

Filo-Lisboa 2020

CRISE PANDEMIQUE :
**QUI
SUIS-JE
DANS CE
NOUVEAU
MONDE ?**



NOVA SCHOOL
OF LAW

CEDIS

CENTRO DE I&D
SOBRE DIREITO E SOCIEDADE



FCT

Fundação
para a Ciência
e a Tecnologia



GOETHE
INSTITUT



INSTITUT
FRANÇAIS
Portugal

SÃO
LUIZ
TEATRO MUNICIPAL

Coordonné par Soraya Nour Skell

CRISE PANDÉMIQUE :
QUI SUIS-JE DANS CE NOUVEAU MONDE ?
FILO-LISBOA 2020

COORDONNÉ PAR
SORAYA NOUR SCKELL

1ère édition 2020

Assistance

Tamara Caraus

Image de la couverture

João Motta Guedes, *Invisible*

Design de la couverture

Amanda Argollo

Design et mise en page

Daniel Brito

Direction artistique

Rita M. Guedes

Traduction

Dirk Michael Hennrich, Fernando Silva, Helena Jesus, Luís Felício

Sckell, Soraya Nour (coord.).

Crise pandémique : qui suis-je dans ce nouveau monde ? FILO-LIS-BOA 2020 / Soraya Nour Sckell (coord.). – Lisbonne : CEDIS, 2020.
147 p.

Édition numérique.

Plusieurs auteurs.

DOI : <https://doi.org/10.34619/k2vv-ng46>

ISBN 978-989-8985-17-0

1. Pandémie – Philosophie. 2. Pandémie – Sciences sociales. 3. Coronavirus (COVID-19) – Philosophie. 4. Coronavirus (COVID-19) – Sciences sociales. 5. Philosophie sociale et politique contemporaine. 6. Santé publique – Sciences sociales. I. Titre. II. Sous-titre.

CDU 17

30

Tous droits réservés à

CEDIS - Centre de R & D sur le droit et la société

NOVA School of Law

Campus de Campolide, 1099-032 Lisbonne, Portugal

Tél. (+351)213847466

cedis@fd.unl.pt <http://cedis.fd.unl.pt/>

Cette publication est financée avec des fonds nationaux par la FCT – Fondation pour la Science et la Technologie, I.P., Portugal, dans le cadre du projet PTDC/FER-FIL/30686/2017 *Cosmopolitisme : Justice, démocratie et citoyenneté sans frontières* – CFUL (Centre de Philosophie, Université de Lisbonne) / CEDIS (Centre de Recherche et Développement sur le Droit et la Société, NOVA School of Law).

Sommaire

AVANT-PROPOS	11
Crise pandémique : qui suis-je dans ce nouveau monde ? <i>Soraya Nour Sckell</i>	13
DIALOGUE 1	
Une forme de vie à l'épreuve ? <i>Rahel Jaeggi</i>	21
Crise de notre forme de <i>vie</i> , crise de notre <i>forme</i> de vie. La pandémie, l'individu et l'espèce <i>Estelle Ferrarese</i>	25
DIALOGUE 2	
La solidarité dans la crise <i>Robin Celikates</i>	33
« La solidarité dans la crise ». Réponse à Robin Celikates <i>Hourya Bentouhami</i>	39
DIALOGUE 3	
Entre l'Etat et le Commun : le service public <i>Etienne Balibar</i>	47
Le service public en tant que lieu et pratique des luttes sociales – un regard sur la constellation de crise actuelle <i>Frieder Otto Wolf</i>	53
DIALOGUE 4	
Changements de comportement et d'habitus comme effets de la crise COVID <i>Gunter Gebauer</i>	61

L'épidémie comme production accélérée d'une vie nouvelle
Diogo Sardinha 67

DIALOGUE 5

Aspects du risque éthique et politique dans la crise du Coronavirus
Julian Nida-Rümelin 75

« Aspects du risque éthique et politique dans la crise du
Coronavirus ». Réponse à Julian Nida-Rümelin
Serge Tisseron 81

DIALOGUE 6

Le traçage numérique : pour ou contre ?
Alexei Grinbaum 89

« Le traçage numérique : pour ou contre ? ». Réponse à Alexei
Grinbaum
Armin Grunwald 93

DIALOGUE 7

La colère d'Achille. Pourquoi parler de guerre contre le coronavi-
rus défigure le soin ?
Alice Casagrande 99

« La colère d'Achille ». Réponse à Alice Casagrande
Oliver Schlaudt 107

DIALOGUE 8

Pandémie et apocalypse
António de Castro Caeiro 115

« Pandémie et apocalypse ». Réponse à António de Castro Caeiro
Cristina Viano 127

BIOGRAPHIES 131

Avant-propos

Cet ouvrage fait suite aux dialogues philosophiques *FILO-LISBOA 2020. Crise pandémique : qui suis-je dans ce nouveau monde ?*, qui ont eu lieu en ligne les 14 et 15 novembre 2020. Inspiré par la correspondance ouverte entre Einstein et Freud, *Pourquoi la guerre ?* (1932), l'événement a été organisé par le l'Institut Français du Portugal, le Goethe-Institut de Lisbonne et Théâtre São Luiz en coopération avec le projet *Cosmopolitisme : Justice, démocratie and citoyenneté sans frontières* (PTDC / FER-FIL 30686/2017, FCT – Fondation pour la Science et la Technologie, IP, Portugal) – CFUL (Centre de Philosophie, Université de Lisbonne) / CEDIS (Centre de Recherche et Développement sur le Droit et la Société, NOVA School of Law), avec le soutien du Fonds culturel franco-allemand / Deutsch – Französischer Kulturfonds, Association de Saint Barthélemy des Allemands à Lisbonne, de l'Ambassade d'Allemagne au Portugal, de l'Ambassade de la France au Portugal et de l'Antena 1. Curatrice Scientifique : Soraya Nour Skell

Crise pandémique : qui suis-je dans ce nouveau monde ?

Soraya Nour Sckell

La crise que nous connaissons aujourd'hui est le symptôme d'une pathologie grave. L'anamnèse nous révèle que cette crise n'est pas arrivée seulement hier d'un marché lointain, mais a des causes écologiques, sociales et politiques plus profondes. Le diagnostic : nous ne sommes pas tous touchés, aujourd'hui, de la même manière. Le pronostic : si nous continuons comme auparavant, de nouvelles pandémies ou d'autres risques mondiaux continueront de nous surprendre. Le remède est un changement radical de notre forme de vie. Mais comment ?

Des questions très anciennes sont aujourd'hui reposées et les réponses ne peuvent plus être les mêmes qu'avant : qui suis-je et qu'est-ce que je veux être ? Quelle est ma place, dans ma communauté, dans ma ville, dans mon pays, dans le monde, dans l'univers ? Dans quelle société est-ce que je vis et où va-t-elle ? Quelle part de ma liberté suis-je prêt à abandonner dans cette optique ? De quels comforts puis-je me priver, par solidarité ? Jusqu'où mes droits peuvent-ils être restreints, pour des raisons de sécurité ? Qui est protégé, « immunisé », mais qui est vulnérable, invisible, abandonné ? Quelles sont les valeurs mises en avant et quelles sont celles méprisées ? Quel est le bien commun, le bonheur, la peur, la vie et la mort ? Comment est ma vie actuellement, et comment je souhaite la vivre ? Telles sont les questions qui appellent chacun de nous à réfléchir à la manière dont nous pouvons assumer un rôle décisif dans la construction d'un nouveau monde, un monde différent de ce qu'il était auparavant – pour ne pas revenir à la « normalité ».

La pandémie, crise sanitaire, émerge d'une constellation multidimensionnelle d'autres crises, toutes interconnectées : crise écologique, crise économique, crise de l'État social et de la santé publique, crise du travail, crise

sociale, crise de solidarité, crise politique et juridique.

Crise écologique

Le virus de l'Anthropocène ? Pour certains, la pandémie actuelle est un événement biologique, comme d'autres pandémies dans l'histoire. Pour d'autres, il s'agit d'un événement symbole de l'Anthropocène. La question est de savoir dans quelle mesure les pandémies peuvent être favorisées par l'interférence de l'Homme dans l'environnement (production animale industrielle, destruction d'écosystèmes et d'espèces sauvages, renforcement des bactéries par la consommation d'antibiotiques massive pour prévenir les infections des animaux, changement climatique qui conduit les espèces tropicales transmettant des pathogènes à trouver un habitat favorable dans les régions tempérées, etc). La nature que nous essayons de détruire résiste, « se venge », « nous fait payer la facture ». Quelle autre forme de vie et relation avec la « Terre Mère » est-il possible ?

Crise économique

Bruno Latour nous rappelle qu'il y a peu on jugeait impossible d'arrêter la production industrielle et la globalisation, mais la pandémie mondiale a paralysé les usines et les avions. Alors que certains demandent un retour à la production d'autres, comme lui, demandent une nouvelle forme de production, de consommation et de distribution des subventions et des financements. Comment réaliser cette transformation ? Quel rôle l'économie doit-elle jouer dans la société ? Comment contrôler l'économie de manière démocratique ?

Crise de l'Etat Social et de la Santé Publique

« La mutation ». Le démantèlement de l'État-providence et la réforme de la santé publique sont pour de nombreux auteurs la cause principale des difficultés à réagir à la pandémie. Pendant des années, l'État a été accusé d'être inefficace face à un marché capable de tout réguler. Mais le marché est

resté muet face à la pandémie. Plusieurs demandent le retour de l'État-providence, tandis que d'autres réclament, outre la protection publique des biens et services essentiels (dont la santé) un modèle moins centralisé, et l'invention de nouvelles formes de communauté et de proximité pour la protection de ces biens, « le commun » (Balibar), ainsi qu'un système universel de protection de la santé. Quel État voulons-nous ? Quel modèle de protection de la santé voulons-nous dans cet État – ou au-delà ?

Crise du travail

Chômage, précarité, pauvreté. Certains considèrent que la pandémie, avec l'enfermement, a apporté chômage et précarité ; d'autres analysent que ce qui s'est passé a été, comme le dit Supiot, un « choc de la réalité ». Dans les pays développés, l'État social n'a pas été capable de répondre à la crise car il était déjà ébranlé dans ses trois piliers fondamentaux : le droit du travail, la sécurité sociale et les services publics de biens essentiels (santé, éducation, énergie, transport, etc.). Dans les pays en développement, l'augmentation de l'extrême pauvreté a eu des effets dévastateurs. Comment construire un droit du travail et une sécurité sociale qui « vaccine » la population contre la pauvreté, même dans des situations comme la crise pandémique ?

Crise sociale

« Les immunisés ». Vulnérabilité, discrimination, invisibilité. Le virus invisible frappe les invisibles de nos sociétés. Les victimes de la pandémie ont une classe sociale, une couleur, un âge, un sexe, une nationalité. Les agents productifs sont des patients prioritaires. Ceux qui étaient déjà abandonnés sont maintenant laissés de côté face au virus. En Europe, ce sont les personnes âgées, les personnes déjà malades, les sans-abri, les réfugiés. Outre l'augmentation incontrôlée de la violence domestique, les femmes ont été touchées par le chômage, par le travail en première ligne dans le milieu hospitalier, et par le télétravail cumulé avec des obligations familiales, de façon différente des hommes. Dans les pays pauvres et les zones de conflit,

le virus décime toute une population pauvre sans possibilité d'isolement et d'accès aux traitements. Partout, dans la recherche des « coupables », la responsabilité est transférée à une altérité ou à ceux qui viennent « de l'étranger » en apportant le virus avec eux. Comment reconstruire le lien social d'une communauté véritablement cosmopolite ? Qu'est-ce que l'humanité ?

Crise de solidarité

La solidarité a une dimension sociale, politique et juridique. Dans sa dimension sociale, la solidarité s'exprime spontanément dans l'aide quotidienne entre voisins, parents et amis, ou de parfaits inconnus. La solidarité sociale va également au-delà du geste spontané, en s'organisant en associations civiles de toutes sortes, avec une dimension locale, nationale, européenne, transnationale et mondiale. Dans sa dimension politique, la solidarité s'exprime par des mesures d'aide entre États (financière, logistique, hospitalière, etc.). Dans sa dimension juridique, elle est à la base de la sécurité sociale et constitue un principe de l'Union européenne. Si la solidarité sociale a donné lieu à de magnifiques exemples durant la pandémie, et elle a montré la capacité des gens à s'unir et à réagir à toutes sortes de difficultés lorsque les institutions ont échoué, la solidarité politique et juridique a révélé sa fragilité. Si certains États sont profondément touchés, d'autres disposent de davantage de ressources pour faire face à la pandémie. Les connaissances, les possibilités d'essai, les médicaments, les traitements et les vaccins – qui devraient être des biens publics mondiaux – ont commencé à être disputés comme n'importe quelle autre « marchandise ». Les conflits entre certains pays s'aggravent, augmentant les tendances nationalistes, populistes, xénophobes, entre autres formes d'irrationalité, et limitant les possibilités d'une réaction internationale organisée. Comment reconstruire la solidarité dans toutes ses dimensions - sociale, politique et juridique, d'extension locale, régionale et mondiale – afin que la communauté internationale soit en mesure d'apporter une réponse concertée à des menaces mondiales comme celle-ci ?

Crise politique et juridique

État d'urgence, droits fondamentaux, protection des données. Agamben a longtemps observé la tendance du scénario de la privation de libertés et de l'état d'exception comme paradigme de gouvernement. Le traitement de l'information atteint désormais un niveau de possibilités illimité : nos signes vitaux, nos expressions faciales, nos déplacements, notre consommation, tout peut être contrôlé par une application qui n'a pas de secrets. La souveraineté, au sens classique, était exercée par le contrôle des frontières et sur un espace territorial ; à notre époque, elle est exercée par le contrôle des grandes données et dans un espace virtuel qui ne connaît pas de frontières. Dans quelle mesure la sécurité peut-elle prévaloir sur la vie privée et les droits fondamentaux ?

