissant une ascendance arabe à la

pensée européenne<sup>82</sup>. Ces faits permettent de caractériser la relation de pouvoir du côté de la domination.

Dans les luttes des migrant.e.s aux frontières de la démocratie, suivre le fil d'émergence de nouveaux schèmes, concepts, mots, exemples pour décrire la condition existentielle de résistance nous offre des lieux précieux d'observation de nouveaux récits combinant une approche utopique et dystopique. Les conflits aux frontières de la démocratie rendent visible la coexistence de deux logiques antagoniques qui s'affrontent en matière de sécurité, de soutien des besoins vitaux et des droits, comme l'explique A. Carretero<sup>83</sup>. Ils permettent aussi d'y lire l'émergence d'une résistance révolutionnaire *d'utopie* politique *dystopique* d'où se dégage un projet alternatif de citoyenneté cosmo-politique à l'ère de la globalisation.

Du côté de *l'utopie*, aux frontières de la démocratie, le glissement du passeport aux sans-papiers, de la notion de peuple vers celle de multitude (Negri) désignent les transformations de la notion de classe, d'appartenance politique, en les articulant à ce que Spinoza a appelé la puissance du désir (conatus) du devenir de l'Être<sup>84</sup>. « 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 acte (actu) »<sup>85</sup>. Il rend intelligible à la fois ce que les sans-papiers en s'appelant eux-mêmes *sans-papiers* ont voulu signifier sur leur condition politique et sur les limites du système d'Etat-nations. Leur narration a été enrichie par ce que S. Mezzadra appelle « le droit de fuite » et ce que J.M. Dolivo et Ch. Tafelmacher appellent la reconnaissance du « droit d'être là » pour les sans-papiers en Europe<sup>86</sup>.

Ce qui est nommé, montré, raconté, revendiqué est le sort matériel, politique des migrants dont la majorité sont en fait les femmes migrantes. Sur ce fait spécifique, aux côtés de travaux sur l'économie politique du sexe<sup>87</sup> on assiste à des tentatives d'articulation des rapports sociaux de sexe, de la partition de la pensée et des territoires. Rada Ivekovic<sup>88</sup> combine une analyse critique sur la logique et les catégories de la partition dans la pensée et la politique liées à la guerre de fondation en Europe<sup>89</sup> et à un projet de traduction. Son projet est une forme très novatrice d'utopie dystopique. Par ailleurs, le concept d'apartheid avancé pour caractériser les sociétés d'é/immigration actuelles, est enrichi par l'introduction de la perspective des rapports sociaux de sexe par la notion de « régime d'apartheid de sexe »<sup>90</sup> pour décrire la situation des femmes migrantes.

L'observation de ces expériences politiques et théoriques nous montre qu'elles sont toutes ancrées dans des conditions matérielles d'existence concrètes des migrantes et migrants. Les mots utilisés soulignent leur exclusion politique (sans papiers, clandestins). Elles remettent en question le rapprochement entre globalisation économique et systèmes sécuritaires (étatiques avec des tendances à la privatisation) dans les politiques migratoires, qu'exprime bien l'aire de *Liberté-Sécurité-Justice* en Europe<sup>91</sup> (Tampere) et l'expression *Périmètre de sécurité* emprunté à l'univers informatique.

Elles ont en commun une vision *utopique* qui place un projet de société mondialisé hors de l'apartheid du système d'Etat-nations et de la globalisation utilitariste et sécuritaire. Elles mettent radicalement en cause à la fois, un imaginaire, des pratiques d'apartheid de sexe/genre et d'apartheid de classe fixé sur les catégories du national et de la race et parfois d'épuration ethnique, ainsi que sur celles du système national et international d'Etats-nations défini par une souveraineté nationale et territoriale des Etats d'origine, de transit et « d'accueil » en tension avec des systèmes plus globaux (Schengen<sup>92</sup>, etc.).

Elles font partie d'une utopie *dystopique* quand elles remettent radicalement en cause l'imaginaire et l'épistémologie dominants dont les schèmes, catégories philosophiques et politiques combinent utilitarisme, traces d'une culture politique de néantisation dans certains dispositifs de renvois forcés<sup>93</sup>). Soulignons que les narrations de ces expériences de luttes aux frontières ne se racontent pas comme le rêve abstrait d'une liberté de mouvement illimitée qui *naturaliserait* le mouvement migratoire en se réclamant d'une abolition des frontières, avec les dérives interprétatives catastrophistes (métaphores aquatiques pour décrire la migration envahissante), ou encore d'un utilitarisme économique concurrentiel brutal présent dans les discours sur la libre circulation des capitaux, des marchandises,

de la force de travail et visant à limiter drastiquement l'intervention de contrôle des Etats, du mouvement social, des syndicats, des partis tout en minant la solidarité.

Au contraire, elles se réclament d'une citoyenneté ancrée dans les conditions matérielles d'existence des travailleuses et des travailleurs migrant.e.s déterminées par le fait de devoir se mouvoir pour vivre (droit de fuite, droit d'être là). Et non par le fait de rêver leur situation de migration en terme de mouvement illimité à n'importe quel prix. Pour saisir toute la portée politique et philosophique novatrice d'une résistance révolutionnaire d'utopie utopique, il est possible d'interpréter maintenant ces expériences dans le cadre d'un double débat autour du « droit d'avoir des droits » (Arendt) et de « démocratie radicale » (Castoriadis)

Les travaux théoriques d'Arendt et de Castoriadis inspirés tous deux par deux expériences majeures du XXe siècle, (destruction nazie, échec du communisme), permettent en effet de mieux situer certains enjeux politiques et philosophiques de l'émergence de ces expériences d'utopie dystopique. D'une part une démarche inventée dans les remous nihilistes de l'histoire du XXe siècle par une femme exilée qui tentait de comprendre le système totalitaire, Hannah Arendt, de construire un socle politique « le droit d'avoir des droits » en donnant une place à la pensée et au jugement en tant qu'activités de liberté et de pluralité. D'autre part un travail sur la démocratie prise dans sa radicalité et la création humaine, mené par un exilé communiste grec avec le groupe *Socialisme ou Barbarie* (Castoriadis).

### **Le droit d'avoir des droits (Arendt)**

*Everyone Had a Place in My World* est l'utopie de Bessie Head, comme l'a bien expliqué Madhumita Roy. Je traduirai une telle exigence dans l'œuvre d'Arendt inspirée de Spinoza et de Marx dans le devenir de la liberté revisitée: chaque être humain a une place dans la politique et donc dans le monde. Arendt a construit sa réflexion à partir des sans-Etat en Europe sous diverses formes (en Europe occidentale, orientale et aussi dans les colonies). Plutôt que de nous centrer sur le thème l'Etat global qui a fait l'objet d'un débat entre Judith Butler et Gayatri Chakravorty Spivak<sup>94</sup>, retenons deux choses de son oeuvre:

A partir d'une analyse critique des droits de l'homme, des sans-Etat<sup>95</sup>, Arendt a posé un socle pour la politique, la citoyenneté, les droits de l'homme en ne cédant à aucun relativisme, même au nom d'un constructionnisme distinguant entre « universalisant et universalisable »<sup>96</sup> qui mine toute légitimité des droits de l'homme, des luttes pour les droits de l'homme, de l'exigence de sanctions qui s'y rattachent comme le rappelle Monique Chemillier-Gendreau (on voit bien quel gouvernement est protégé dans une telle perspective)<sup>97</sup> et aussi d'une construction théorique à partir des divers champs de pratique, dont par exemple, le droit du travail<sup>98</sup> et bien d'autres champs du débat théorique. Arendt a parlé du « droit d'avoir des droits » en ces termes :

«Nous n'avons pris conscience de l'existence du droit d'avoir des droits (ce qui signifie: vivre dans une structure où l'on est jugé en fonction de ses actes et de ses opinions) et du droit d'appartenir à une certaine catégorie de communauté organisée que lorsque des millions de gens ont subitement perdu ces droits sans espoir de retour par suite de la nouvelle situation politique globale»<sup>99</sup>.