DIALOGUE 1

Une forme de vie à l'épreuve ?

Rahel Jaeggi

La crise du Coronavirus est la crise d'une forme de vie (la nôtre, notre forme de vie nettement capitaliste), ou du moins il pourrait en être ainsi. Comme il arrive d'habitude avec les crises, elles peuvent venir directement de l'extérieur et être déclenchées par quelque chose qui échappe à notre pouvoir d'agir en tant que société. Elles peuvent nous être inaccessibles, inattendues et nous venir de l'extérieur, comme l'apparition d'une nouvelle souche de virus. Mais il faut se demander si l'émergence accentuée de ce genre de virus a un rapport quelconque avec la modification des équilibres écologiques. De tels événements naturels (naturels à première vue) peuvent aussi se transformer en crises de toute une forme de vie social, dans la mesure où ils rendent visibles les problèmes latents de ce dernier. Ce sont donc des crises de second ordre, des crises associées à des crises. Et celles-ci sont endogènes, en ce sens qu'elles n'affectent pas seulement notre ordre social, mais elles sont produites par ce même ordre social. La question de savoir comment nous vivons, comment nos structures sociales sont conçues, est ici décisive.

De quelles ressources disposons-nous pour réagir à un tel événement ? Comment les pratiques et les institutions sont-elles conçues, par quel genre d'interprétations et de principes notre forme de vie est-il conduit ? Ceux-ci - et avec eux, la manière dont une société résout le problème - sont mis à l'épreuve dans une telle crise. Ainsi, la crise du Coronavirus n'est peut-être pas directement un test décisif pour d'autres crises, mais dans cette crise les lacunes structurelles (et, bien sûr, également potentielles) de notre société peuvent devenir évidentes. De nombreux experts soulignent ceci à maintes reprises : un système de santé néolibéral, axé sur le profit et épargné jusqu'à la rupture par conversion à un taux fixe et efficacité économique, ne

peut pas faire face à une telle crise. Cela vaut même dans un pays privilégié comme l'Allemagne, dans la mesure où l'on pourrait s'y attendre, compte tenu de la richesse et le niveau de développement du pays.

Cependant, il existe ici une opportunité de repenser et de thématiser radicalement le problème. La santé ne doit pas être abandonnée au marché – c'est ce que Macron a indiqué. Comme dans le cas de la formation, de la culture, de la vie, ce sont des biens que le marché, guidé par l'efficacité et la croissance économique, ne peut pas satisfaire. Cela pourrait être l'une des instructions à extraire de Corona - quelque chose qui pourrait et devrait nous donner l'occasion d'entamer une discussion sociale de grande envergure sur la relation entre le marché, l'État et les formes de socialisation de la propriété.

Est-ce la déclaration de faillite du néolibéralisme, qui, en cas de doute, doit changer son orientation vers des interventions étatiques jusqu'à une économie de guerre, et vers des mesures autoritaires ? En tout cas, cela montre clairement que l'idéologie d'un marché autoréglé et l'individualisme du genre « il n'y a pas de société, seulement des individus » sont précisément cela : une idéologie qui doit maintenant être remise en question au vu de son caractère dramatique et des conséquences actuelles. Par ailleurs, le discours de solidarité menace aussi de devenir idéologique, aussi beau soit-il de revoir ce mot et cette pratique à nouveau en usage. Certes, les nombreux témoignages de sollicitude, les manières en partie imaginatives dont la cohésion sociale émerge face à une catastrophe considérée comme conjointe, font partie des effets optimistes de la situation. Mais il faut aussi faire attention ici : nous ne sommes pas tous assis dans le même bateau. Ce qui est pour certains du temps pour la nature, pour la vie intérieure et pour la famille, est pour d'autres une pure horreur : le bateau, même lorsqu'il navigue dans des eaux difficiles pour tous, a (au moins) un pont supérieur et un pont inférieur. Les différences de situations de vie sociale se multiplient face à la crise - et nous n'en sommes, nous ne pouvons en être sûrs, qu'au début. Au bout du compte, des situations d'urgence et des conflits sociaux dramatiques peuvent survenir en raison de la raréfaction croissante des res-

sources de toutes sortes. L'évocation de la « communauté » entraîne, ici et là, un dangereux déséquilibre.

Ce serait une erreur d'interpréter la solidarité comme « aider les faibles » dans un sens unilatéral. Ou de le comprendre comme une obligation de compensation là où les structures sociales ne fournissent plus de services sociaux communs. Dans une société moderne qui fonctionne, la solidarité concerne surtout les systèmes de sécurité sociale. La solidarité est une manière d'organiser la coopération sociale. Par conséquent, dans un marché du travail précaire et dans les services privés d'urgence, il y a aussi une carence très généralisée et structurelle de solidarité, une carence qui ne peut être compensée par une sollicitude individuelle ou par des initiatives de quartier – aussi importantes soient-elles.

Si, au final, des mesures rapides et plus larges ne devaient pas être mises en place, comme l'introduction d'un salaire de base inconditionnel (comme l'exigent actuellement de nombreux groupes d'action), ou une réévaluation complète des travaux de soin : ce serait une proposition, une mesure pragmatique spontanée, pour laquelle le moment est peut-être venu.

D'autre part, avec Corona, la question de la solidarité dans un monde globalisé, en relation avec la tendance de la société du comptage à s'enfermer dans des frontières illusoires, a atteint un point où certaines décisions pouvaient être prises. Ici aussi, on comprend que la défense d'une cause commune, de la solidarité, se fonde toujours sur la compréhension d'une situation commune. Un virus ne connaît pas de frontières. La leçon que beaucoup n'ont jamais comprise au vu de la situation dramatique des mouvements de réfugiés et de la réalité sociale de la migration, à savoir que nous vivons inexorablement dans un seul et même monde, prend une dimension complètement différente à cet égard.

Les crises sont le moment où une situation critique est décidée - un point de transition. Les opportunités pour une vie post-Corona consistent à thématiser ces carences de manière plus large et plus radicale, à les contextualiser et à exiger la liberté d'action politico-émancipatrice. Pour les consé-

quences politiques à long terme, les conséquences pour la démocratie, la question décisive sera que, face à un état d'urgence médicalement induit – celui de la nécessité d'une action rapide –, nous ne nous habituerons pas à un état d'urgence politiquement autoritaire. Ainsi, si la « rupture avec la normalité est aussi une occasion de changer la vie pour le mieux », alors il sera décidé si, dans un état d'urgence indéniable, il existe encore une possibilité politique de thématiser ces problèmes de longue date, et donc si cette expérience étonnante, qui dans une telle situation écrase les convictions, les pratiques, les règles et les institutions de fer aux côtés des habitudes de notre quotidien, se laisse conquérir comme espace d'action, ou conduit à niveler une dynamique de conflit social productif, émancipateur. Aussi paradoxal que cela puisse paraître, face à la crise induite par le Corona-virus, c'est avec le principe TINA (*there is no alternative*) qu'il faut rompre, et peut-être pouvons-nous ce faire.

Crise de notre forme de *vie*, crise de notre *forme* de vie. La pandémie, l'individu et l'espèce

Estelle Ferrarese

On peut définir une forme de vie comme l'articulation du « social » et du « vital » sur laquelle reposent les institutions du monde humain, ce qui implique que la vie n'apparaît jamais que par le prisme infini de formes de vie qui sont historiquement produites. Parler de « forme de vie », c'est donc aussi admettre que les constitutions physiologiques, les processus vitaux, la reproduction de la vie, sont indémêlables de notre forme de vie en commun.

Et il se trouve que la crise sanitaire actuelle malaxe, maltraite cette forme de vie.

En particulier, elle place en contact immédiat l'espèce et l'individu, défini de la manière la plus libérale possible – comme un substrat auquel s'attache des propriétés telles que la puissance d'agir, la volonté, la possession de sa personne et de ses attributs, qui composent un être humain qui ne doit rien aux autres ni à ses relations à eux. Rien ne s'interpose plus entre l'espèce et cet individu.

Ce qui s'efface alors, c'est la société, en tant qu'elle est le lieu, et la justification de la solidarité, mais aussi la communauté politique, sommée de se convertir en corps passif et obéissant – en France, le parlement est neutralisé par un état d'urgence sanitaire qui n'en finit plus, tout comme l'est le gouvernement (c'est un « conseil de défense » qui prend l'essentiel des décisions), de nombreux droits sont suspendus, et rendus conditionnels par la menace continue d'un nouveau confinement, d'un couvre-feu plus étroit, de mesures plus restrictives. Evidemment, aucune émanation de la société civile, aucune association, aucun syndicat, n'est associée à la décision poli-

tique.

D'une part, la politique actuelle est centrée sur « le corps-espèce, sur le corps traversé par la mécanique du vivant et servant de support aux processus biologiques »¹. Elle se saisit du continuum de la vie, ou plutôt le reproduit en le transformant. Ce qu'elle vise, c'est ce qui se situe *entre* les corps. Elle opère un assemblage, ou réassemblage du vivant, à l'image de ces cartes de gouttelettes chargées de virus que sont devenues nos villes. Ou encore le sondage permanent des eaux usées afin de déterminer la densité de la contamination, transforme la population en un organisme unique à ausculter.

Mais en même temps, ce qui tient lieu de politique passe par le corps singulier, par l'individu. La politique sanitaire répartit les corps, les quadrille, les dresse – de l'assignation à résidence que sont les confinements successifs à la structuration de l'espace entre les corps, et à l'organisation en profondeur des surveillances et des contrôles, par des drones ou des attestations. Une nouvelle scansion du temps – avec la durée de la promenade autorisée, la polarisation de la journée induite par les couvre-feux, la durée (mouvante) des quarantaines, etc. – contribue également à arrimer les corps.

Dans le continuum entre le vivant et le vécu que constitue une « forme de vie » collective, ce n'est pas que le premier pôle qui est violemment reconfiguré par cette étroitesse de l'individu et de l'espèce. Le second l'est tout autant, en particulier en raison de l'usage qui est fait de l'idée de responsabilité, dans les discours politiques, médicaux, et quotidiens.

On fait entrer à coups de marteau la responsabilité dans la sphère du chiffre et des probabilités, dans la politique d'aplatissement des courbes statistiques, dans la logique des permutabilités.

Etre responsable signifie dans le contexte actuel prendre sa part dans un plan global de gestion des risques, à rebours de toute idée relationnelle de la responsabilité, qui fait de celle-ci une réponse attentive à des attentes

¹ MICHEL FOUCAULT, *Histoire de la sexualité I, La volonté de savoir*, Paris, Gallimard, 1976, p. 183.

particulières. En tant qu'elle se distingue de l'obligation morale, la responsabilité naît de ce que nous sommes des êtres qui sont nécessairement exposés aux autres, dépendant les uns des autres, et notre condition d'agent moral consiste à apprendre comment régir et honorer cette constante exposition. Mais ce n'est pas tout ; de par sa nature relationnelle, elle se dessine autour de la question « que lui arrivera-t-il, si moi je ne m'occupe pas de lui ? » (Hans Jonas), et se comprend d'abord dans des liens plus ou moins forts, des relations et des affects.

La responsabilité à laquelle nous sommes actuellement enjoint est, elle, une responsabilité vis-à-vis de la vie biologique, du simple fait de vivre. Nous rendant interchangeables, elle met en acte non pas le souci d'autrui, mais un souci de la vie en tant qu'elle est présente de manière strictement identique en chacun d'entre nous. La seule variation observable entre un individu et un autre est celle de sa vigueur. Je suis également responsable de tous, et ma responsabilité-même, modelée par une logique statistique, produit des êtres humains interchangeables.

Pour le dire autrement, le covid découpe une responsabilité vis-à-vis de l'espèce. Ne pas sortir, appliquer un masque sur sa bouche c'est agir de manière responsable vis-à-vis de l'ensemble de ceux qui sont susceptibles d'être contaminés, donc y compris et d'abord vis-à-vis d'*inconnus*.

En miroir, les contraintes sanitaires ont mis au jour la subsidiarité de nos responsabilités vis-à-vis de ceux qui comptent pour nous. Ils nous ont de manière persistante rendu impossible de les assumer. Pendant le premier confinement il n'était pas possible de les enterrer, pas possible d'en prendre soin. Aujourd'hui il n'est pas important de les protéger, puisque la contamination ne semble pas faire problème au sein d'un même foyer, ne compte pas comme telle – c'est en son sein que nous nous mettons en quarantaine - ou en tant cas ne compte pas parmi ce qui importe. De manière congruente être responsable c'est d'abord éviter la répansion de nos gouttelettes publiques.

Comme on le voit avec l'usage de la catégorie de responsabilité lorsqu'il s'agit du port du masque, elle parvient à démanteler le principe même

du consentement. Toute responsabilité nous échoit toujours en se passant de notre consentement – elle nous saisit autant qu’elle nous accable, à l’image de l’appel du visage levinassien – , mais ici le démantèlement procède de l’extérieur : le choix raisonné et instrumental de deux personnes qui acceptent le tort réciproque qu’ils pourraient se faire en retirant leur bâillon, ne peut échapper au blâme pour irresponsabilité. Car alors ils contribuent, au-delà de leur interaction, à la circulation du virus. Le tort à soi-même pas davantage que le tort à autrui ne sont le cœur du geste éthique qui consiste à lacer son masque ; seul importe le tort à l’espèce.

La forme du monde, et jusqu’à sa persistance, en tout cas pour ce qui est du monde humain, échoit de cette manière à ma responsabilité individuelle, segmentée. C’est une résistance individuelle, ordinaire, qui tient lieu de réponse à la pandémie.