Dans une perspective (post)totalitaire, la compréhension de ce que nous montre Arendt implique la prise en compte du renversement effectué par elle de la destruction de la politique et des humains superflus en création par le *droit d'avoir des droits*. Pour éviter toute équivoque, précisons qu'elle n'a pas les mêmes raisons que Burke pour faire une critique acerbe des droits de l'homme. Ce qui intéresse Arendt est la perte sans conscience de la destruction de la politique et sa reconstruction en récupérant une conscience individuelle et collective.

Comment faut-il entendre sa célèbre formule ? Le droit d'avoir des droits n'est ni un droit dans une liste de revendications, ni une institution comme les autres. Elle est un socle, un cadre, un *Arké* qui

précède toute institution politique. Qui est à la base de toute activité politique instituante. Elle apparaît dans une situation politique extrême de non appartenance et de destruction de la vie (génocide) négative qui peut se renverser en positivité par l'agir des individus construisant une conscience collective de la situation. C'est une sorte de théorème pour la pensée politique qui souligne le poids de l'agir dans le processus ré-instituant de la politique. Nulle autorité, nul souverain n'octroie le droit d'avoir des droits. La seule assurance immanente est que les individus s'accordent réciproquement le droit d'avoir des droits et s'y engagent.

La perte de place et d'appartenance politique, de citoyenneté, le fait « qu'un homme ne soit plus qu'un homme », font qu'il a perdu la qualité qui permette aux autres de le considérer comme leur semblable. Ceux qui ont perdu toute appartenance politique « apparaissent comme les premiers signes d'une possible régression par rapport à la civilisation »<sup>100</sup>. À ces hommes, il ne reste plus que l'existence réduite aux qualités d'un vécu privé (sympathie, amitié, intelligence, grâce de l'amour) qui ne peut remplacer la perte de la politique assurant le rapport au monde.

Soulignons qu'elle fait sa démonstration par une démarche que j'ai appelée, la dynamique du « manque et du désir »<sup>101</sup> de la politique où se construit à la fois l'appartenance à la politique et la conscience politique (après-coup) de la situation et de la condition politique. D'où le lien entre le « droit d'avoir des droits » et l'activité de pensée et de jugement dans son oeuvre.

Quelle pensée, quelle raison s'agit-il de récupérer, comment et pourquoi ? La raison paradoxale est un jeu de chat et de souris avec la déraison absurde. Hannah Arendt nous a appris que le paradoxe est une pensée de crise qui n'offre pas les sorties d'une dialectique ouverte. Choisir alors la théorie des jeux voulant dépasser les insuffisances des théories de l'intentionnalité? Quand les théories du choix révolutionnaire<sup>102</sup> lui sont soumises, la théorie des jeux apprend que quelque chose lui échappe, que les révolutions restent imprévisibles et inconnaissables (ce qui est peut-être la découverte la plus importante)<sup>103</sup>. La philosophie de l'histoire dans son courant dominant, tente de nous convaincre, qu'avec la « fin de l'histoire et de la démocratie » (Fukuyama), il n'est plus de lieu, d'espace où se poser, où penser, où agir. La raison dialectique est emmêlée dans le paradigme du progrès et elle n'aime pas toujours explorer ses propres limites, ni son propre déterminisme. La raison poétique alors ? La beauté est merveilleuse. Elle est un pansément de l'âme, mais elle ne remplace pas l'exigence de la *polis*, de la politique.

Imaginer, penser, mais comment dans un tel panorama? En récupérant, en inventant la pensée comme activité publique partagée accompagnant l'action et le jugement public, « penser ce que nous faisons », nous montre encore Arendt dans *La vie de l'esprit* et dans d'autres textes. J'en ai tiré, une *praxis*, un exercice pratique d'activité de pensée ouverte à tout le monde dans l'action au jour le jour que j'ai appelé dans mon essai « le postulat exploratoire du capitalisme total libéral »<sup>104</sup> qui doit être complété par le jugement public. Pour ruser avec la peur, travailler l'angoisse, installer un rapport possible au monde (cosmos), « être contemporain du monde » (Arendt) dans lequel nous vivons, il nous faut renverser l'attaque de la pensée en activité créatrice partagée.

### **L'imaginaire, le projet d'une démocratie « radicale » (Castoriadis)**

A une époque qui n'était pas encore doublement tragique comme la nôtre (mort individuelle et possibilité de la disparition de l'humanité et même de la planète), les démocrates de la Grèce ancienne se sont affrontés par de toutes autres voies à la guerre, à la mortalité, au chaos du monde, aux rapports sociaux de sexe, à l'absence d'un père avec ses substituts autoritaires en politique personnifié par le tyran en inventant la tragédie, la philosophie et la démocratie. Ils nous ont légué des questions autour du pouvoir, de l'Etat sur la soumission et la liberté, la société sans père, la société des frères. Elles ont été reprises par Freud, Federn<sup>105</sup>, les féministes bien plus tard (à quoi servent les mères et les sœurs dans la politique et la guerre?).

La crise de la raison, l'attaque de la pensée, d'une philosophie active, en appelle à une profonde transformation de la rationalité, de la philosophie pour pouvoir repenser la politique et donc un projet

d'utopie dystopique mais en quel sens ? De Platon à Marx, écrit, par exemple Cornelius Castoriadis au XXe siècle, au moment où il réfléchit à l'institution imaginaire de la société qui précède son projet sur la création humaine. La pensée politique s'est présentée comme une application d'une théorie de l'essence de la société et de l'histoire. Fondée sur une ontologie identitaire pour laquelle Être a toujours signifié être déterminé, elle a occulté l'être propre du social-historique comme imaginaire radical. Elle a ainsi étouffé les germes nouveaux que contenait le travail de pensée chez des penseurs comme Platon, Marx, Freud. Castoriadis pose une thèse : une nouvelle institution de la société, un nouveau rapport à l'histoire impliquent un dépassement de la raison instituée. Il s'agit de voir l'histoire comme création, la société instituante ou l'imaginaire social à l'œuvre dans la société instituée, l'Être social-historique comme mode d'être inconnu de la pensée héritée. Les être humains ont inventé Auschwitz, ils ont aussi inventé la démocratie. Le déterminisme de la destruction, même s'il est bien présent, même s'il est difficile à penser, n'est pas inéluctable. L'Être social-historique aujourd'hui comme hier contient le déterminisme et la liberté, le chaos et l'ordre, l'institué et la création, la guerre et la révolution. Renouveler une pensée dialectique ouverte est possible pour Castoriadis grâce à la puissance d'imagination des individus et des sociétés. Il préconise donc une transformation de la politique et de la philosophie.

Dans sa démarche d'ontologie politique et de logique ouverte qui renouvelle la dialectique, la démarche de Castoriadis est mise au défi d'intégrer le fait que, sous l'effet des guerres et des luttes<sup>106</sup> les socles bougent, les invariants varient allant parfois jusqu'à toute disparition de tout cadre contenant la vie politique<sup>107</sup>. En clair, que la dynamique du devenir de l'Être social-historique transforme la théorie, la logique, la philosophie. L'histoire, la transformation des rapports de pouvoir, les reconfigurations de la temporalité et de la territorialisation dans la géopolitique mondiale impulsent la philosophie et la théorie politique matricielles à se déplacer vers une ontologie politique du devenir, de la lenteur, de la puissance des connexions des multiplicités, des réseaux (Deleuze et Guattari)<sup>108</sup>. Vers une logique ouverte, créatrice, une théorie des rapports de l'Etat avec ses frontières, son dehors (violence guerrière, migration, femmes). Le débat philosophique et politique est aussi vaste, complexe, foisonnant que riche. Il est très réjouissant qu'Arendt, Castoriadis avec d'autres des chercheurs en appellent à une redécouverte de la pensée, à une nouvelle ontologie politique et à une nouvelle anthropologie politique pour le XXIe siècle. Là se trouve un des enjeux centraux d'une réflexion sur l'utopie dystopique du XXIe siècle.

La redécouverte de la puissance d'imagination radicale est liée à un renouvellement de la logique, de l'ontologie politique et aussi à l'autonomie individuelle pour Castoriadis. Elle transforme la *praxis*, le rapport entre politique et philosophie. Après l'échec de la révolution en Russie et dans d'autres pays dont la Grèce, avec le groupe *Socialisme ou Barbarie* dans un débat sur le contenu du socialisme, Castoriadis pose la question de la démocratie dans le travail, les partis, les syndicats avec en miroir l'expérience des Conseils. Il met l'accent sur la tension entre construction de la loi et de l'autonomie, entre la société et la subjectivation.

Puis en dialogue avec Pierre Vidal-Naquet, Jean-Pierre Vernant, Nicole Loraux (qui met l'accent sur le conflit et la place des femmes), il approfondit sa réflexion en menant une recherche sur Athènes et l'invention de la démocratie comme « germe »<sup>109</sup>. Il installe un débat polémique avec Platon (comme Arendt) qu'il poursuit en relisant le dialogue, *Le Politique* de Platon, en montrant que Platon est l'adversaire majeur de la démocratie.

Pour Castoriadis, la démocratie n'est ni un modèle, ni un régime au sens classique de ces termes en science politique. *C'est un mode de création du pouvoir collectif toujours ouvert et incertain* : « la création démocratique est la création d'une interrogation illimitée dans tous les domaines : qu'est-ce que le vrai et le faux, le juste et l'injuste, le bien et le mal, le beau et le laid ? »<sup>110</sup>. Il y retrouve l'idée d'autogestion radicale qu'il a déjà développée dans son texte *Le contenu du socialisme* forgé à la lumière d'expériences autogestionnaires du mouvement ouvrier. Il fait un retour à la Grèce ancienne (entre le VIIIe et le Ve siècle av. J.C., le Ve siècle étant le siècle d'or, en écartant le IVe siècle et Platon<sup>111</sup> (mais en accordant une place privilégiée aux poètes tragiques, à Protagoras et la doxa (parole, débat, jugement) et non *l'épistémé*, ni à la *techné*, Hérodote et Thucydide<sup>112</sup>). Ce qui implique de

profondes ruptures politiques et philosophiques pour récupérer la puissance de création inscrite dans la finitude humaine. Jacques Rancière apportera une pierre supplémentaire à l'édifice en reprenant la question incontournable de l'(in)égalité, avec *La mésestante*<sup>113</sup> et les sans-part qui permet d'établir des liens d'une part avec les sans-Etat d'Arendt et d'autre part avec des questions des *post-colonial studies* en intégrant la perspective genre<sup>114</sup>.

Le pouvoir instituant du *démos*, en se constituant politiquement, en construisant son autonomie pose des limites (autolimitation), notamment pour garantir les droits de l'homme. Le sens de la tragédie pour les humains est la question de *l'hubris* sans règle ultime (décalogue, évangile, coran, etc.). La nécessité de l'autonomie et l'auto-limitation est toujours présente et jamais résolue. C'est pour cela qu'elle est une question politique et pas qu'une question technique ou de norme. La loi n'est pas réductible à la norme imposée. Castoriadis explique que *Les Troyennes* met en scène les Grecs après la destruction de Troie, l'Auschwitz, le Katyn de l'époque. « La démocratie est un pouvoir qui s'auto-institue explicitement de manière permanente ». Par ailleurs, la démocratie articule l'autonomie et l'égalité qui n'est pas une égalité sociale, mais politique. « Egalité signifie rigoureusement parlant : égale possibilité pour tous, effective, non pas sur le papier, de participer au pouvoir »<sup>115</sup>.

Aujourd'hui, la pratique de l'autonomie et de l'auto-limitation démocratique est mise au défi d'intégrer la double expérience d'Auschwitz et aussi d'Hiroshima et leur longue genèse (Conquista, esclavage, colonisation, impérialisme) en reconsidérant la *dé-croissance* et une révision radicale de la politique de dissuasion nucléaire en *dé-nucléarisation*.

#### **Une proposition d'action d'utopie dystopique (Chemillier-Gendreau)**

Ces deux auteurs permettent de saisir la radicalité des luttes en cours aux frontières. Il est aussi possible d'en saisir la portée dans un exemple pratique de percée d'utopie dystopique. Inscrite dans la perspective des luttes et des percées théoriques qui les accompagne, la proposition d'action d'une juriste de droit internationale renouvelle l'approche d'une Cour mondiale des droits de l'homme. Il s'agit d'une proposition formulée publiquement par une professeure de droit public international de Paris. Il s'agit de la proposition no. 7 qui fait partie des 12 propositions de la recherche Mondialisation, Migration, Droits de l'Homme<sup>116</sup>.

Lors du colloque international de la dite recherche en janvier 2006, M. Chemillier-Gendreau a formulé publiquement la proposition de la création d'une Cour mondiale des Droits de l'homme. La proposition a été présentée au Maire de Genève lors de la soirée publique du mardi 17 janvier 2006 organisée à la fin du colloque international à Uni-Mail à Genève. Elle fait l'objet d'une analyse approfondie dans le cadre de la recherche sur la base d'un texte soumis en bonne et due forme par ses soins<sup>117</sup>.

La proposition a été énoncée en ces termes : « 7. *renforcer* les outils théoriques et pratiques de dénonciation de violations des Droits de l'homme par les Etats-nations ou par tout autre acteur intergouvernemental ou para-gouvernemental devant le Conseil des droits de l'homme, les Cours régionales (Europe, Asie, Amérique) et lancer une réflexion sur un organe de contrôle et de sanction juridique élargi pour l'application des Droits de l'homme dans les politiques migratoires et du droit d'asile dans un cadre planétaire. La proposition est un des éléments du puzzle, mais un élément dont on saisit mieux l'importance après les expériences historiques entre le XVIIe et le XXe siècle en Occident en prenant en considération les étapes d'impérialisme, de colonisation et de post-colonisation » (p. 41, vol. I).

En quoi une telle proposition entendue à partir des luttes aux frontières et d'Arendt, de Castoriadis s'inscrit dans une *praxis* d'utopie dystopique? Tout d'abord elle *distingue le conflit et la guerre* pour construire la politique entre *polis* et *cosmos*. Ce point est fondamental après les guerres et massacres tragiques du XXe siècle et des génocides en ce début du XXIe siècle. Machiavel, penseur du désordre peut nous aider à revaloriser le conflit tout en le distinguant de la guerre. Celui qui écrivait sur « l'art de la guerre » dans *Le Prince* n'avait pas fait l'expérience des guerres napoléoniennes comme

Clausewitz, le théoricien de la guerre moderne. D'autres penseurs de la démocratie reprendront le fil du conflit pour penser la mésentente des sans-part (Rancière), la dynamique du conflit constitutive de la politique et de la démocratie (Loraux, Mouffe). Dans cette perspective comme l'a bien expliqué au moment de la société industrielle Marx, et plus tard dans le groupe *Socialisme ou Barbarie*, Castoriadis, l'autonomie, la démocratie politique n'est rien sans la démocratisation des rapports du travail et de l'ensemble de la vie sociale et donc aussi des relations internationales. Ensuite la proposition doit être située dans les luttes pour la démocratisation des sociétés, de l'ONU dans un contexte d'institutionnalisation d'un ordre international multipolaire et de repli démocratique. Dans le contexte des luttes post-coloniales, elle peut être un lieu d'émergence d'espaces politiques de subjectivation et de pratiques collectives (Samaddar)<sup>118</sup>.

La promotion de Cours internationales de Justice régionalisées et coordonnées concernant les crimes économiques et les crimes contre l'humanité a une portée à la fois symbolique et pratique. La proposition se veut explicitement *instituyente* et *constituante* (dialectique loi-autonomie-auto-limitation). Elle vise la construction d'un cadre et d'une dynamique politique *pluriverselle*. Le but de l'expérience est une large participation à la construction de bases démocratiques d'une nouvelle société à l'échelle de la planète avec un accent spécial sur *l'autonomie* et *l'auto-limitation*. Elle doit être à la fois un *laboratoire* et un *observatoire* (apprentissage d'une pratique démocratique d'autolimitation et loi, contrôle et sanction) où participent les gouvernements et les mouvements sociaux, les organisations non gouvernementales au sein des institutions internationales. Pour ne pas être instrumentalisée par les puissances dominantes, elle doit être portée par des forums, des tribunaux d'opinion afin de réfléchir à une justice qui travaille la question de la loi en lien avec l'autonomie et l'auto-limitation démocratique et en ne restreignant le débat sur la loi à la norme.