Cette responsabilité, qui est d’abord exercice d’une abstention, sinon d’une abstinence – je bride ma respiration, mes mouvements, mes rencontres avec autrui –, opère de telle manière que les conduites individuelles se trouvent instituées en éléments causaux de l’épidémie. Et que le consentement ait été neutralisé comme exemption légitime n’induit pas une dissolution du primat de l’individualisme et du privatisme qui se trouve au cœur de la forme de vie capitaliste.

Car ici responsabilité veut aussi et surtout dire imputabilité. Si, comme nous l’a rappelé Paul Ricoeur, le sens du mot responsabilité a évolué d’une obligation de réparer ou de subir la peine, à une obligation d’assumer certaines charges, le premier contenu sémantique survit dans le second : le refus du port du masque ou l’insuffisance de l’évitement d’autrui permet un jeu d’imputation, celui de l’état du monde ou de l’environnement, à des actions singulières et privées. Imputer une action à quelqu’un, c’est lui attribuer comme à son véritable *auteur*², et lui demander des comptes quant à celle-ci. La négligence se fait faute, et celui qui est mis en cause est sommé de fournir des raisons à son manquement. Mérite et démérite sont distribués

² PAUL RICOEUR, Le concept de responsabilité. Essai d’analyse sémantique, *Esprit*, 206, 1994, pp. 28-48.

à l'aune de ces intermittences de la responsabilité qui se traduisent par la migration du masque vers le dessous du menton, ou la recherche du rassemblement, surtout alcoolisé. Tout comme les masques rageusement jetés au sol ou abandonnés là avec lassitude couplent le blâme de l'inconstance à la condamnation pour crime environnemental.

Avec la mise au compte d'un sujet de ses défaillances, la faute est déplacée de l'action au sujet, en passant par le motif de la libre volonté, qui transforme en coupable. La volonté agit comme un dispositif dont l'objectif est de transformer un être qui peut en un être qui veut, comme l'écrit Giorgio Agamben : rendre maîtrisable ce que l'homme fait semble nécessairement le rendre imputable.

La détermination du ou des véritables auteurs de la propagation de l'épidémie permet la mise en accusation, par l'Etat, de certains de ses sujets, et son propre dédouanement - en matière de gestion des lits, des masques, et des vaccins.

Mais surtout la responsabilité est le dispositif par lequel la figure du sujet redouble de vigueur, dans un double et paradoxal mouvement d'individualisation par l'imputabilité, et de conditionnement à l'espèce.

Contre la centralité conférée, dans la crise actuelle, à la responsabilité, le retour à la vieille idée de solidarité, comme suggéré, même de manière prudente, par Rahel Jaeggi, constitue alors une voie particulièrement prometteuse, car avec elle le « commun » de notre forme de vivre en commun n'est plus l'espèce, mais la société, en tant qu'elle est susceptible d'une certaine organisation politique.

Le principe de solidarité s'enracine dans l'expérience de l'interdépendance, mais il ne débouche sur la seule injonction à m'abstenir de certains gestes et conduites, et en conçoit pas une stricte équivalence entre des devoirs et des attentes interchangeables.

Dans le courant développé par des socialistes français comme Charles Renouvier et Pierre Leroux, la solidarité renvoie à une sorte de contrat rétroactivement consenti qui engage tout être humain, du fait qu'il vit en so-

ciété et jouit du patrimoine commun, à concourir au maintien de cette communauté et à son progrès. En d'autres termes, l'idée engage à concevoir, sur la base de la prémisse d'une interdépendance mutuelle, une dette liée aux bénéfices que nous tenons de la vie sociale. Elle permet donc de réintroduire quelque chose entre l'individu et l'espèce. Elle prend acte non pas simplement du fait que nous sommes des corps liés les aux autres, mais que nous sommes proprement les produits d'une intersubjectivité toujours-déjà mise en forme, moralement, politiquement – d'une forme de vie.

DIALOGUE 2

La solidarité dans la crise

Robin Celikates

Au cours des premiers mois de la pandémie de COVID-19, nous avons eu l'occasion de voir comment un nationalisme catastrophique rampant a propagé des restrictions aux frontières, ainsi que la clameur d'un couvre-feu en tant que mesures extrêmes. L'État devrait donc protéger le bien-être de son peuple, ou de sa population, contre un virus présenté comme un envahisseur hostile. Contre ces actions compensatoires, largement symboliques, on pourrait faire mention que la pandémie affecte littéralement tout le monde, que le virus n'est pas contraint par les frontières nationales et que même la mobilisation de la police des frontières ne peut pas compenser cette inefficacité des frontières. Le sujet de la pandémie n'est pas telle ou telle population, mais toute l'humanité.

Mais cette réponse n'est que partielle, puisqu'elle échappe à ce qui était clair dès le début, et qui a également été prouvée épidémiologiquement entre-temps : à savoir que la précarité et la vulnérabilité apportées par la pandémie sont réparties de manière extrêmement inégale¹. La pandémie touche plus intensément les travailleurs des emplois faiblement rémunérés, dans les supermarchés, à la poste et dans le traitement des déchets, dans les hôpitaux et les services de nettoyage, dans les travaux de soins informels. Et dans tous ces secteurs applaudis comme « pertinents pour le système », mais toujours encore radicalement sous-payés, il s'agit d'un travail non seulement extrêmement précaire, mais aussi de nature majoritairement immigrée².

L'effet catastrophique exercé par le Coronavirus sur des groupes déjà marginalisés, explorés et opprimés, tels que les communautés de migrants,

¹ JUDITH BUTLER, *Capitalism Has its Limits*, 30 mars 2020, <https://www.versobooks.com/blogs/4603-capitalism-has-its-limits> (consulté le 14 octobre 2020).

² ROMIN KHAN, *Transforming Solidarities*, août 2020, <https://vimeo.com/443975195> (consulté le 14 octobre 2020).

est encore plus frappant dans le cas des réfugiés et des rescapés, en particulier aux frontières, sous une forme intensifiée par les frontières. Cela atteint surtout, mais pas seulement, les limites frontalières de l'Union européenne, où, comme on le sait, des dizaines de milliers de personnes restent confinées dans des camps complètement surpeuplés (appelés, de manière inoffensive, Hotspots par l'UE), dans des conditions d'hygiène presque inconcevables, et aussi sans soins médicaux, comme à Lesbos. Par conséquent, l'incendie de la Moria doit aussi être compris comme un acte de résistance désespérée contre une situation aussi impassible que catastrophique³, devant laquelle la réaction de la politique et des médias européens n'a réussi à prendre en compte que l'ancien modèle « victimes ou méchants », rendant ainsi à nouveau invisible l'« agence » politique des rescapés.

La situation n'est pas nouvelle, et compte tenu de la question coûteuse qui se pose à chaque catastrophe, à savoir si l'UE tient toujours compte de son aspiration au statut de communauté de valeurs (et titulaire du prix Nobel de la paix), il est nécessaire de considérer que les valeurs fondamentales de l'UE ont toujours valu, très sélectivement, pour certains groupes de population⁴, alors que pour d'autres, à l'intérieur, à l'extérieur et à leurs frontières, ces valeurs ne valent rien ou d'une façon très limitée.

Plus poignante que tous les appels à la solidarité, que tous les engagements rhétoriques de solidarité, la débâcle permanente aux frontières de l'UE - une crise plutôt structurelle que conjoncturelle - montre que les frontières structurent la façon dont nous percevons le monde, qui et quelles vies comptent, qui et quelles histoires méritent d'être mentionnées. Malgré - ou peut-être précisément parce - qu'elles sont historiquement contingentes, souvent très récentes, s'inscrivant dans une histoire sanglante et essentielles à la préservation de privilèges colossaux, les frontières sont rendues naturelles comme une partie incontournable de la réalité, elles jouent un rôle

³ DANIEL LOICK, Europe's necropolitics sparked the fire at Moria camp, 19 set. 2020, *Roar magazine*, <https://roarmag.org/essays/europe-necropolitics-moria-camp/> (consulté le 14 octobre 2020).

⁴ ROBIN CELIKATES und DANA SCHMALZ im Gespräch mit SIMONE MILLER, *Erst kommt die Ordnung, dann die Moral ?*, 29 mars 2020, https://www.deutschlandfunkkultur.de/eu-fluechtlingspolitik-erst-kommt-die-ordnung-dann-die-moral.2162.de.html?dram:article_id=473451 (consulté le 14 octobre 2020).

constitutif pour l'identité de ceux dont elles protègent la forme de vie et immunisent contre les coûts engendrés – mais externalisés – par cette forme de vie.

En même temps, la frontière est toujours un champ de luttes, de « luttes frontalières » (Mezzadra / Neilson)⁵, un lieu de conflit, de contestation et de négociation. Rescapés et migrants, avec leurs diverses pratiques de résistance et de désobéissance, ont toujours cherché à insuffler cela dans la conscience d'un public qui persiste dans une indifférence culturellement exercée⁶ face à la souffrance des autres.

Cependant, en plus de ces mouvements explicitement politiques, la migration peut également être comprise comme un mouvement à la fois social et politique, à travers lequel la légitimité et l'efficacité des frontières sont mises en question de manière performative, et la communauté politique est confrontée à la question de savoir quel prix elle est prête à payer pour la conservation du fantôme des « frontières sûres » et d'un « nous » censé être définissable de façon univoque.

D'une part, dans le discours public le droit des États de contrôler leurs frontières et, par conséquent, de réglementer unilatéralement à la fois l'immigration et la naturalisation, fonctionne toujours comme prémisse en grande partie indiscutable de toutes les discussions ; cependant, d'autre part, non seulement des arguments théoriques provenant du fauteuil de la philosophie, mais, en premier lieu les pratiques des migrants de franchir et de critiquer les frontières⁷ ont démontré que le « droit à l'exclusion » est incompatible avec l'exigence fondamentale de justice, de liberté et de démocratie. Loin de n'être qu'un élément passif d'une crise, les mouvements sociaux et politiques de migration sont aussi visibles que des forces actives qui contribuent aussi bien à la production de crises et à leur nouvelle mise en forme,

⁵ SANDRO MEZZADRA et BRETT NEILSON, *Border as Method, or, the Multiplication of Labor*, Duke University Press, 2013.

⁶ YOLANDE JANSEN, ROBIN CELIKATES et JOOST DE BLOOIS (eds.), *The Irregularization of Migration in Contemporary Europe: Detention, Deportation, Drowning*, Rowman & Littlefield Publishers / Rowman & Littlefield International, 2015.

⁷ ROBIN CELIKATES, Constituent power beyond exceptionalism: Irregular migration, disobedience, and (re-)constitution, *Journal of International Political Theory*, 2019, volume 15, issue 1, pp. 67-81.

qu'à la production de connaissances émancipatrices et critiques à leur égard. La critique qui s'articule avec la pratique de la migration et avec le discours critique des migrants illustre donc le pouvoir mis en évidence par la théorie des points de vue, à savoir : le pouvoir d'une critique marginale, une critique des marges, qui, pour reprendre les mots de Bell Hooks⁸, transforme une marginalité érigée d'en haut socialement et politiquement – comme « site de privation » – en une marginalité appropriée et autonomisée – comme « site de possibilité radicale, espace de résistance ». Tout à coup, cette critique rend possible des discours et des pratiques contre-hégémoniques. Elle mobilise une « épistémologie de la résistance » (Médine)⁹ qui insiste sur des continuités historiques niées et des relations de domination continues qui conditionnent structurellement notre « forme de vie impériale » (Brand / Wissen)¹⁰, et se reproduisent à travers cela. Ainsi, une manière hégémonique de voir est problématisée, dans laquelle les migrants – pour citer un titre de livre symptomatique - apparaissent comme des « étrangers parmi nous » (Miller)¹¹ ; dans cette hégémonie, le racisme est rendu inoffensif et circonscrit, d'une certaine façon elle devient elle-même un nouveau raciste, où sont présents la « haine de l'étranger » ou l'« hostilité envers les étrangers », et où les rescapés semblent surgir de nulle part, comme si les causes de leur fuite n'avaient rien à voir avec « notre » interconnexion actuelle et historique avec les relations de domination régionales et mondial.

En effet, les formes d'amnésie, de négligence et d'ignorance motivée qui lui sont associées ne sont ni un cas unique ni une exception, elles correspondent plutôt à un modèle que Charles Mills¹² analyse comme « ignorance globale des blancs », et la définit comme un refus de reconnaître un fait historique et sociologique fondamentale : « qu'un système d'empouvoire-

⁸ BELL HOOKS, Choosing The Margin As A Space Of Radical Openness, *Framework: The Journal of Cinema and Media*, no. 36, 1989, pp. 15–23.

⁹ JOSÉ MEDINA, *The Epistemology of Resistance. Gender and Racial Oppression, Epistemic Injustice, and the Social Imagination*, Oxford University Press, 2012.

¹⁰ ULRICH BRANDT, et MARKUS WISSEN, *Imperiale Lebensweise. Zur Ausbeutung von Mensch und Natur im globalen Kapitalismus*, Oekom Verlag, 2017

¹¹ DAVID MILLER, *Fremde in unserer Mitte - Politische Philosophie der Einwanderung*, trad. de l'anglais par Frank Lachmann, Suhrkamp, 2017.

¹² CHARLES MILLS, Global white ignorance. In: MATTHIAS GROSS, LINSEY MCGOEY (eds.) *Routledge International Handbook of Ignorance Studies*, Routledge, 2017.

ment et d'incapacité raciale illicite hérité du passé peut encore être en cours, reproduisant des privilèges et des obstacles injustes dans différents pôles raciaux, à travers une grande variété de mécanismes sociétaux interconnectés ».