Elle peut en effet être le lieu pour reconsidérer la loi mise à l'épreuve de l'autonomie et de l'auto-limitation. Elle s'inscrit alors dans les perspectives d'Arendt et de Castoriadis, qui réinterrogent la radicalité tragique de la politique et de la démocratie<sup>119</sup>. Il existe une dialectique entre la loi, l'autonomie et l'autolimitation qui ne se réduit pas à l'imposition de normes dans le cadre de rapports hégémonique de domination. D'où vient la loi dès lors qu'elle ne vient pas d'en haut, qu'elle n'est pas assurée par une référence absolue ? Qui peut s'en réclamer ? Elle appartient à toutes et à tous. La proposition implique donc le refus d'un confinement de la question des normes dans le champ d'une transcendance au-dessus des lois, de l'Etat, de spécialistes ou alors de forces hégémoniques qui l'instrumentalisent.

Par ailleurs, la crise politique actuelle, les dérives des questions de justice en rituels de pardon qui institutionnalisent l'amnistie, montrent la nécessité d'un déplacement philosophique, politique, épistémologique des référents, des réflexions et des pratiques des normes qui sont alors *dé-démocratisées*. La loi est la question et la responsabilité de tous. La loi ne peut être confondue avec la morale. La politique où s'inscrit la loi ne peut être confondue avec l'action humanitaire. Sa réappropriation est le signe d'un renouveau du débat démocratique (projet, régime, imaginaire). Par ailleurs, la construction de la loi par l'autonomie et l'auto-limitation implique de sortir d'une sorte de consensus mou devant les nouvelles formes de populisme se présentant comme de nouvelle forme de « civilité » qui banalisent à la fois la transgression des normes tout légitimant la guerre (guerre d'Irak) et la violence (progroms de Naples, attaques contre les immigrés).

On comprend qu'une telle perspective est bien plus vaste que l'articulation entre politique et droit, entre droit et norme, qu'elle ne peut se contenter de l'illusion que le droit refroidisse les passions politiques. Une telle perspective implique le réchauffement d'un désir démocratique s'auto-instituant et s'auto-limitant impliquant une nouvelle philosophie et une nouvelle anthropologie politique. On comprend dès lors que le processus d'élaboration ne vise pas seulement à renforcer la cohérence interne du dispositif des Nations unies, à créer un nouvel instrument de dialogue inter-étatique ou encore à renforcer le pouvoir des juges au mépris des autres pouvoirs (exécutifs, parlementaires, contre-pouvoirs). Avec la proposition, il ne s'agit pas de s'enfermer dans les débats tactiques sur les avatars de la défunte Commission, les limites du mandat du Conseil des droits de l'homme, de l'ONU, des Conventions existantes et le renforcement des spécialistes. Un tel projet ne peut être une institution

inopérante de plus, fut-elle très technique. Elle ne peut simplement s'instaurer à partir de l'échec de la réforme de l'ONU.

Entendue depuis les luttes aux frontières de la démocratie, depuis la philosophie, la théorie politique qui a émergé des tragédies du XXe siècle, une perspective d'autonomie et d'auto-limitation de la liberté et de la violence, la question ne se limite ni une question technocratique de juriste de droit international (bien qu'elle comporte une technicité juridique), ni une question de réforme des institutions internationales, comme certains l'imaginent à propos du Conseil des droits de l'homme de l'ONU pour annoncer la chronique d'une mort annoncée à propos de la nouvelle composition du Conseil des droits de l'homme.

La démocratisation des sociétés, de l'ONU dans la globalisation ne passe pas par des juristes caressant l'illusion de dépassionner par leur travail d'orfèvres le débat politique. L'enjeu est de reconsidérer le désir (Spinoza), le pouvoir instituant et constituant lui-même dans la construction d'un cadre mondialisé intégrant l'autonomie et l'auto-limitation dans la construction des lois. « Il n'y a pas à imaginer de longue marche à travers les institutions – juste une capacité à exercer le pouvoir constituant »<sup>120</sup>. L'intérêt politique principal de la proposition est certainement d'impliquer l'ensemble des acteurs dans le processus constituant de l'espace public planétaire en revitalisant ainsi l'activité démocratique autonome et auto-limitative.

Ce n'est pas un hasard si la proposition a été formulée à l'une des frontières de la démocratie, à partir d'une recherche sur les conditions des migrant.e.s mises à l'épreuve des Droits de l'homme. A ces titres elle peut être à la fois un lieu d'utopie dystopique, un espace public et une frontière positive, contre l'arbitraire et la destruction. Elle mérite de faire partie du débat public mondial.

### **En guise de conclusion**

« L'utopie a été la mère des sciences exactes, et, comme beaucoup de mères fécondes, elle a souvent produit des germes stériles ou trop faibles, étant nés avant le temps ou dans de mauvaises circonstances ».  
Témoignage d'un prolétaire (1890), in Rancière Jacques, *La nuit des prolétaires*, Paris, Fayard, 1981, p. 437.

Dans la dialectique entre utopie et dystopie au début du XXIe siècle émergent des *praxis*, des récits, des traces d'un projet multiforme, hétérogène de résistance révolutionnaire d'utopie dystopique. Ils soulèvent de nombreuses questions, critiques. Le projet émergent est porteur de luttes et de consciences collectives hétérogènes multiples, inégales, voire contradictoires. Mais il a le mérite d'exister comme l'histoire existe après les destructions de la modernité qui ont culminé au XXe siècle et n'épargnent pas le XXIe siècle. Il est fragile, ouvert, indéfini, pris entre chaos et néant destructeur d'un capitalisme total libéral mondialisé.

Reprendre l'utopie et la dystopie sous l'angle de *praxis* d'utopie dystopique, suppose qu'elles intègrent la rupture grecque (démocratie), la rupture de la modernité capitaliste (utilitarisme, exploitation sans limite) et la rupture totalitaire (anéantissement) prises dans une histoire de longue durée (*conquista*, esclavage, colonisation, impérialisme). Ces ruptures tragiques ont montré que le monde n'est pas créé, mais qu'il peut être auto-créé ou aussi détruit par les humains.

Elles impliquent de se donner les moyens de dépasser une position déterministe, un sentiment d'impuissance et faire le pari du « droit d'avoir des droits », de l'autonomie, de l'autolimitation en se réappropriant l'invention démocratique dans sa radicalité. De replacer le débat entre créationnisme de soumission et auto-création démocratique active. De reconsidérer les débats sur l'utilitarisme économique cynique (migrations, usage des matières premières, finances, etc.) les illusions sur l'équilibre de la terreur guerrière (théories de la dissuasion) en prenant conscience du poids de dénis dangereux. De s'appuyer sur des inventions émergentes pour reformuler des propositions d'action en déplaçant radicalement la manière de les penser, de les mettre en œuvre.

Il devient alors possible d'envisager l'utopie dystopique comme un projet de résistance révolutionnaire positif aujourd'hui. Un tel projet fragile s'invente en se faisant, sans assurance, tout en prenant dans ses bagages les résistances à penser ce qui détruit et aussi ce qui s'invente<sup>121</sup>. Il est un des lieux d'émergence d'une nouvelle philosophie de l'histoire de l'infinitude et de la finitude de la liberté.

Marie-Claire Caloz-Tschopp, juillet 2008

---

<sup>1</sup> Ce texte est en publié en anglais pour les Actes du colloque.

<sup>2</sup> Voir à propos de la Commune en France, Hugo Victor, *L'Année terrible*, Paris, Gallimard, 1985 ; Michel Louise, *Je vous écris de ma nuit*, Les éditions de Paris (1871), 1999. Louise Michel a 41 ans, quand elle écrit. Le 28 mars 1871 a eu lieu la proclamation de la Commune de Paris, elle se bat sur les remparts ; 22-28 mai : semaine sanglante ; le 24 mai elle est incarcérée subit des interrogatoires devant le 4<sup>e</sup> conseil de guerre, le 2 septembre, son ami Théophile Ferré, délégué de Montmartre est condamné à mort. Le 16 décembre, après d'autres interrogatoires, elle sera condamnée à la déportation à vie dans une enceinte fortifiée.

<sup>3</sup> Hours Bernard, « L'idéologie sécuritaire : de la gestion des risques à la préparation du désastre », *L'homme et la société*, no. 155, 2005, p. 13-25.

<sup>4</sup> Les deux journalistes présents sur la plage déclaraient ne pas y voir une manifestation de xénophobie dans l'attitude des vacanciers.

<sup>5</sup> Caloz-Tschopp Marie-Claire, *les réfugiés aux frontières de l'Europe et le spectre des camps*, Paris, La Dispute, 2004, voir les publications de Migreurop, du Gisti, de Terra, de la revue *Cultures et Conflits* en France.

<sup>6</sup> Pour cette notion, voir mon dernier livre, Caloz-Tschopp Marie-Claire, *Résister en politique. Résister en philosophie avec Arendt, Castoriadis, Ivekovic*, Paris, La Dispute, 2008.

<sup>7</sup> Concept qui mériterait d'être situé dans le débat à son propos. Je propose une référence provisoire. Ogilvie Bertrand, *Mondialisation, dé-mondialisation. Qu'est-ce que la modernité ?* » Actes du colloque Arendt mai 2007 (à paraître).

<sup>8</sup> Yuste Maria Mena et al., *Dispopies féministes : un analisis de genere del libro els Desposseits d'U. Le Guin*, 2008 (internet).

<sup>9</sup> Le Guin Ursula, *L'autre côté du rêve*, Paris, Le livre de poche, 1971.

<sup>10</sup> Stern Anne-Lise, *Le savoir déporté. Camps, histoire, psychanalyse*, Seuil, Paris, 2004.

<sup>11</sup> Klemperer Victor, *LTI. La langue du IIIe Reich*, Pocket, Paris, 1975 ; Journal ; Faye Jean-Pierre, *Le langage meurtrier*, Hermann éd., Paris, 1996.

<sup>12</sup> Arendt Hannah, « Fragment 4 », *Qu'est-ce que la politique ?* Seuil, Paris, 1993, p. 136-143.

<sup>13</sup> Bauman Zygmunt, *L'amour liquide. De la fragilité des liens entre les hommes*, Le Rouerge/Chambon, Paris, 2004.

<sup>14</sup> Voir à ce propos, le no. 4 des *Cahiers d'anthropologie sociale* sur Walter Benjamin, la tradition des vaincus, Paris, l'Herne, 2008.

<sup>15</sup> Tosel André, « Hégémonie des pouvoirs et hégémonie capitaliste à l'époque de la mondialisation », Concialdi Pierre et al, *Où est le pouvoir aujourd'hui ?*, Paris, éditions Cécildefaut, 2007, p. 111-149.

<sup>16</sup> Hartog François, *Régimes d'historicité. Présentisme et expérience du temps*, Hartog, François, Seuil, Paris, 2003.

<sup>17</sup> Traverso Enzo, « Auschwitz et Hiroshima. Notes pour un portrait intellectuel de Günther Anders », *Lignes*, no. 26, p. 7-34.

<sup>18</sup> Arendt Hannah, *Les origines du totalitarisme, le système totalitaire*, Paris, Points-Seuil, 1972.

<sup>19</sup> Anders Günther, *L'obsolescence de l'homme. Sur l'âme à l'époque de la deuxième révolution industrielle*, éd. de l'encyclopédie des nuisances, Ivreás, Paris, 2001 (1956).

<sup>20</sup> Je ne m'inscris pas dans la position d'Adorno (sur toute poésie impossible après Auschwitz), ni sur la fin des grands récits dans la post-modernité (Lyothard).

<sup>21</sup> Sternhell Zeev, *Les anti-Lumières*, Fayard, Paris, 2006. Voir aussi, Traverso Enzo, « Interpréter le fascisme », *RILL*, no. 3, janvier-février 2008.

<sup>22</sup> A propos de ce qui se passe au Kenya, un journaliste, tout en constatant les limites du « droit d'ingérence », intitule son article, « Avant qu'on ne puisse plus compter les morts », Bernard Getta, *Le Temps*, 2.2.2008.

<sup>23</sup> McCarty Cormac, *La route*, éd. de l'Olivier, Paris, 2008.

<sup>24</sup> Voir à ce propos, Meininger Sylvestre, « Le retour des morts-vivants », *Le Monde diplomatique*, mars 2008, p. 27.

<sup>25</sup> de Vincenzo Natali (2003), DVD, Metropolitan.

<sup>26</sup> Larsson Stieg, *Les hommes qui n'aimaient pas les femmes. Milelium 1*, Actes Sud, Paris, 2006.

<sup>27</sup> Baier Lothar, *Pas le temps ! Traité sur l'accélération*, Actes Sud, Paris, 2002.

<sup>28</sup> On ne peut qu'être frappé par la prégnance d'une idéologie des catastrophes déterministes qui naturalisent des faits sociaux et politiques, alors que la crise énergétique et les problèmes écologiques n'aboutissent pas à des décisions politiques à la hauteur des urgences.

<sup>29</sup> Ce terme pris du grec *kosmos* qui désigne le monde « ce monde, le même pour tous, aucun des dieux, aucun des hommes ne l'a fait... » Héraclite, frgt 30), Encyclopédie philosophique universelle, *Les notions philosophiques*, vol 1, Paris, PUF, 1990, p. 500.

<sup>30</sup> Robinet J.-F., « Monde », *Les notions philosophiques*, vol. 2, Paris, PUF, 1990, p. 1671.

<sup>31</sup> Macherey Pierre, Hegel ou Spinoza, Paris, Maspero, 1979 ; Yovel Y., « Le dialogue Hegel-Spinoza. Sa structure logique et sa voix humaine », *Cahiers de Fontenay*, 1985, no. 36-38, p. 103-113.

<sup>32</sup> « Le drame (trouble), c'est que cette catastrophe n'est pas née d'un manque de civilisation, d'un état arriéré, ou tout simplement de la tyrannie, mais qu'elle était au contraire inéluctable, parce qu'il n'y avait plus un seul endroit « non civilisé » sur la terre, parce que bon gré mal gré nous avons vraiment commencé à vivre dans un Monde Un (One World). Seule une humanité complètement

organisée pouvait faire que la perte de résidence (loss of home) et de statut politique (political status) revienne à être expulsé de l'humanité entière » (Arendt, L'impérialisme, vol. II, Origines du totalitarisme, Paris, Point-essai, 1972, p. 282).

<sup>33</sup> Le Cour Grandmaison, « Xénophobie d'Etat et politique de la peur », *Lignes*, no. 26, 2008, p. 23-38 ; « Colonisés-immigrés et « périls migratoires » : origines et permanence du racisme et d'une xénophobie d'Etat (1924-2007) » *Cultures et Conflits*, no. 69, 2008, p. 18-32.

<sup>34</sup> Bertrand Russell (1914) 1952, *Our Knowledge of the External World as a Field for Scientific Method in Philosophy*, London, p. 109.

<sup>35</sup> Fraisse J.-C., « L'unicité du monde dans le Timée de Platon », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 1982, no. 2.

<sup>36</sup> Biard J., « L'unité du monde selon Guillaume d'Occam (ou la logique de la cosmologie okhamiste », *Vivarium*, 1984, vol. no. 22, no. 1, p. 63-83.

<sup>38</sup> Texte de couverture, Brecht Bertolt, *La vie de Galilée*, Paris, L'Arche, 1990.

<sup>39</sup> Althusser Louis, Politique et Histoire. *De Machiavel à Marx. Cours à l'Ecole normale supérieure 1955-1972*, Paris, Seuil, 2006.

<sup>40</sup> La perspective genre est par contre beaucoup moins développée dans ces débats.

<sup>41</sup> Bagchi Amiya Kumar, « migration and morality : sovereign finance and dehumanized immigrants », Caloz-Tschopp Marie-Claire, Dasen Pierre (eds), *Mondialisation, migration et droits de l'homme : un nouveau paradigme pour la recherche et la citoyenneté* (vol. 1), Bruylant, Bruxelles, 2007, p. 647-681.

<sup>42</sup> Bagchi Amiyar Kumar, *Immigrants, Morality and Neoliberalism*, 2008 (texte de l'auteur).

<sup>43</sup> Soulignons que l'argument des analystes financiers que la durabilité avait un impact positif sur le profit des entreprises explique que plus de 50% des 2.500 plus grandes sociétés cotées en bourse sont enregistrées dans un fonds durable et qu'il a induit une réduction du concept de développement durable au marché financier, aux profits boursiers (voir à ce propos le site de la Fondation Ethos).