Les mouvements migratoires sociaux et politiques – et l'aggravation de ceux-ci dans l'activisme des migrants, ainsi que des rescapés et des réfugiés – visent toujours aussi à problématiser les formes d'« ignorance blanche » immunisées par de tels rapports de domination. Des slogans comme « Nous n'avons pas traversé la frontière, la frontière nous a traversés » et « Nous sommes ici parce que vous étiez / êtes là » exposent précisément ces relations historiques niées et les complots actuels, ainsi que leurs implications politiques, qui pourraient « nous » le rappeler que « nous » sommes une partie active et profitons de la production de ces conditions de vie qui poussent les autres à migrer et à se retrouver en fuite. Le racisme, qui soutient précisément cette vision d'un nous national, ainsi que les politiques hostiles à la migration de l'UE et de ses États membres, associe la terreur de droite de Hanau, Halle et d'innombrables autres endroits à cette défense des frontières de l'Europe, qui a fait de la Méditerranée « la mer mortelle ».

Maintenant, si l'on comprend le caractère politique de la migration et du franchissement des frontières dans le sens d'une revendication anticipée, c'est-à-dire pré-figurative d'un droit à la liberté de mouvement international, d'un « droit de fuir » (Mezzadra)¹³, comme une expression de la force excessive et autonome de la migration (Bojadžijev / Karakayali)¹⁴, ou comme acte de désobéissance civile contre un régime frontalier illégitime, et tout sauf civil (Cabrera)¹⁵ –, la politisation de la frontière comme lieu de conflit et de résistance a aussi une fonction épistémique : elle dénature un phénomène souvent accepté comme acquis, elle contrecarre les tentatives

¹³ SANDRO MEZZADRA, *The right to escape*, trad. par T. Rajanti, *Ephemera*, 2004, 4, pp. 267–275.

¹⁴ MANUELA BOJADŽIJEV et KARAKAYAH SERHAT, *Recuperating the Sideshows of Capitalism: The Autonomy of Migration Today*. *e-Flux Journal* #17, juin 2010, <https://www.e-flux.com/journal/17/67379/recuperating-the-sideshows-of-capitalism-the-autonomy-of-migration-today/> (consulté le 14 octobre 2020).

¹⁵ LUIS CABRERA, *Why can't we have that? 'Global civil disobedience' and the European living laboratory*, 2011, <https://www.opendemocracy.net/en/why-cant-we-have-that-global-civil-disobedience-and-european-living-laboratory/> (consulté le 14 octobre 2020).

non-historiques de rationalisation de l'exclusion et de la sélection raciste, et oblige l'observateur qui se croit impartial de prendre position, d'une manière ou d'autre.

Enfin, le mouvement migratoire en période de pandémie nous a confrontés avec encore plus de force à ce choix : d'une part, la barbarie de l'isolement, qui, selon les termes de la Présidente de la Commission Ursula von der Leyen, voit la Grèce comme un « bouclier de l'Europe » qui la défend contre les menaces extérieures, en faisant un pas en avant dans la lutte social-darwinienne de tous contre tous menée contre les faibles. D'un autre côté, il y a une opportunité d'utiliser la pandémie pour prendre au sérieux le démasquage du fétichisme des frontières et pour chercher une réponse globale à la crise mondiale de notre forme de vie impériale, qui nécessite de nouvelles formes transnationales d'hospitalité¹⁶ et la solidarité. La question sur laquelle l'avenir décidera, peut-être comme jamais auparavant, est celle qui concerne l'ampleur, la durabilité et la puissance de pénétration de ces formes de solidarité transnationale, qui s'expriment dans les pratiques des migrants et la solidarité spontanée au-delà et contre les régimes de frontières (et qui répondent à la criminalisation de l'État). Comment mobiliser ces nouvelles formations du politique, voire aussi du civil, face au fantasme anti-pluraliste et anti-démocratique le plus profond d'une communauté homogène, d'un Nous avec des frontières définies et une identité claire ?

¹⁶ ETIENNE BALIBAR, *Pour un droit international de l'hospitalité*, le 16 août 2018, https://www.lemonde.fr/idees/article/2018/08/16/etienne-balibar-pour-un-droit-international-de-l-hospitalite_5342881_3232.html (consulté le 14 octobre 2020).

« La solidarité dans la crise ».

Réponse à Robin Celikates

Hourya Bentouhami

« Si l'intérieur (des corps) devait paraître, dit Arendt, nous nous ressemblerions tous ». L'intérieur des corps, nos constitutions biologiques viendraient valider le fait que nous sommes indistinguables donc soumis aux mêmes règles du maintien de la vie et de l'exposition à la maladie et à la mort. Lorsque la philosophe fait ce constat pour expliquer que notre être au monde ne saurait se réduire à un simple être dans le monde, c'est pour montrer que contrairement à une idée reçue, en biologie et en politique, la vie n'est pas seulement l'apparition d'un extérieur de quelque chose d'intérieur, car de fait les effets de surface sont bien plus différenciés que les supposées causes internes, organiques. Et si l'on est « population » par l'intériorité organique, on devient individu par nos surfaces expressives, notre apparence, nous dit-elle. Mais ceci est sans compter avec le phénomène accrue de biologisation de la race en temps de pandémie où l'apparence, et en particulier le phénotype, devient le site de production d'une « population » c'est-à-dire d'une assimilation des individus à une population à laquelle ils sont toujours ramenés en raison de leur apparence ; et où la vie interne, organique devient le site d'une haute différenciation au sein des communautés humaines, comme le montrent les chiffres d'exposition à la COVID-19 liée aux terrains somatiques propices, avec le diabète, les cancers, l'hyper-tension, etc.

De nombreuses études avaient déjà montré comment le racisme venait dérégler la vie biologique du fait d'une surexposition structurelle à la maladie et à la mort prématurée. En situation à la fois de pandémie et d'état d'urgence sanitaire, avec son déploiement d'arsenal répressif envers les plus vulnérables, il s'agirait alors de voir ce qu'il en est de l'articulation étroite entre racisme phénoménologique (fondé sur le faciès, l'allure, l'apparence)

et racisme biologique (fondé sur l'indifférence et l'invisibilisation de l'exposition accrue à la faim, la blessure, la maladie et la mort organique de celles et ceux qui n'en finissent pas de constituer des êtres à part, tenus pour des étrangers à la civilité, à la nation et donc à la vraie vie digne d'être vécue). Il s'agirait alors de comprendre comment l'apparition de certaines personnes sur les voies publiques, mais aussi au travail, est à la fois nécessaire et refoulée pour que d'autres apparitions immunisées puissent se faire, virtuellement, c'est-à-dire sur des plateformes numériques, par lesquelles on peut prendre soin de sa vie et la styliser.

Le souci de soi, le fait de prendre soin de soi, et de manière plus générale, l'amour de la vie seraient ainsi vus comme une compétence des civilisations avancées et des membres nationaux couplés à leurs doubles technologiques. A cela il faudrait répondre comme le dit Darwich que l'amour de la vie n'est pas un sentiment idéal, entendu au sens métaphysique du terme, mais un effet de la matérialité de notre existence : « Nous aussi, dit-il dans l'un de ses poèmes, nous aimons la vie quand nous en avons les moyens ». Mais en réalité à cette différence entre le nous et le eux fondée sur la valeur supposée accordée à la vie et à la mort, se surajoute une autre différence interne à l'espace européen : ainsi la socialité des Suds, du pourtour méditerranéen, celle de l'Espagne et de l'Italie notamment, semblait au départ aussi suspecte, du fait que précisément ces populations aimeraient trop la bonne vie, la promiscuité, la chaleur tactile, la famille étendue. Autrement dit, des frontières civilisationnelles sont réactivées à partir de la valeur de la vie supposément inscrite dans l'ethos culturel des nations et dans le style de leur socialité. Mais plus généralement on pourrait dire que c'est le privilège de l'innocence, de l'inattention à la vie et à son mode de reproduction ordinaire, du désintérêt pour la vie organique qui semble d'une certaine manière – mais pas complètement, loin de là – remis en cause. Bergson définit le rêve comme l'on définirait la santé, c'est-à-dire par la distraction, par l'oubli de son corps, de ce par quoi je me maintiens en vie, donc de l'environnement. Et qui en effet peut ainsi se permettre d'être distrait, de se désintéresser de son environnement sans mettre en péril sa vie

ou son corps, si ce n'est justement les corps « neutres » phénoménalement ? Or en situation pandémique c'est l'hyper-vigilance, voire la paranoïa, qui devient le mode d'être de défense du corps, situation que les « minorités » et les migrants connaissent bien puisque de fait elles et ils ont appris à devenir surveillants de leur corps dans un monde qui leur est hostile et où la moindre faille corporelle peut être retournée contre elles et eux. Est-ce pour autant la fin du rêve de l'innocence européenne ? Rien n'est moins sûr, tant la liberté est entendue aujourd'hui comme une jouissance illimitée de soi et de nos doubles technologiques, extraits des entrailles de la terre, et que les « autres » racialisés et genrés fabriquent, livrent et nettoient.

En abordant la question de la politique des frontières pour analyser la situation politique actuelle en Europe liée à la pandémie, Robin Celikates met en exergue l'impossible constitutif de la communauté européenne qui réactive sous d'autres modalités sa forme-nation pour se prémunir d'un danger qu'elle renvoie à l'extériorité de son soi, de son style de vie, y compris dans sa forme la plus simple, la plus nue. Or, le virus semble bien être le fait même des destructions des habitats des modes de vie, les déforestations dans ces ailleurs si familiers, anciens pays colonisés, terrains de jeux et d'extraction de la valeur dans un lointain ailleurs devenus de plus en plus dangereux alors même qu'ils sont nécessaires pour supporter le mode de vie européen pourtant *insupportable* : comment l'Europe fondée sur la forme-nation peut-elle s'auto-constituer comme un lieu d'indemnité, d'immunité, comme une sorte d'espace sacré où la vie doit être maintenue au prix de ces « extériorités » pourtant intérieures qui sont touchées de plein fouet par la pandémie et les politiques ordinaires de destruction de la vie ? Comment une politique ayant la conservation et la valorisation de la vie pour finalité peut devenir une politique ayant non seulement la maladie et la mort pour effet, mais également pour conditions ?

Pour son fonctionnement ordinaire la politique de la vie, exprimée aujourd'hui plus que jamais sous la forme d'une politique de la souveraineté nationale, qui vise l'immunisation de la communauté nationale, doit sans cesse se retourner en thanato-politique : de telle sorte que cela fait partie du

métabolisme même de reproduction de la nation que de défendre son corps en surexposant ceux et celles par qui elle tient (main d'œuvre étrangère dans l'agriculture, manutentionnaires des usines et du BTP, des services de livraison et de nettoyage). Ces trois fonctions nourrir-livrer-nettoyer sont celles qui sont largement occupées par des personnes aux conditions de travail et au statut administratif précaires, souvent racialisées et genrées.

Les prolongations indéfinies de l'état d'urgence décrété un peu partout en Europe, vient renforcer les logiques de morbidité précoce, prématurée affectant particulièrement des populations racialisées et/ou précaires. S'il est sans cesse répété que l'on cherche à éviter la logique de la médecine de guerre, ayant à hiérarchiser les vies et sélectionner les malades prioritaires (ce qui ne ferait pas parties de « nos valeurs »), force aussi est de constater que cette sélection des vies est un déjà-là, qui a lieu dans l'indifférence liée au statut des migrants et des précaires qui sont affectés par le corona virus (à plus de 50 pour cent en île de France – soit au cœur de l'hexagone). Le remède relatif trouvé dans la distance devenue sociale, dans les télécommunications et dans la livraison devenue archétype du déplacement et de la mobilité sous contrôle, est inséparable dans ces politiques de l'immunité nationale d'une surexposition de populations précaires spécialement dédiées à ces trois pôles métaboliques (nourrir, livrer, nettoyer) et d'une indifférence à la promiscuité chez ces autres, « corps étrangers » (dans les centres de rétention, et d'hébergement).

La question me semble-t-il est alors de savoir comment une économie de la violence néolibérale et nationaliste se convertit en un sens *prophylaxique* en situation de pandémie ? comment se transforme-telle en un *soin nécropolitique* pour lequel le geste qui soigne porte en lui le risque de la blessure et de la mort ? Quelles sont les possibilités renouvelées de conversion de la violence en symboles sanitaires et en protection immunitaire ? La nation, dans ses réponses à la pandémie, loin de rompre avec un régime généalogique se ressaisit à partir de sa propre idéalisation originelle comme corps national qui protège les siens et fait vivre les siens *contre* et *par* les autres. D'où une forme de mélancolie raciale qui habite les discours contem-

porains de la défense sociale, qui continuent de nier la distribution inégale de la vulnérabilité, à glorifier la souveraineté immunitaire tout en déqualifiant des vies et des travaux pourtant essentiels (comme le travail agricole journalier, le soin et la livraison).

Lorsque Fanon dans *Les Damnés de la Terre* appelle à quitter cette Europe (« Quittons cette Europe qui n'en finit pas de parler de l'homme tout en le massacrant partout où elle le trouve »), on peut aussi l'entendre comme étant le performatif de ces migrants qui en arrivant en Europe font précisément sortir celle-ci de ses gonds. Arriver en Europe par tous les moyens possibles de la vie et de la mort, n'est-ce pas justement la quitter d'une certaine manière, c'est-à-dire désavouer l'Europe dans sa forme-nation, dans son essence fantasmée d'isolat immune par rapport au naufrage global, et notamment aux violences extrêmes (génocide, guerre, famine, dérèglement climatique). Qu'il y ait des désobéissances aux frontières européennes révèlent que ce que l'Europe refoule (les destructions morbides en son sein, les ravages là-bas et les dérèglements climatiques au niveau global) fait retour à elle, lui revient sans cesse sous la forme d'une hantise et d'une atteinte à son intégrité corporelle fantasmée (« invasion migratoire ») ou réelle (épidémie). La mélancolie raciale réside dans cet acharnement à effacer ce qui nous constitue, l'étranger ici et là-bas, et à nier que toute cette beauté, ce confort de nos vies reposent sur un ensemble de déchets réels inabsorbables, toxiques, et de vies abîmées par ces déchets à tel point que ceux-ci finissent par désigner celles-là et par s'échouer sur les rivages et les trottoirs européens.