<sup>44</sup> Batou Jean, « Cent ans de résistance au sous-développement », *Bull. du Département d'histoire économique*, Université de Genève, no. 19, 1989.

<sup>45</sup> Voir *Déclaration sur le droit au développement*, DDC, 4.12.1986. Portée par le Mouvement des non-alignés, la déclaration de l'ONU sur le droit au développement du 4 décembre 1986, approuvé par 146 Etats (plus de 90% de la population mondiale, refusée par les Etats-Unis et avec 10 absentions (20<sup>e</sup> anniversaire) donne la définition suivante du développement : un processus global, économique, social, culturel et politique, qui vise à améliorer sans cesse le bien-être de l'ensemble de la population et de tous les individus, sur la base de leur participation active, libre et significative au développement et au partage équitable des bienfaits qui en découlent ». Ce texte fondateur a été accompagné d'autres textes : la Charte des droits et devoirs économiques des Etats (1974) avec son fameux article 20 (chapitre III) exigeant l'application de normes sur la protection, la préservation, la valorisation de l'environnement.

<sup>46</sup> Jonas Hans, *Le principe responsabilité. Une éthique pour la civilisation technologique*, Cerf, Paris, 1990.

<sup>47</sup> Revkin Andrew, *Global Warning : Understanding the Forecast*, American Museum of Natural History, Environmental Defense Fund, New York, Abbeville Presse, 1992 ; Crutzen Paul, Stoermer Eugene, The « Anthropocene », *Global Change, IGBP, Newsletter*, 2000, no. 41, p. 17-18 ; Grinewald Jacques, « La Biosphère de l'Anthropocène, climat et pétrole, la double menace. Repères transdisciplinaires », Georg, 2007.

<sup>48</sup> L'actuel taux de CO2 est le plus élevé depuis 800.000 ans, ce qu'a relevé un projet de recherche (European Project for Ice Coring in Antarctica), publié dans *Nature* (15.5.2008). A partir du constat de ce fait, il n'est plus possible d'attribuer le réchauffement actuel à des événements qui ont eu lieu aux alternances entre périodes glaciaires et interglaciaires.

<sup>49</sup> Grinewald Jacques, « On ne vit pas en mangeant des dollars », *Campus*, no. 90, 2008, p. 2.

<sup>50</sup> Lindqvist Sven, *Terra Nullius*, Les arènes, Paris, 2007.

<sup>51</sup> Voir à ce propos, Rigaux François, « L'histoire du droit international revue par Carl Schmitt », *Journal of the History of International Law*, no. 9, 2007, p. 233-262.

<sup>52</sup> Parmi les nombreux exemples de l'histoire de la *conquista* et de la colonisation, on peut citer l'Argentine. Avant la conquête, l'Argentine était peuplée par un grand nombre de peuples indiens. Aujourd'hui c'est le pays d'Amérique latine qui compte le moins d'indiens (env. 3%).

<sup>53</sup> J'ai travaillé cela dans un autre texte à paraître : Caloz-Tschopp Marie-Claire, *Diasporas scientifiques, migration, développement à la lumière de la philosophie et de la théorie politique* (à paraître en anglais, Ecole polytechnique fédérale de Lausanne).

<sup>54</sup> Pellerin Hélène, « Governing Labor Migration in the era of Gats. The Growing Influence of Lex Mercatoria », in, Christina Gabriel, Hélène Pellerin (eds) *Governing International Labour, Migration. Current issues, challenges and Dilemmas*, Routledge, London, 2008.

<sup>55</sup> Voir revue *Mots*, no. 73, 2003 sur les discours de la guerre.

<sup>56</sup> Voir Bidet Jacques (éd.), *Guerre impériale, guerre sociale, Actuel Marx*, Paris, 2005.

<sup>57</sup> Voir les articles d'E. Balibar, de Ch. Delphy, d'A. Callinicos, de M. Chemillier-Gendreau dans ce même livre (Bidet 2005).

<sup>58</sup> Plus tard en France, un colonel vétéran de la guerre de 1870, engagé dans la défense du capitaine Dreyfus prédisait que le canon détrônerait la baïonnette et que la guerre de l'avenir serait une guerre figée « mettant face à face deux murailles humaines obligées de se terrer », Duclert Vincent, *Le colonel Mayer. De l'affaire Dreyfus à de Gaulle*, Armand Colin, Paris, 2007.

<sup>59</sup> Kant Emmanuel, *Projet de paix perpétuelle, Œuvres III, les derniers écrits*, Paris, Gallimard, (1795), 1986, p. 350-353.; David-Ménard M., *Les constructions de l'universel*, Paris, PUF, 1997.

<sup>60</sup> Hobbes Thomas, *Léviathan*, Paris, 1971 (trad. F. Tricaud) (voir partie I, chap. XIII).

<sup>61</sup> La question qu'il soit possible de maîtriser une violence qui ne connaît pas de limites au moyen d'une force est au centre de la réflexion de Clausewitz après son expérience en tant que capitaine dans l'armée prussienne en 1806 à la bataille de Iéna. L'armée de Frédéric II se situait dans l'époque des « guerres limitées » et se trouve face à Napoléon dont la logique est une ascension aux extrêmes. Il en tire une conclusion : « Celui qui ne recule devant aucune effusion de sang prendra l'avantage sur celui qui n'agit pas de même », tout en postulant un principe d'équilibre avant l'anéantissement réciproque. Son principe de non limitation de la violence sera vérifié avec la guerre « totale » moderne, les millions de morts du XXe siècle, l'émergence de l'arme nucléaire. On retrouve une telle logique dans de nombreux conflits qui vont de l'Algérie à la Colombie) et aussi dans la torture et les modes d'emprisonnement comme ceux de Guantanamo qui tout en s'inscrivant dans la même logique, la nourrissent. Celui qui ne plie pas à cette logique, par respect de la vie, par valeurs humanistes se met dans une position de faiblesse

<sup>62</sup> Au XXe siècle, Theodor Adorno, voit l'esprit du monde arriver sur les ailes des fusées V2 hitlériens, ces bombes-robots qui alliaient la perfection technique et la cécité la plus totale.

<sup>63</sup> *De la Guerre*, VIII, 6B, éd. de Minuit (trad. , Paris, 1955, p. 703 et p. 728). On peut ajouter encore cette autre formule qui oblige à méditer sur les liens entre la guerre et l'émergence d'une pensée qui « naturalise » la guerre : « c'est au sein de la politique que se développe le germe de la guerre : les linéaments de celle-ci s'esquissent déjà secrètement dans la politique comme les propriétés de la créature vivante dans l'embryon », Clausewitz, *De la Guerre*, II, 3, p. 117 (trad. J. Hervier).

<sup>64</sup> René Girard, applique sa théorie du mimétisme, son interprétation du sacrifice, du meurtre dans les religions archaïques (bouc émissaire) pour « achever Clausewitz » qui a théorisé le modèle napoléonien et qui pour Girard est devenu le modèle absolu. Dans ces religions, le but était la production du sacré, mais aujourd'hui, « la violence qui produisait du sacré, ne produit plus rien qu'elle-même » (p. 11). Le modèle de Clausewitz « a été repris par Lénine, Mao, Al Quaida » (p. 363). R. Girard lit Clausewitz en dialogue avec les textes sur l'apocalypse et une réinterprétation de la nouveauté religieuse du Christ. Clausewitz qu'il oppose à Hegel a eu une « intuition fulgurante » en admirant Napoléon du lien entre guerre et mimétisme. Il repéré la nature apocalyptique de la guerre moderne prise dans une accélération de l'histoire, la « montée aux extrêmes », cette incapacité politique à contenir la violence du mimétisme implacable de la réciprocité qui s'est imposé comme la seule loi de l'histoire. Il faut finir son livre en analysant l'autre face de la réciprocité. René Girard vise, par une « profession de foi » à une réhabilitation du christianisme face à l'islamisme, au « choc des civilisations » (Huntington), qu'il ébauche dans un conflit entre des types de religions. « La possibilité d'une fin de l'Europe, du monde occidental et du monde dans son ensemble. Ce possible est aujourd'hui devenu réel » (p. 9). Le christianisme peut réchauffer l'amour qui s'est « refroidi » vu que la passion du Christ « a dévoilé une fois pour toute l'origine sacrificielle de l'humanité... la Passion a libéré la violence en même temps que la sainteté » (p. 12). Le Christ s'est opposé aux repréailles, à la montée aux extrêmes, il a introduit la réconciliation, l'amour, il a installé la réciprocité dans un cadre relationnel et non guerrier. Je ne peux discuter ses thèses ici, sa méthode, l'absence de tout rapport à l'histoire et même aux faits, ni certaines ambiguïtés de l'argumentation, mais je tiens à les signaler, dans la mesure où certains de ses arguments rejoignent d'autres lecteurs de Clausewitz. Girard René, *Achever Clausewitz*, Paris, Carnetsnord, 2007.