Toutefois, le simple fait qu'il y ait de la vie qui donne la force de migrer, de fuir et donc de traverser des frontières redonne un nouveau sens au courage politique et à l'amour de la vie fut-il au risque de la mort. Arendt disait de la personne courageuse qu'elle n'est pas quelqu'un dont l'âme est dépourvue de peur ou qui aurait dominé cette émotion une fois pour toutes, mais « un être qui a décidé que ce n'est pas le spectacle de la peur qu'il veut donner ». Et certainement devrait-on ajouter que ce n'est pas le spectacle de la peur de la vie qu'il veut donner, inversant ainsi le sens de la dialectique

du maître et de l'esclave de Hegel, où c'est l'esclave qui se retrouve vouloir conserver sa vie au mépris de la liberté : ici, dans l'exil contraint, douloureux et violent, se lit certainement un nouage étroit, un enchevêtrement inextricable entre amour de la vie (de la forme la plus organique à la plus spirituelle) et de la liberté (de la forme la plus matérielle à la plus existentielle). Cette question de la compatibilité entre l'amour de la vie et la nécessité de la liberté se pose plus que jamais en situation pandémique où celles et ceux-là mêmes qui soutiennent la vie sont souvent à la fois dépourvu.e.s des infrastructures nécessaires à leur propre maintien en bonne santé et exposé.e.s dans leur mobilité contrainte.

DIALOGUE 3

Entre l'Etat et le Commun : le service public¹

Etienne Balibar

Il s'agit ici de décrire ce qui m'apparaît de plus en plus comme une dimension stratégique de notre expérience de la crise, dont la discussion ne peut qu'avoir de grandes conséquences sur l'appareil théorique au moyen duquel nous analyserons les conflits, les alternatives dans la période qu'ouvre la crise. Je vois en effet cette période, hypothétiquement, comme une longue *phase de transition*, dont nous pouvons observer aujourd'hui les conditions de départ, mais dont le cours à venir est imprévisible. C'est ce qui fait que j'attache autant d'importance à identifier dans la conjoncture des « points d'adversité » et des « points d'hérésie » symptomatiques que le développement de la pandémie et de ses conséquences sociales fait peu à peu venir au jour.

Le premier symptôme à relever est ce que j'appellerai *la crise dans la crise* : c'est le fait que les *services publics* sont apparus plus que jamais comme d'essentielles conditions de notre survie individuelle et collective, ou des relations mêmes que nous nouons entre nous pour continuer à vivre « humainement ». Mais dans le même temps ils se sont avérés être des institutions instables, pleines de contradictions, dont le fonctionnement relève de deux logiques incompatibles entre elles. Or ces logiques ne sont pas purement *techniques* ou administratives, ce sont des logiques *politiques* au sens plein du terme, qui divisent leurs défenseurs et leurs porteurs : *logique de l'action publique* dont le sujet est l'Etat. Cela va du financement par le trésor public jusqu'à la gestion par ses représentants, de la protection des individus par l'Etat « Léviathan » et par conséquent aussi du contrôle disciplinaire exercé

¹ Cet exposé introductif reprend de façon légèrement simplifiée une partie de mon essai « Mi-temps de la crise : expériences, questions, anticipations » paru le 16-07-2020 sur le site *Analyses Opinions Critique*.

par son administration sur leurs conduites ; ou bien *logique de solidarité sociale* « horizontale », de coopération égalitaire et de services réciproques, pour laquelle il me semble qu'on a tout intérêt à utiliser la catégorie élaborée par Michael Hardt et Antonio Negri (ainsi que d'autres penseurs contemporains qu'on peut appeler génériquement « néo-communistes ») : celle du *commun* (*Common, Commonwealth*). Cette tension se fait sentir parfois très vivement, mais ne se résout pas aisément : je voudrais expliquer brièvement pourquoi, et aussi en quoi elle peut être porteuse d'innovation historique.

Chacun à sa façon, des pays comme la France et la Grande Bretagne s'enorgueillissent d'avoir mis en place au lendemain de la Deuxième Guerre mondiale des services de santé publique qui prenaient la relève d'institutions privées ou mutualistes antérieures, en les élevant à un niveau supérieur. Ils comportent à la fois un régime de « couverture universelle » des dépenses médicales et un réseau très dense d'établissement de soins accessibles à tous, sans oublier les institutions de recherche fondamentale et appliquée en médecine et en biologie qui en dépendent. Et le sentiment que nous avons aujourd'hui, au cœur de la crise, c'est que, sans doute, les moyens dont dispose l'institution pour « rendre service » à la collectivité dans une situation d'urgence avaient été gravement endommagés par les politiques de privatisation, de sous-investissement dans la santé publique, et d'assujettissement des établissements hospitaliers aux normes du *new public management* qui recherchent uniquement la rentabilité. Dans le cas français en particulier ceci a conduit à une pénurie dramatique de lits d'hôpital, de matériel respiratoire, de tests virologiques et de masques de protection, sans oublier la liquidation de programmes de recherche, plus ou moins bien couverts par des mensonges d'Etat. Pourtant l'institution a tenu le choc et elle s'est avérée irremplaçable : elle a sauvé des milliers de vies et « soigné » la population au sens complet du terme. Il n'apparaît pas clairement pour autant s'il faut attribuer cette capacité de soin au fait que le service public, en raison de son administration par l'Etat, demeure relativement isolé des intérêts privés et protégé par rapport à la logique du marché et de la concurrence, ou s'il faut créditer avant tout l'endurance et la créativité des équipes soignantes for-

cées de pallier les contradictions et les erreurs du gouvernement, autrement dit mettre en valeur leurs capacités *d'initiative autonome* soutenues par la confiance et la solidarité des citoyens. C'est le point qu'il faut éclaircir, mais qui requiert quelques préliminaires.

Ne perdons pas de vue qu'il y a beaucoup de services publics, très différents les uns des autres par leurs fonctions et leurs histoires à chaque fois singulières. Certains services publics sont décentralisés, d'autres au contraire hautement centralisés, au moins formellement. Ils « servent » le public en des sens très différents, parfois opposés entre eux : fournissant des ressources, des enseignements et de l'aide, ou bien imposant des normes, des contraintes disciplinaires. Dans cette crise on a vu la complémentarité des deux, puisqu'il fallait confiner en même temps que soigner. On peut donc parler de deux types idéaux : à une extrémité le service public de la police, à l'autre extrémité le service de l'éducation ou de la culture... Ce qui, néanmoins, fait le caractère exemplaire sinon unique du service de *santé publique* considéré dans toutes ses composantes, c'est qu'en réalité il ne repose pas sur une seule hiérarchie administrative. Pour pouvoir remplir sa fonction sociale, le service public ici doit réunir et organiser un immense réseau de fonctions et de professions diverses, qui est coextensif avec la société tout entière. Il associe de proche en proche toutes sortes d'agents, dont le statut et les rémunérations sont évidemment très inégaux : des médecins, des universitaires, des chercheurs, des administrateurs, mais aussi des infirmiers et infirmières, des personnels de restauration et de nettoyage, des ambulanciers et des soignants à domicile, des assistantes sociales, etc. Tous ces agents, dont chacun a sa place propre et doit pouvoir compter sur tous les autres au moment nécessaire, constituent une sorte d'image en réduction de la société, avec ses différences de qualification, ses oppositions de classe, de sexe et de race. Les serviteurs du public vont du « grand médecin » épidémiologiste aux « petites » femmes de ménage... Il suffira de rappeler ici qu'au pic de la crise hospitalière, le pays tout entier a pris conscience de ce que souvent il ne voulait pas voir : la fonction stratégique des travailleurs pauvres et déqualifiés, travaillant de jour et surtout de nuit, parmi lesquels un très grand

nombre de femmes et de travailleurs précaires et sous-payés, dont beaucoup de citoyens d'outre-mer et d'immigrés (y compris des sans-papiers). On s'est aperçu qu'ils étaient eux aussi une composante essentielle du service public. On a pris la mesure des conflits humains qui traversent le service public, en raison d'une longue histoire qui a institutionnalisé en France les différences de classe, de genre, de race, et que les politiques néolibérales ont exacerbés. Mais on a compris aussi qu'il était possible de « modérer » ou de « suspendre » ces conflits quand l'urgence médicale *commune* doit l'emporter. Au même moment, c'est tout un peuple de citoyens et de citoyennes, comprenant des malades et leur entourage, mais aussi leurs employeurs, qui prenait la mesure de la crise dans la crise, et soutenait les revendications de soignants en faveur d'une restauration du service public dans son intégrité et sa capacité d'action, ainsi que d'une sécurité sociale plus étendue et plus égalitaire.

Pour beaucoup de citoyens, ce qui est alors devenu patent, c'était d'une part le fait que *les services publics ne peuvent se passer d'une action continue de l'Etat* planificateur, bâtisseur, employeur, financeur, correcteur (au moins théorique) des inégalités sociales, garant de l'accès universel au « bien commun » qu'est la santé. Seul, en outre, l'Etat peut soutenir directement ou indirectement les activités de recherche et de développement qui ne sont pas immédiatement rentables (comme certains vaccins) mais peuvent à terme avoir une importance de vie et de mort. Ce qui veut dire aussi qu'il faut pour soutenir le service public des impôts progressifs, des normes sanitaires et pharmaceutiques, etc. Tout ceci s'avère en complète opposition avec l'idéologie et les pratiques du néolibéralisme qui dominent aujourd'hui en Europe et dans le monde, lesquelles ont abouti en quelque sorte à *retourner la puissance de l'Etat contre ses fonctions sociales*, en entreprenant de détruire le service public de l'intérieur. Mais c'est aussi l'opposé de ce dont rêve une certaine idéologie du « commun », qui donne l'impression de croire que les services publics peuvent consister uniquement en pratiques de « care », dans lesquelles la multitude se soigne elle-même sous la conduite du *general intellect*, ou de sa propre capacité spontanée de penser, de pré-

voir, d'organiser la solidarité et la coopération, à travers des assemblées de citoyens égalitaires qui s'insèrent les unes dans les autres depuis le niveau local jusqu'au niveau national voire mondial... Mais tout ceci ne saurait en aucune façon occulter le fait, lui aussi apparu en pleine lumière dans l'épreuve de la pandémie, qu'une société confrontée à des risques extrêmes lesquels, faute d'une égalité suffisante entre ses membres, elle risque de se briser en factions antagonistes, ne peut s'en remettre entièrement à l'Etat, même et surtout cuirassé d'un « état d'urgence », autrement dit lui déléguer ainsi qu'à ses dirigeants toute sa capacité de se gouverner elle-même. Souvenons-nous de la phrase ironique de Marx dans la *Critique du programme de Gotha* (1875), à propos de l'éducation nationale : « qui éduquera les éducateurs ? » Nous pourrions je pense aujourd'hui l'adapter ainsi : qui donc forcera l'Etat à servir ses propres services publics, au lieu de les subordonner à telle ou telle politique de classe ou de prestige ? Dans les deux cas la réponse est la même : ce qu'il faut est un contrôle démocratique associant les professionnels et les usagers, c'est-à-dire les citoyens ordinaires. Mieux, c'est une « multitude » réfléchissante et agissante, pour qui l'idée du service public fait un avec la mise en œuvre de *l'intérêt commun*, lequel ne diffère pas beaucoup pratiquement de l'intérêt de la masse des *gens du commun*. N'était-ce pas justement cela qui formait le contenu et l'intention des actions de solidarité et des coopérations qui se sont développées pendant la crise, depuis les décisions prises en commun par des médecins et des infirmières pour pallier, dans leurs services, l'insuffisance des moyens et l'impéritie du gouvernement, jusqu'aux réseaux organisés dans les quartiers populaires par des associations ou des groupes de militants pour apporter jusqu'à domicile du ravitaillement et des masques, du soutien scolaire, du réconfort moral ? Je vois là, omniprésents, d'authentiques *effets de communauté*, je dirai même des *moments de communisme* pratique suscités et suggérés par la crise elle-même. Comme toujours ils relèvent à la fois du combat (ou de la résistance) et de l'invention (ou de l'imagination collective).

La conséquence, c'est que l'Etat apparaît à la fois comme un recours, un agent protecteur, et comme un objet de critique, une puissance qu'il faut

savoir remplacer par une autre, contester par des « contre-conduites » et des « contre-pouvoirs », en instituant face à elle et même en son sein un équilibre précaire et problématique. *Etat* qui est aussi *non Etat*, disaient nos vieilles théories... Mais peut-être, en réalité, sous le nom d' « Etat », ne parlons-nous pas toujours de la même chose ? ou bien c'est l'Etat lui-même qui, dans la crise, se *divise* entre des logiques antithétiques, comme s'il existait un « Etat d'en haut » et un « Etat d'en bas », ou un Etat qui *domine* la société et un autre qui lui serait *organique*, un *appareil* et un *corps politique* ? Je suggérerai qu'une solution possible de cette énigme réside dans un renversement du débat : *c'est le « service public » lui-même qui est en fait une notion antinomique*, un principe « actif » (et évolutif) renfermant en son sein une dialectique de conflit et de coopération entre deux logiques et qu'on peut rattacher à deux concepts du politique : la logique de *l'autorité* étatique, et la logique de la *communauté* (ou du commun) solidaire et égalitaire. Le « public », contrairement à ce que pourrait faire croire la simplicité de son nom venu du droit romain, est en fait une notion complexe, extraordinairement polysémique, qui oscille entre la propriété publique, les pouvoirs publics, et la responsabilité des institutions devant « le public » au sens démocratique, c'est-à-dire la multitude des citoyens discutant de leurs propres intérêts. Ce n'est donc pas une instance unifiée, un « contenu matériel de l'Etat », mais le lieu même de l'affrontement entre ces deux logiques et l'enjeu de leur concurrence. Naturellement une telle figure politique n'est pas quelque chose de radicalement nouveau dans l'histoire, surtout en période de crise. Elle resurgit avec force aujourd'hui. Et elle est instable par définition. Reste à voir jusqu'où elle va conduire nos sociétés. Pour une part essentielle cela dépendra de la façon dont la crise influera sur l'évolution du capitalisme dans sa forme actuelle.

Le service public en tant que lieu et pratique des luttes sociales – un regard sur la constellation de crise actuelle

Frieder Otto Wolf

Je commencerai par deux considérations sur les thèses d'Étienne Balibar. Tout d'abord, je pense qu'elles vont dans le sens d'une discussion urgente et nécessaire, et, à vrai dire, elle finissent par la dépasser ; en outre, je suis convaincu qu'il faut remonter au-delà de celles-ci : à savoir, d'une part, aux débats qui ont lieu depuis le XIV^{ème} siècle, et qui se sont développés scientifiquement depuis le XIX^{ème} siècle : des débats qui se focalisent sur les sociétés civiles modernes et les relations de domination qui ne sont plus spécifiques, mais concrètes, qui les sous-tendent, c'est-à-dire les relations modernes du capital, du sexe, des relations de dépendance internationale et des relations de surexploitation écologique¹ ; d'autre part, même aux structures et processus des « États modernes », qui ont été thématiques de façon indépendante dans la modernité (essentiellement, depuis Hegel et la « théorie politique de l'État en général »²). De plus, il est encore nécessaire d'enregistrer ce qu'Étienne Balibar a traité comme nul autre et qu'il a réussi à clarifier dans une large mesure³, à savoir que précisément pour cet

¹ Les formes de racisme, qui dans nos sociétés modernes ne sont nullement moins virulentes, y compris l'antisémitisme, apparaissent dans la pratique à côté de ces structures de domination, mais elles doivent être étudiées et expliquées à un autre niveau – notamment en tant que lignes de développement des idéologies dominantes.

² Dont le début est généralement situé chez Georg Jellinek – même si la publication programmatique de Bluntschli (Bluntschli 1850) a fondé pour la première fois ce problème spécifique (ce n'est pas un hasard que ce soit par la main d'un penseur conservateur libéral en Suisse – seul pays d'Europe où la « révolution bourgeoise » de 1848 fut couronnée de succès), et que l'émancipation philosophique hégélienne de l'État (selon sa distinction avec la « société civile »), que le jeune Marx critiquait avec tant de véhémence, doit être lu comme une avancée vers une réflexion plus approfondie sur la manière particulière d'exister et de reproduire l'État moderne.

³ Il est important rappeler ici non seulement sa recherche critique sur le terme « dictature

État moderne il est d'une importance capitale qu'il ne puisse s'empêcher de pointer historiquement au-delà de lui-même – notamment, pour des formes de politique qui dans l'avenir (et aussi aujourd'hui, et à plusieurs reprises dans le passé, depuis 1848 et 1871) visent au-delà, comme une « forme secondaire de domination » fondamentale – comme une politique radicale de libération dans laquelle précisément cette « émancipation relative » de l'État se manifeste comme un problème à surmonter.

Dans ce contexte, je ne peux que souscrire pleinement à la thèse finale d'Étienne Balibar, selon laquelle dans le service public « une dialectique du conflit et de la coopération entre deux logiques » ouvre toujours sur de nouvelles voies, notamment, une « logique de l'État » et une « logique de la communauté (ou du « commun ») »⁴. Et selon laquelle l'État (moderne) « est justement le lieu de confrontation entre ces deux logiques et en même temps la pratique de leur concurrence » – ainsi que la référence seulement suggérée à la « façon dont la crise affectera le développement du capitalisme⁵ dans sa forme actuelle ».

Je voudrais juste esquisser la tentative de consolider de manière un peu plus étendue les recherches et les thèses de travail d'Étienne Balibar ; c'est-à-dire face à une définition théorique plus générale de l'État civil moderne, vérifier comment établit-il les relations de domination primaires de

du prolétariat » (Balibar 1977), qui a effectivement rompu avec un long blocage de toute recherche critique dans ce domaine, mais surtout son travail programmatique sur la reconstruction de *La critique de la politique par Marx* (Balibar 1979), qui, à mon avis, doit être reprise de toute urgence. Ce qui ne signifie nullement que ses recherches ultérieures sur la relation entre la « politique d'en haut » et la « politique d'en bas » doivent être négligées, car, compte tenu de leur contribution actuelle, elles jouent aussi un rôle important – bien au contraire, au moyen de cette référence implicite, leur constante pertinence objective devient d'autant plus claire.

⁴ On reconnaît ici qu'Étienne Balibar ne rejoint pas la ligne suivie depuis Ferdinand Tönnies, selon laquelle la société moderne s'oppose à la communauté prémoderne. Sur le débat sur les « commun » cf. Dellheim / Wolf 2015 et chez Hardt / Negri cf. Wolf 2007.

⁵ Je crois que le terme « capitalisme » est ici acceptable comme une formule brève par laquelle nous nous référons à la domination du mode de production capitaliste dans les sociétés civiles modernes, tel que Marx a pu la reconstruire théoriquement, dans ses principales caractéristiques, en tant que « moyenne idéale », dans le capital. Mais pour une étude plus approfondie, j'estime nécessaire de recourir à la terminologie marxiste dans le *Capital*, qui aborde la domination du mode de production capitaliste dans les sociétés civiles modernes – c'est-à-dire le lien concret d'une structure générale avec une pluralité donnée de situations concrètes, dans lesquelles les relations les structures de domination et les conditions matérielles coopèrent entre elles, de manière complexe et « surdéterminée ».

notre modernité⁶ (qui, parfois, dirait-on, « demeurent » indiscutablement en dehors de l’horizon des conflits politiques actuels, auxquels Étienne Balibar, en tant que penseur politiquement interventionnel, s’en tient ici), ainsi que quelques premières réflexions sur les possibilités d’une transformation sociale radicale, d’autant que je suis convaincu que, dans le cas où une telle transformation n’est pas possible, nos États démocratiques modernes sont à nouveau menacés par une terrible régression que ni la défaite électorale de Trump, ni le déclin électorale de l’AfD en Allemagne ne rendent improbable.

Ceci, je ne l’esquisse qu’en sténographie, et certainement trop grossièrement. Il faut cependant rouvrir et « clarifier » cet horizon problématique – et ce, j’en suis persuadé, sous le risque de s’imposer toujours la régression menaçante.

L’État moderne a historiquement été mis à l’épreuve dans une crise mondiale. Si celui-ci, en général, « va bien » jusqu’à présent, ce ne peut être expliqué par le fait que, pour ainsi dire, il est seigneurial et a « tout sous contrôle », mais parce que (comme Angela Merkel, en tant que chancelière Fédérale, souligne toujours), la « multitude de nombreux » lutte activement pour que « ça marche » : comme le soulignait à juste titre Étienne Balibar, cela va de la volonté de porter un masque à l’aide spontanée entre voisins de quartier.

Cette capacité, maintes fois prouvée, de l’État moderne à s’adresser aux « individus isolés » comme à une « multitude de nombreux » et à les « mobiliser » pour agir, expose la force centrale de celui-ci - en tant que telle, elle doit être clairement distinguée « de ses ressources propres », sous forme d’appareil d’État et de budgets d’État, qui retournent toujours par la suite à la capacité d’action des « sujets » qui lui sont subordonnés, qui est mobilisée par la contrainte. Par conséquent, le projet de l’État moderne – clairement tangible, par exemple, chez Machiavel, Lipsius, Hobbes et Spinoza – « vit » depuis le début de la promesse de libération que l’État moderne donne à ses citoyens(nnes) comme prix pour leur soumission sans réserve en tant que

⁶ Lesquels, historiquement, auraient bien pu être constitués différemment, et qui, par conséquent, dans une optique importante, sont contingentes - comme, peut-être, la Chine commence déjà à le montrer dans une perspective différente de « modernisation ».

citoyens(nnes) de l'État, afin de les libérer en tant que propriétaires de toute relation personnelle de dépendance.

Cette relation opposée agit alors fondamentalement sur la détermination du personnel spécialisé de l'État moderne⁷ : certaines fonctions du processus de reproduction sociale deviennent des tâches publiques – dont la délimitation par rapport aux tâches privées est généralement déterminable dans ses principales caractéristiques, mais qui, en détail, ne peut être décrite que de manière historiquement contingente. Et dans l'accomplissement de ces tâches publiques – à travers les « titulaires de fonctions publiques », à savoir, moyennant les « agents de l'État » – la revendication de pouvoir de l'État moderne, qui en arrière-plan assure toutes les relations de pouvoir primaires, se reproduit en même temps dans sa relative émancipation par rapport au processus (finalement) « autophagique », un processus toujours autodestructeur d'accumulation de capital. En revanche, la perspective de critiquer et de dépasser la politique de l'État (cf. Wolf 1983), qui est essentiellement inévitable⁸, peut maintenant être récupérée.

La reconstruction par Balibar de la dynamique de la situation mondiale actuelle fournit le point de départ d'un double débat : le débat sur l'analyse de la situation actuelle du monde concret dans son caractère déterminé complexe et multiple surdéterminé, et le débat sur le comment l'horizon du courant politique actuel peut être élargi, c'est-à-dire approfondi, de telle sorte qu'il soit possible de théoriser politiquement les rapports de force modernes élémentaires en tant que tels (cf. Wolf 2012) – dans un renouvellement de luttes de libération concrètes –, tout en combattant des classes, l'émancipation des sexes, le dépassement de la dépendance transnationale et internationale et, surtout, en tant que lutte écologique radicale contre la surexploitation écologique encore prédominante.

⁷ Ici, au vu des dispositions structurelles continues qui persistent dans la variété des états concrets modernes, le singulier se justifie comme contenant la réalité.

⁸ Dont l'histoire qu'Habermas a reconstruite de manière impressionnante (Habermas 1962, ainsi qu'Habermas 2004) - même s'il s'y avère très vague en ce qui concerne la domination sous-jacente (des relations de domination modernes, mais aussi de l'État moderne), ainsi que concernant les perspectives de leur dépassement.

Littérature

ÉTIENNE BALIBAR, *Die Diktatur des Proletariats*. Mit Dokumenten des 22. Parteitags der KPF, Hamburg, VSA, 1977.

_____, État, parti, idéologie: Esquisse d'un problème, in: Étienne Balibar, Cesare Luporini, André Tosei (coord), *Marx et sa critique de la politique*, Paris, Maspéro, 1979, pp 107-167.

_____, Diktatur des Proletariats, in: Wolfgang Fritz Haug (coord), *Kritisches Wörterbuch des Marxismus*, vol. 2., Berlin, Argument, 1983, pp 256–267.

_____, *Gleichfreiheit. Politische Essays*, Berlin, Suhrkamp, 2012.

FRIEDER OTTO WOLF, Diesseits und jenseits der Staats-Politik, in: Aktualisierung Marx', *Argument-Sonderband 100*, Berlin, Argument, 1983, pp. 171-190.

FRIEDER OTTO WOLF, Neoliberaler Anti-Ödipus. Herrschaft, Subjektivität und Befreiung am Beispiel von Negri/Hardt, in: Christina Kaindl (coord), *Subjekte im Neoliberalismus*, Marburg, BdWi-Verlag, 2007, pp. 221-248.

_____, Nachwort 2010/2011: Die ‚Rückkehr des Staates‘, die Intersektionalität der Kämpfe, das Gemeinsame der Neuen Zeit und die Suche nach gemeinsamen Perspektiven, in: *Rückkehr in die Zukunft – Krisen und Alternativen*, Münster, Westfälisches Dampfboot, 2012, pp. 366-424.

GEORG JELLINEK, *Allgemeine Staatslehre* (= *Recht des modernen Staates*. vol. 1), Berlin 1900 (²1905, ³1914).

JOHANN CASPAR BLUNTSCHLI, *Allgemeines Staatsrecht, geschichtlich begründet*, München, Verlag der literarisch-artistischen Anstalt, 1852 (3. rev. Aufl. München: 1863)

JUDITH DELLHEIM; FRIEDER OTTO WOLF, Can 'commonification' be used as an alternative to 'commodification'? A report on a debate on what can be achieved by 'going along with the Ostroms', *International Journal of Pluralism and Economics Education*, Vol.. 6, N.1, 2015, pp. 82-99.

JÜRGEN HABERMAS, *Der Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen*

zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft, Neuwied/Berlin: Luchterhand, 1962.

_____, Öffentlicher Raum und politische Öffentlichkeit. Lebensgeschichtliche Wurzeln zweier Gedankenmotive, *Neue Zürcher Zeitung*, 11. Déc. 2004 <<https://www.nzz.ch/article9Z0Q0-1.346787>> (consulté le 14 octobre 2020).