<sup>65</sup> « ... à une époque où l'on parle tant de progrès et de civilisation et puisque malheureusement les guerres ne peuvent toujours être évitées, n'est-il pas urgent d'insister pour que l'on cherche, dans un esprit d'humanité et de vraie civilisation, à en prévenir ou tout au moins à un adoucir les horreurs » ? Dunant Henri, *Un souvenir de Solferino* (voir site CICR/ICRC).

<sup>66</sup> Aron Raymond, *Sur Clausewitz*, Complexe, Paris, 1987, p. 45.

<sup>67</sup> « La finalité naturelle du couteau est de trancher : il n'en résulte pas que l'utilisateur du couteau doive toujours se donner pour fin de trancher. Il y a bien des manières, pour le boucher, d'utiliser son couteau sans que, pour autant, cesse d'être vraie la proposition qui exprime la finalité naturelle du couteau », Aron Raymond, *Sur Clausewitz*, Complexe, Bruxelles, 1987, p. 103.

<sup>68</sup> Terray Emmanuel, *Clausewitz*, Fayard, Paris, 1999, p. 72-85.

<sup>69</sup> « Désormais, au barreau supérieur de l'échelle de la violence se profilent les armes nucléaires. Et celles-ci obligent à choisir définitivement entre les deux principes clausewitziens, celui de destruction, d'anéantissement et de décision d'une part, celui de la suprématie de la politique d'autre part. Aron Raymond, *Sur Clausewitz*, Complexe, Paris, 1987, p. 106.

<sup>70</sup> Bauman Zygmunt, « Living and dying in the planetary frontier-land », *Society under Siege*, Cambridge, Polty, 2002, p. 87-117.

<sup>71</sup> Voir Foucault Michel, *Il faut défendre la société*, Gallimard/Seuil, 1997 (son concept de guerre silencieuse, p. 16, en renversant la fameuse thèse de Clausewitz).

<sup>72</sup> Hobsbaum Eric, *L'âge des extrêmes. Histoire du court XXe siècle*, Complexe/Le Monde diplomatique, Paris, 1994.

<sup>73</sup> Arendt Hannah, *La politique a-t-elle encore un sens ?* Paris, L'Herne, 2006, p. 85 et 101-102.

<sup>74</sup> Caloz-Tschopp Marie-Claire, Hannah Arendt, le fil rompu entre violence et révolution (à paraître, colloque Violence et Révolution au XXe siècle, décembre 2007).

<sup>75</sup> Balibar Etienne, « Qu'est-ce qu'une frontière ? », Caloz-Tschopp M.C., Clévenot A., Tschopp M.P., Asile, violence, exclusion en Europe. Histoire, analyse, prospective, co-éd. Cahiers des Sciences de l'Education, Université de Genève et Groupe de Genève « Violence et droit d'asile en Europe », Genève, 1994, p. 335-343.

<sup>76</sup> Sayad Abdelmalek *L'immigration ou les paradoxes de l'altérité*, Bruxelles, de Boeck, 1991, p. 9.

<sup>77</sup> Negri Antonio (entretien), « Nomadisme et métissage », Dayan-Herzbrun Sonia, Tassin Etienne, Citoyennetés cosmopolitiques, *Tumultes* no. 24, Paris, Kimé, p. 179-189.

<sup>78</sup> Une des dernières mesures européennes en projet fait l'objet d'un vaste débat à Bruxelles. Il s'agit d'un projet de directives sur les clandestins fixant des normes communes applicables à l'expulsion des immigrants clandestins (durée de rétention administrative de 18 mois prévue), interdiction de retour en Europe pour 5 ans, détention des enfants). Un accord doit être trouvé entre la Commission, le Conseil et le Parlement en juin 2008.

<sup>79</sup> Caloz-Tschopp Marie-Claire, « A propos du modèle suisse des "trois cercles" en matière de politique d'immigration. Le racisme institutionnel et l'emprisonnement du pouvoir de penser et d'agir ». *Transeuropéennes*, Paris, no. 9, 1997, p. 31-41.

<sup>80</sup> Le Département fédéral de Justice et Police a refusé d'enregistrer des demandeurs d'asile sans papiers en les classant dans une catégories administrative (non entrée en matière) pour leur refuser tout droit et toute prestation et les forcer à quitter ainsi le territoire suisse. Cette mesure a été jugée anticonstitutionnelle.

<sup>81</sup> Gougenheim Sylvain, *Aristote au Mont-Saint-Michel. Les racines grecques de l'Europe chrétienne*, Paris, Seuil, 2007.

<sup>82</sup> Bloch Ernst, *Avicenne et la gauche aristotélicienne*, Paris, Premières pierres, 2008 ; Flasch Kurt, *D'Averroès à Maître Eckhart, Les sources arabes de la « mystique allemande*, Vrin, Schmutz, 2008.

<sup>83</sup> Carretero Antonio Ajo, « Citoyenneté et mouvements migratoires », Caloz-Tschopp Marie-Claire, Dasen Pierre, *Mondialisation, migration, droits de l'homme : un nouveau paradigme pour la recherche et la citoyenneté*, Bruxelles, Bruylant, 2007, p. 441-451 ; *European Citizenship Migratory Movements and the Governementality of Security*, CGT-Espagne, 2008.

<sup>84</sup> Voir, Bove Laurent, *La stratégie du conatus*, Vrin, Paris, 1996.

<sup>85</sup> Spinoza Bairuch, *L'Éthique. De la servitude humaine*, In *Oeuvres*, Paris, Gallimard, coll. La Pléiade, 1957, p. 507.

<sup>86</sup> Dolivo Jean-Michel, Tafelmacher Christophe, « Sans-papiers et demandeurs d'asile : faire reconnaître le droit d'être là », Caloz-Tschopp Marie-Claire, Dasen Pierre, *Mondialisation, migration et droits de l'homme : un nouveau paradigme pour la recherche et la citoyenneté*, Bruxelles, Bruylant, 2007 ; p. 459-519 ; Mezzadra Sandro, *Diritto de fuga : Migrazioni, cittadinanza, globalizzazione*, Verona, ombre corte, 2001.

<sup>87</sup> Rubin, Gayle (1975) "El tráfico de mujeres: Notas sobre la 'economía política' del sexo", en Marta Lamas (compiladora), *El género: la construcción cultural de la diferencia sexual*, México: PUEG-UNAM/Porrúa, 1996, pp. 35-97.

<sup>88</sup> Pour une information détaillée sur les travaux de Rada Ivekovic, voir deux sites : <http://www.ciph.org/recherche.php?idDP=27>; <http://translate.eipcp.net/transversal/1107>.

<sup>89</sup> Ivekovic Rada, « Une guerre de fondation en Europe ? », Caloz-Tschopp M.C., Clévenot A., Tschopp M.-P., *Asile, violence, exclusion en Europe. Histoire, analyse, prospective*, Genève, co-éd. FPSE, Université de Genève, Groupe de Genève « Violence et droit d'asile en Europe », Université de Genève, 1994, p. 5-10.

<sup>90</sup> Caloz-Tschopp Marie-Claire, « Clandestinité des femmes migrantes. Régime d'apartheid de sexe. Violence, globalisation », Actes du colloque de l'Université libre de Bruxelles 18-19 novembre 2005, *Vivre en clandestinité*.

<sup>91</sup> Conseil de l'Union européenne : *Le programme de La Haye pour renforcer la liberté, la sécurité et la justice dans l'UE tel qu'approuvé par le Conseil européen lors de sa réunion du 5.11.2004*, Bruxelles, 13.12.2004 (no. 16054/04).