DIALOGUE 4

Changements de comportement et d'habitus comme effets de la crise COVID

Gunter Gebauer

Les objets des attaques du virus COVID 19 sont les corps humains – tous les corps humains sans distinction. Si l'attaque part d'une distance qui favorise son succès, l'homme visé se trouve pratiquement sans moyen de se défendre. Sa seule protection, le masque qui couvre sa bouche et son nez, est plutôt provisoire, sans garantir une défense efficace. L'acte de respirer, traditionnellement considéré comme source de vie, devient le plus grand danger pour l'homme.

Le seul moyen de se protéger est de garder ses distances – distances dans plusieurs sens : distances aux autres, distances aux endroits où se rassemble du monde, où l'on chante, danse prie, joue, où l'on mange en société. Il faut faire attention à tous ses actes en publique : il faut se concentrer, il faut se contrôler. Comment arrive-t-on à diriger son attention, à garder sa concentration et son contrôlé toute la journée (ou lors d'une sortie de la maison). Est-ce-que l'esprit prend la commande sur le corps ? Est-ce-que nous suivons tous nos mouvements de notre pensée ? Observons-nous notre environnement social d'une conscience aigüe ? Un philosophe Wittgensteinien (comme moi) est très prudent en considérant ces questions. Il se demande : Comment est-il possible que l'esprit commande le corps jusque dans les actes infimes de respirer, bouger, serrer la main, éviter le contact avec autrui ?

Notons un effet de ces mesures qui pourrait paraître secondaire (aux yeux d'un philosophe de l'esprit) : Notre comportement devient assez maladroit, voir impoli. On supprime une partie de l'expression de sentiments

sociaux, en particulier des actes de familiarité, en somme des gestes qui expriment une ouverture vers les autres. On repousse ceux qui se rapprochent, qui viennent trop près de nous, même s'ils sont des amis, des connaissances, des collègues. On est incertain comment on doit se comporter envers les petits enfants. En ville, on a l'habitude de ne pas se laisser aborder, mais maintenant on évite de regarder les gens qui se trouvent près de nous – par crainte qu'ils puissent nous adresser la parole. On cherche des magasins vides et des rues peu fréquentés. Par son comportement on montre qu'on veut rester seul. Vers l'extérieur on affiche une attitude froide. La froideur était le signe de comportement aristocratique, de distance de rang social ; il exprime le message : «Ne me touche pas!» Maintenant nous nous comportons de cette manière 'hautaine' même envers ceux par qui on est attiré.

La distinction dont parle Pierre Bourdieu, qui caractérise (en temps normal) nos rapports avec des milieux sociaux plus bas et des milieux plus haut, est devenu une attitude normale envers tous ceux qui n'appartiennent pas à notre cellule familiale : Les autres sont devenus des étrangers pour nous. Cet effet de social distancing caractérise notre comportement généralisé. Généralisé, parce que tout le monde se comporte de la même manière (sauf le contestataire) ou doit se comporter ainsi.

Je ne critique pas ces mesures en général – elles sont nécessaires pour se protéger contre le virus. Mais les frais qu'il faut payer sont considérables. Les questions que je pose dans ma contribution sont : Comment les forces qui nous font changer nos comportements agissent-elles ? Et : Qu'est-ce qu'elles font de nous – de notre personne et de notre société ?

Les exemples que je viens de citer montrent, qu'il est peu probable que ce sont des forces de l'esprit qui dirigent tous ces actes infimes et variés de notre comportement. Il s'agit plutôt d'une restructuration de notre corps : c'est à dire de notre motricité, de nos réactions, des sensations musculaires, du sens de nos mouvements, de notre perception, de nos émotions et de ses expressions. Notre corps s'est reconstitué dans un entraînement social avec des automatismes et des freins multiples. Le freinage n'est pas l'effet d'interdictions explicites. Personne ne m'interdit de traverser une place publique

fréquentée, de faire la queue pour entrer dans le train. On ne m'a pas non plus donné des ordres d'éviter des rassemblements. Les interdictions et les ordres agissent plutôt à l'intérieur de mon corps. Elles font partie de son fonctionnement, comme font tous les autres actes de ma pratique quotidienne.

Ce fonctionnement est involontaire, automatique. Mon corps agit avec une autonomie qui me surprend parfois, quand j'évite sans attention particulière des joggeurs dans le parc ou quand je choisis un chemin solitaire. Parfois j'ai un accès de peur quand je vois de loin une foule de gens ou quand des groupes de personnes se dirigent vers moi. Je n'ai même pas le temps de penser à des réactions adéquates – je les contourne sans réfléchir. Je ressens involontairement d'autres personnes comme des agresseurs, par exemple quand quelqu'un me touche dans un bus. Je suis épris par crainte quand un couple de voisins me bouscule pour prendre l'ascenseur avec moi. Qu'est-ce qu'il faut faire ? Je dis « bonjour » d'une voix hostile sous mon masque en me retournant pour éviter de respirer leurs aérosols. Et je suis soulagé quand, enfin, ils quittent l'ascenseur.

Je me demande ce qui m'est arrivé de manquer de politesse, d'être si peu aimable. Je dois constater qu'avec le changement de mes manières j'ai changé le rapport à moi-même. Mon comportement n'est plus spontané, il n'est plus « naturel », tel qu'il était comme d'habitude. Il me semble qu'il fonctionne comme avec un « loop », un genre d'interrupteur qui me fait agir avec retardement. Aux personnes qui me sont proches cela doit donner l'impression que je contrôle mes réactions envers eux, comme si mes sentiments pour eux se sont refroidis. Il ne serait pas étonnant que leurs relations affectives envers moi vont souffrir de cette réserve.

Ce sont des changements que j'ai constatés chez moi. J'observe les mêmes changements chez les autres. Je ne suis pas le seul à avoir reconstruit son corps. Leur comportement aussi est freiné. Ils évitent de trop me rapprocher. La distance entre nous s'agrandit par l'effet que nous portons des masques qui cachent la partie expressive de nos visages et rendent nos paroles difficiles à comprendre. Le même freinage, le même contrôle, la même hésitation chez les personnes que je connais bien. Envers les inconnus s'ins-

talle souvent le doute qu'ils puissent être contagieux. La place publique, où on s'est rencontré encore il y a trois quart d'an, est devenu un lieu de soupçon. Je continue néanmoins à fréquenter le marché du quartier, mais j'y vais quand il est presque vide. Les marchands me saluent, content de me voir, en bougeant les bras en l'air, tout en m'indiquant de garder mes distances quand je me penche en avant pour inspecter leur marchandise. A la caisse du supermarché je sens monter ma colère quand un autre client se rapproche trop à moi. Le seul moyen de se faire respecter est de le pousser en arrière avec mon charriot. Je l'accuse silencieusement qu'il n'a pas intériorisé les nouvelles règles de comportement et qu'il n'est pas assez vigilant. Je découvre que je ne surveille pas seulement mes propres actions mais aussi celles des autres. Je surveille les normes que je viens d'intérioriser.

Le système que Michel Foucault a décrit dans *Surveiller et punir* est devenu une figure d'interaction entre les participants d'échanges sociaux sur la place publique. Ces normes si étranges qu'elles puissent paraître me sont devenues familières. Elles sont intégrées dans mon habitus que je viens de reconstituer en habitus de crise. Cet habitus modifié permet de maîtriser la pandémie – à condition que les autres aient acquis le même habitus.

Plus la crise dure plus l'habitus modifié s'installe durablement. Il change les relations sociales publiques ainsi que les rapports subjectifs, émotionnels. Un effet de ces changements est qu'on développe de nouvelles techniques d'autodéfense en publique : Le corps propre se défend contre les autres. Tout cela se passe sans commande l'esprit. Avec une expression ancienne on peut appeler les changements une deuxième nature.

On voit déjà des grandes manifestations de révoltés qui affichent une volonté farouche de se libérer des contraintes. Leurs protestations se dirigent contre les interdictions de se rassembler, contre la fermeture des bars et restaurants, contre l'obligation de porter un masque, contre la distanciation sociale. Leur but est de briser les interdits par force : Ce sont des rituels sauvages de groupes dispersé et chaotique (à l'exception des groupes presque paramilitaire de l'extrême droite) animé par des 'théories' aberrantes. Contre le flot de haine et de dénonciations les objections raisonnables n'ont aucune

chance à capter l'attention.

Il échappe aux contestataires le fait principal : Ce n'est pas l'état qui a la force de changer les comportements, ce ne sont ni la chancellerie et les ministres, ni les virologues, ni la police ... qui nous mettent un frein à nos habitudes. Le plus grand effort de nous surveiller et de nous observer est fait par nous-mêmes. Certes, l'état a fermé une large partie la vie publique et culturelle. Mais dans le cas de la pandémie ce ne sont pas ses agents qui forcent les citoyens d'obéir. Un changement d'habitus peut avoir des causes extérieures qui ne dépendent pas du sujet. Mais dans ce cas il y a une part du sujet : c'est le sujet qui a intériorisé ces changements et les manifeste dans sa pratique. Il a modifié son « sens pratique » qui structure ses actions (P. Bourdieu). Le comportement en public de la grande majorité de la population a changé et cette transformation a des effets involontaires sur tous les individus, même sur minorité qui s'y oppose. Les contraintes contre lesquels protestent les manifestants sont intériorisées par eux, du moins en partie. Elles ont restructuré leur corps aussi. Les révoltés sont donc loin de se libérer d'elles. De ce point de vue leurs protestations peuvent être considérées comme une révolte contre une partie d'eux-mêmes.

Qu'est-ce que la crise COVID fait de nous ? Est-ce que les changements d'habitus, de comportement public, de régime émotionnel seront-ils passagers ? Serait-il possible de retrouver la normalité qui a façonné notre identité sociale et subjective avant la crise ?

La réponse reste ouverte.

L'épidémie comme production accélérée d'une vie nouvelle

Diogo Sardinha

Dans l'effort pour comprendre le moment actuel, il ne faudrait ni surestimer ni sous-estimer l'épidémie. La surestimer reviendrait à croire qu'elle est un événement historique majeur, capable de signaler ce qui serait « le vrai » début du XXI^e siècle, bien au-delà de l'année 2000. C'est la position de Boaventura de Sousa Santos, telle qu'il l'a exprimée au colloque Filo-Lisboa. Pour des raisons qui deviendront plus claires dans la suite de mon argument, liées au fait que l'épidémie est le moment d'une accélération de tendances d'une révolution qui était déjà en cours, je ne pense pas qu'elle inaugure quoi que ce soit de *majeur* dans le sens fort du mot. Sans doute est-ce le fait, pour nous, de nous trouver dans le vortex des événements qui risque de donner cette impression. Or, prenant un peu de recul temporel dans un effort pour embrasser du regard une plage du contemporain plus vaste, il y a de bonnes raisons pour être toujours d'accord avec Eric Hobsbawm et considérer que le XXI^e siècle a débuté là où le XX^e s'est arrêté, au moment de « la fin du socialisme », entre la chute du mur de Berlin en 1989 et l'effondrement de l'URSS en 1991¹. L'« âge des extrêmes » se clôt et une autre commence, dont nous ne sortirons peut-être pas bientôt et peu probablement par le biais d'une épidémie dont le taux de mortalité, somme toute, est assez bas lorsqu'on la compare à celles du passé.

Sous un angle complémentaire, il serait insensé d'en sous-estimer les effets. Sans débiter une époque, elle induit des changements immenses aussi bien dans le monde collectif que dans les vies individuelles. Aussi devons-nous en prendre la juste mesure. Par pandémie, j'entends ici moins la propagation du virus en elle-même, que l'ensemble des mesures prises

¹ ERIC HOBBSAWM, *L'Âge des extrêmes. Le court vingtième siècle. 1914-1991*, Bruxelles, Complexe / Le Monde diplomatique, 1999, notamment le chapitre « La fin du socialisme ».

par les différentes autorités pour y face, avant tout les États et leurs pouvoirs législatifs et exécutifs (là où ils sont séparés), sachant que ces mesures exercent un impact multiforme sur les comportements autant que le fonctionnement de la vie quotidienne. Dès lors, le mot désigne bien plus et même tout autre chose que le seul problème de santé, et fait signe vers la réaction ou l'ensemble de réactions que celui-ci déclenche. Il est tout d'abord repéré, avant d'être par la suite *considéré comme* ou *déclaré* une pandémie, acte indissociable de mesures préconisées et effectivement prises pour le contrer. Et puisque ce phénomène est observable à l'échelle planétaire, force est de lui reconnaître une importance exceptionnelle.

Dans ce travail d'analyse du présent, le plan anthropologique est manifestement à prendre en compte, concernant ce que l'épidémie fait des individus humains – et au-delà des individus, ce qu'elle fait des sociétés. L'approche que propose Gunter Gebauer prend ici toute sa place. Car si l'épidémie ainsi comprise présente une dimension anthropologique, c'est que les modes d'existence des humains sont aussi (quoique non exclusivement) des réactions, y compris d'adaptation, à des contraintes ou simplement des déterminations de ce qui les entoure. En amont des réactions, ces déterminations sont anthropologiques, bien que d'une façon légèrement différente, pour autant qu'elles découlent de mesures prises et de décisions mises en œuvre par êtres humains. Anthropologique, en effet, n'est pas simplement ce qu'un être humain fait de lui-même ou ce qu'il devient comme résultat des circonstances, ce qu'on appelle aussi sa condition ; mais c'est cette dernière qui est produite par des humains, selon leur capacité à influencer sur la vie d'autrui. De ce point de vue, le pouvoir humain de gouvernement influence la vie des individus autant que des groupes et fait donc en sorte que l'impact sur ceux-ci ait une provenance anthropologique. On pourrait le résumer ainsi : *anthropologique* est aussi ce que des humains font d'autres humains, et ce que ceux-ci deviennent sous l'effet des actions des premiers.

Dans cette perspective sont à prendre en compte les réactions qui, touchant une multitude de sujets, deviennent du fait même collectives, ainsi la méfiance envers l'autre que l'on croise et porterait peut-être le virus.