<sup>92</sup> Avec le processus Schengen, la frontière physique laisse place à des espaces unifiés, sécurisés, avec des priorités de gestion stratégique (efficacité, fluidité, réduction entre ordres juridiques nationaux en faveur de critères du marché mondialisé).

<sup>93</sup> Caloz-Tschopp Marie-Claire, *Les réfugiés aux frontières de l'Europe et le spectre des camps*, Paris, La Dispute, 2004; « 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* vol. 13, no. 1, 2001, p. 71-97.

<sup>94</sup> Butler J., Spivak G.C., *L'Etat global*, Payot, Paris, 2007.

<sup>95</sup> Caloz-Tschopp Marie-Claire, *Les sans-Etat dans la philosophie de Hannah Arendt. Les humains superflus, le droit d'avoir des droits et la citoyenneté*, Lausanne, Payot, 2000.

<sup>96</sup> Julien François, *De l'universel, de l'uniforme, du commun et du dialogue entre les cultures*, Fayard, Paris, 2008. Voir aussi, Julien François, *Universels les droits de l'homme ? Le Monde diplomatique*, février 2008, p. 24-25.

<sup>97</sup> Chemillier-Gendreau Monique, *Humanité et souveraineté. Essai sur la fonction du droit international*, La Découverte, Paris, 1995 ; *Droit international et démocratie mondiale. Les raisons d'un échec*, Textuel, Paris, 2002 ; Chemillier-Gendreau Monique, Moullet-Boutang Yann (dir.), *Le droit dans la mondialisation*, Actuel Marx-PUF, Paris, 2001.

<sup>98</sup> Parmi deux textes récents, citons, (en lien au droit du travail), Supiot Alain, « Lier l'humanité : du bon usage des droits de l'homme », *Esprit*, février 2005, p. 134-163.

<sup>99</sup> Arendt Hannah, *Les origines du totalitarisme*, Point-essais, Paris, vol. 2, 1972, p. 281-282.

<sup>100</sup> Arendt Hannah, *L'impérialisme (vol. II), Les origines du totalitarisme*, Points-seuil, p. 289.

<sup>101</sup> Caloz-Tschopp Marie-Claire, *Les sans-Etat dans la philosophie de Hannah Arendt. Les humains superflus, le droit d'avoir des droits et la citoyenneté*, Payot, Lausanne, 2000.

<sup>102</sup> Tazdaït Tarik, Nessah Rabia, *Les théories du choix révolutionnaires*, La Découverte, Paris, 2007.

<sup>103</sup> L'utopie révolutionnaire, socialiste, communiste est constituée par l'infinitude de la liberté, de la pluralité, de l'égalité qui sont l'essence de l'homme (Arendt) et n'est pas réductible à une passion destructrice (thèse de Furet), ni à un type de régime politique particulier. Elle n'est pas cernable par la clôture de l'histoire et de l'imprévisible dont le totalitarisme a été le régime politique par excellence. L'histoire du nazisme et aussi du communisme le montre. En ce qui concerne le communisme, son histoire présuppose la prise en compte de l'opposition de gauche à la dictature du prolétariat de Lénine et au système totalitaire de Staline. Les analyses du totalitarisme soviétique ne peuvent en rester à la dénonciation des maléfices d'une doctrine, le maxisme, le socialisme ou l'égalitarisme. Loin d'être totalitaire, l'égalitarisme appartient à l'invention démocratique qui est constitué a ses frontières par les sans-Part (Socialisme ou Barbarie, Castoriadis, Rancière). Voir à ce propos, Lefort Claude, *La complication. Retour sur le communisme*, Fayard, 1999., Löwy M., compte-rendu du livre de Lefort, *Actuel Marx*, no. 26, p. 207-208.

<sup>104</sup> A ce propos, voir, Caloz-Tschopp Marie-Claire, *Résister en politique. Résister en philosophie avec Hannah Arendt, Castoriadis, Ivekovic*, La Dispute, 2008.

<sup>105</sup> Federn Paul, « Contribution à la psychologie de la révolution : la société sans pères », *Incidences*, no. 3, 2007, p. 221-237.

<sup>106</sup> Hardt Michael, Negri Antonio, *Multitude. Guerre et démocratie à l'âge de l'empire*, Paris, La Découverte, 2004.

<sup>107</sup> Il suffit de penser à la situation d'ex-Yougoslavie, de la Colombie et de certains Etats africains.

---

<sup>108</sup> Voir notamment, Deleuze Gilles, Guattari Felix, *Mille Plateaux*, Paris, Minuit, 1980 ; Deleuze Gilles, Negri Toni, *Les nouveaux espaces de liberté*, Paris, éd. Dominique Bedou, 1985 ; Deleuze Gilles, *Pourparlers*, Paris, Minuit, 1990 ; Deleuze Gilles, *L'île déserte et autres textes (1953-1974)*, Paris, Minuit, 2002.

<sup>109</sup> Je ne reprends pas ici des critiques qu'il apporte à l'expérience démocratique athénienne (place des femmes, impérialisme, guerre, esclavage).

<sup>110</sup> Castoriadis Cornélius, « La culture dans une société démocratique », *La montée de l'insignifiance*, Seuil, Paris, p. 200.

<sup>111</sup> Castoriadis dénonçait, en plus du rapport à l'histoire comme *Geschick* (destin), trois cécités dans l'interprétation heideggerienne de la Grèce, « Nous sommes ici devant le spectacle bizarre d'un philosophe qui parle interminablement sur les Grecs, et dans la pensée de qui on constate des trous à la place de la *polis*, de *l'eros* et de la *psyché* », Castoriadis Cornélius, « La fin de la philosophie ? », *Le monde morcelé*, Seuil, Paris, p. 228.

<sup>112</sup> « ... nos sources ne peuvent pas être les philosophes du IV<sup>e</sup> siècle et, en tout cas, certainement pas Platon, imbu d'une haine inéradicable de la démocratie et du dèmos », Castoriadis Cornélius, « Imaginaire politique grec et moderne », *La montée de l'insignifiance*, Seuil, Paris, p. 163.

<sup>113</sup> Rancière Jacques, *La Méésentente. Politique et philosophie*, Galilée, Paris, 1995.

<sup>114</sup> Haase-Dubosc Danielle, Lal Mansesha, « De la postcolonie et des femmes : apports théoriques du postcolonialisme anglophone aux études féministes », *Nouvelles questions féministes*, no. 3, 2006, p. 32-56.

<sup>115</sup> Castoriadis Cornélius, « Quelle démocratie ? », *Figures du pensable*, Paris, Seuil, 1999, p. 145-179.

<sup>116</sup> Pour des précisions sur les conditions, le contenu de sa formulation dans le cadre d'un colloque de recherche en 2006, voir Caloz-Tschopp Marie-Claire, Dasen Pierre, *Mondialisation, migration et droits de l'homme : un nouveau paradigme pour la recherche et la citoyenneté*, Bruylant, Paris, 2007, p. 41 (proposition 7 et note 18).

<sup>117</sup> Chemillier-Gendreau Monique, Proposition de la création d'une Cour mondiale des Droits de l'homme, Paris-Genève, janvier-juillet 2006. Voir précisions sur cette proposition dans la note 18, p. 41 du premier volume de la recherche.

<sup>118</sup> Samaddar Ranabir, « The Politics of Autonomy. An introduction », *The Politics of Autonomy. Indian experiences*, Sage, New Delhi, 2005, p. 9-31 ; Banerjee Paula, « Women's Autonomy : Beyond Rights and Representations », Samaddar Ranabir, *The Politics of Autonomy. Indian experiences*, Sage, New Delhi, 2005, p. 49-70.

<sup>119</sup> Karagianis Nathalie, « La democracia como regimen tragico », *Trasversales*, no. 8, oct. 2007.

<sup>120</sup> Negri Antonio, « Retour sur les « années de plomb », *RILL*, no. 5, p. 23-27.

<sup>121</sup> Amiel Anne, « Expérience et conceptualisation. Comment se pensent les révolutions ? Comment les penser ? » in, Actes du colloque Hannah Arendt, 100<sup>e</sup> anniversaire, Université de Lausanne (à paraître, éditions Antipode, Lausanne, 2008).