Gunter Gebauer appelle cela « le sentiment fondamental du s'angoisser et du se soucier »². Mais instantanément viennent à l'esprit les jeunes adultes qui, sans doute après une première phase de crainte pendant les premiers mois de l'année 2020, raillent les masques de protection, les portent de façon incorrecte, voire n'en portent pas du tout, pas plus qu'ils ne gardent la distance sociale entre les corps et, au contraire, se retrouvent chez les uns et chez les autres lorsqu'il ne leur est pas permis de le faire à l'extérieur. Voilà bien un cas de ce que Foucault appelle les résistances aux mesures disciplinaires, qui empêchent la pleine réalisation des projets de surveillance et de quadrillage et condamnent ceux-ci à toujours être appliqués de façon incomplète et imparfaite. Comme dans le jeu du gendarme et du voleur, là où apparaît le premier, le second se déplace. Ou, plus exactement, là où une pression ou une contrainte sont exercées, les désobéissances s'expriment, tantôt discrètement comme dans le cas des écoles et universités (voir la carte des *colleges* et des campus nord-américains souvent affiché en « une » du *New York Times*), tantôt bruyamment, comme dans celui des manifestations contre les restrictions sanitaires. Plus largement encore, au début de la seconde vague de Covid-19 en Europe, les médias véhiculent le relâchement des préoccupations des citoyens envers certaines prescriptions sanitaires, les comportements devenant plus distraits, et les distances moins observées. Du mois en partie, c'est comme si la présence du virus avait été intégrée, ainsi que les risques qui l'accompagnent ; et comme si un voile d'insouciance indécis tombait sur une parcelle des populations.

Cependant, toutes les déterminations, voire toutes les contraintes à partir desquelles ou sous lesquelles les humains sont devenus ce qu'ils sont avant de se transformer en autre chose, ne sont pas exclusivement anthropologiques, et il faudrait aussi prendre en compte ce qui en partie échappe à l'humain, car indépendamment d'avoir été déclenchées par lui (par des humains sous des conditions données), elles dépassent largement ce qu'il peut encore faire à l'égard de ce qu'il a lui-même mis en branle. Pour employer une image, les puissances réveillées par des gestes et des faits hu-

² GUNTER GEBAUER, Die neue Fremdheit, *Frankfurter allgemeine Zeitung*, 09/05/2020, p. 32.

mains peuvent produire des effets d'une ampleur infiniment supérieure à ce qui les a déclenchées, au point que, si le départ est encore légitimement envisageable comme anthropologique, du fait qu'il est l'action d'humains, le mouvement qui s'en suit possède une autonomie, comme une sorte de logique propre, une économie à lui que l'on ne saurait embrasser si l'on restait sur le plan de l'anthropologie, aussi riche et complexe qu'il soit. De fait, entrent ici en action des agencements et des flux (tout ce qu'on vise à capter par des désignations diverses, parfois opposées entre elles, telles que les structures et les dispositifs d'une part, les processus, les mécanismes et les dynamiques d'autre part) qui surpassent l'humain et ses forces, et devant lesquels les humains ou bien s'adaptent en se transformant, ou bien résistent, en essayant de demeurer dans leur condition présente, au risque de l'isolement ou du dépassement, si ce n'est de la disparition. Individuellement ou en groupe, dans ce dernier cas on devient soi-même une sorte de pièce de musée, reliquat d'un temps passé. On peut donc dire que la question de la pandémie est anthropologique, mais qu'elle dépasse aussi l'humain, devenant alors méta-anthropologique.

C'est pourquoi j'aurais souhaité développer mon argument à partir des idées suivantes, auxquelles je me contente de donner aujourd'hui des formulations provisoires, dans l'espoir qu'elles n'apparaîtront pas comme trop elliptiques.

1. On a parlé à juste titre du ralentissement de certaines activités régulières, induit par les mesures de combat au Covid-19. Néanmoins, j'aimerais introduire une autre idée. Certes, la pandémie peut signifier ce ralentissement, voire l'arrêt de certaines activités, mais elle est surtout l'accélération vertigineuse de tendances qui étaient déjà à l'œuvre, dont la transition de la vie à la télévie, sous des formes telles que le télétravail, les téléachats, le télé-enseignement, la télémédecine, les téléconférences, les télécongrès.

2. L'accélération à laquelle nous assistons et dont nous sommes à la fois des agents et des patients, l'effectuant en même temps que nous sommes emportés par elle, opère aussi sur la recherche médicale. Soudain, des investissements colossaux en vue d'un vaccin mettent des pays et des régions du

globe dans une concurrence semblable à ce qu'était la course à l'armement pendant la guerre froide. Des découvertes en marge du vaccin en sortiront sans doute, avec des techniques de laboratoire perfectionnées. Seront-elles ensuite réparties de façon équitable ? Nul ne niera que cette interrogation dépasse celle de savoir, en elle-même déjà épineuse, qui méritera d'être vacciné en premier.

3. Surtout, l'explosion de la télévie ou de l'activité sur internet représente la production d'une masse d'informations aussi inédite qu'inattendue, de données qui seront utilisées notamment de deux façons : pour le contrôle étatique des activités des usagers (cela se passe déjà en Chine par exemple, mais les lanceurs d'alerte, dont Snowden et Assange, ont bien montré que cela est aussi valable pour les États-Unis et bien d'autres pays, raison pour laquelle ils sont poursuivis sans pitié) et pour l'exploration commerciale par les grandes entreprises (bien au-delà des GAFAM, les big data sont au service du commerce des grandes surfaces et d'autres entreprises). Bien entendu, cela entraînera de nouvelles stratégies de contournement, de résistance et d'invention sur internet, de la part des hackers de toute sorte.

4. L'ensemble de ces tendances, déjà à l'œuvre avant la pandémie, recevait la désignation courante de « troisième révolution industrielle ». Pourtant, le plein développement de ces tendances se heurtait encore à des obstacles, tels que les habitudes acquises et la législation contraignante dans certains pays. Désormais, la ruée vers internet (y compris les applications sur les téléphones portables) fait monter en flèche les indicateurs économique-technologiques. Ainsi, rien d'étonnant à ce que les valeurs des entreprises technologiques en bourse grimpent : ces entreprises sont des concentrations de révolutionnaires industriels. Aussi vivons-nous la révolution dans la révolution. Et quand celle-là s'arrêtera, notre monde social sera devenu profondément différent de ce qu'il est et de ce qu'il a été jusqu'à récemment. Et nous-mêmes, dans nos vies, habitudes et modes de socialisation, serons devenus des êtres fort différents.

5. Au-delà des dégâts psychologiques que cela provoque déjà et continuera sans doute de provoquer, il faut croire que cela n'ira pas sans

l'élimination d'individus, voire de groupes, d'une vie digne. Car la paupérisation de certains est déjà criante et rien ne porte à croire qu'elle s'atténuera dans le court terme. À son tour, et comme à d'autres moments de l'histoire, cette paupérisation d'aucuns sera utilisée par d'autres comme un tremplin pour faire des affaires.

6. Cette analyse paraîtra sans doute pessimiste. Or, elle ne se veut ni pessimiste ni optimiste, simplement descriptive, appuyée à la fois sur des faits concrets et des tendances observables, et ne suppose aucunement que les choses vont en empirant. Les choses vont en changeant – et à grande vitesse. Jusqu'à un certain point, il y a même une vague admiration devant la puissance des mouvements du monde ; et le sentiment que ces métamorphoses, produites bien sûr par des humains dans le croisement et l'accumulation de leurs actes, leur échappent et possèdent une dynamique quasi-indépendante. C'est cette dynamique, avec sa richesse, son potentiel, mais aussi ses risques et dangers, qui m'apparaît comme sublime et, pour cette raison même, digne d'être comprise et requérant de l'être.

7. Le pendant de cet effort de compréhension est la mise en œuvre de nos capacités pour inventer des formes d'existence dans un monde qui bientôt, pour une part considérable, aura effacé celui dans lequel nous avons vécu jusqu'à il y a peu.

DIALOGUE 5

Aspects du risque éthique et politique dans la crise du Corona-virus

Julian Nida-Rümelin

La pandémie COVID-19 n'est pas seulement une crise sanitaire, une crise de santé mondiale, elle est aussi une crise éthique et politique. Dans les lignes suivantes, je voudrais faire quelques remarques à ce sujet, en espérant que, d'une manière ou d'une autre, nous aurons l'occasion de discuter plus profondément de la question.

Certaines de mes thèses seront quelque peu provocantes, ce qui est cependant nécessaire pour lancer la discussion.

Je commence par ce qui est peut-être l'aspect central : l'éthique.

La question est : qui est responsable de la protection de la santé ? Et la réponse est, bien sûr : chaque personne est responsable de sa propre santé. Si, comme c'est le cas dans la plupart des systèmes juridiques européens, la tentative de suicide n'est pas ou n'est plus punissable, alors, par conséquent, toute forme d'auto-agression est légalement autorisée. Moralement, cela peut même être discutable – par exemple, un suicide peut-il me conduire à ne plus accepter ma responsabilité envers ma famille et, par conséquent, le suicide peut-il être moralement répréhensible ? – mais, juridiquement, le suicide est admissible. Et pour lors, un acte ou un fait répréhensible du point de vue moral, ne donne encore aucune permission d'intervenir. Autrement dit, même si une action est moralement répréhensible, il ne s'ensuit pas nécessairement que d'autres personnes doivent m'empêcher de la prendre. Par exemple, il se peut que dans une relation conjugale, une personne soit très injuste envers l'autre, qu'une personne blâme l'autre pour des arguments injustes, provoquant une détresse psychologique. Cela, en soi, n'est

toujours pas une raison légitime pour un tiers de s'ingérer, ou pour, d'une certaine manière, arrêter celui-ci en recourant à la violence. C'est un point très important. Ce point pourrait être caractérisé comme l'autonomie de la personne, étendue à la santé de la personne, au corps, à la vie elle-même. Cependant, comme presque tous les systèmes juridiques du monde, nous interprétons cette autonomie de plus en plus largement, même si je dois admettre que, d'une manière générale des règles juridiques, ce statut d'autonomie vis-à-vis du corps lui-même, et de sa propre vie, ne sont pas acquiescés. Ceci, cependant, serait trop vaste pour être discuté ici.

L'hétéro-agression doit être totalement différenciée de cela. À cet égard, nous sommes extrêmement sensibles, et ceci, à son tour, est lié à l'autonomie et au statut élevé de l'autodétermination individuelle, propre à chaque être humain. À savoir, nous ne permettons pas que quelqu'un, une autre personne, soit blessée contre sa volonté. L'intervention corporelle n'est justifiée qu'avec le consentement de la personne touchée, ou avec le consentement tacitement accepté de la personne touchée, par exemple, si elle est inconsciente après un accident de la route. Les personnes imputables, majeures, peuvent déterminer comment accéder à leur corps, et même une intervention médicale nécessaire pour sauver la vie est juridiquement et moralement inadmissible si elle est effectuée contre la volonté de la personne ou du patient affecté. Nous acceptons tous une multiplicité de règles qui, d'une part, assurent cette autonomie individuelle avec notre propre vie, notre propre corps, mais d'autre part, qui nous fournissent également les informations nécessaires pour vivre de manière responsable avec cette autonomie, par exemple, des informations sur la composition des produits alimentaires, sur les dangers éventuels liés à l'ingestion de certains médicaments et d'autres de ce type. La protection des denrées alimentaires doit garantir que, en règle générale, les gens puissent avoir confiance que ce qui est accessible au public, ce qui peut être acheté publiquement est généralement inoffensif pour la santé. Quoique l'État n'exige pas une alimentation équilibrée, des coûts de l'ordre de plusieurs milliards sont néanmoins associés au fait que de nombreuses personnes ne mangent pas de manière équilibrée. Il n'y a

pas d'interdiction, par exemple, contre l'acte de se saouler à mort. Il n'y a pas d'interdiction de fumer, bien que fumer nuit aux autres. Nous acceptons un certain nombre de règles de circulation qui sont censées minimiser les risques pour la santé associés à la participation à la circulation routière. Nous acceptons également l'imposition réciproque de ne rien faire qui puisse nuire à l'autre, non seulement dans le sens d'agressions que j'inflige à une autre personne, mais aussi, par exemple, dans le sens de mettre en circulation des substances nocives : la vente de drogues, à son tour, il est également punissable, car elle peut nuire à autrui. C'est un sujet complexe, car on pourrait dire que celui qui achète de la drogue est certainement conscient de ce qu'il fait, et que d'une certaine façon on porte atteinte à son autonomie, puisque le trafic de drogue est interdit. Mais ce n'est pas le moment de poursuivre cette distinction.

Comment faisons-nous face aux infections ?

En règle générale, on pense qu'à l'occasion de nouvelles vagues – par exemple, la grippe saisonnière – et de toute une série d'autres maladies infectieuses, nous sommes exposés à des infections ; et, pour nous protéger nous-mêmes, nous recommandons, par exemple, la vaccination (de nombreux vaccins sont prescrits, car c'est la seule manière de mener un combat généralisé contre une épidémie particulière). Mais nous sommes très réservés vis-à-vis d'autres situations morales et juridiques en ce qui concerne les vagues infectieuses de grippe saisonnière, qui lèguent également un nombre élevé de victimes. Nous pouvons dire, grosso modo, que nous avons démoralisé ce phénomène de grippe saisonnière, qui survient entre la 40^e et la 20^e semaine du calendrier annuel, agissant en deux vagues, et nous n'avons pas de règles juridiques qui réglementent la vie avec cette forme de danger pour la santé. À l'heure actuelle, l'un des plus grands défis est lié à une pandémie qui, selon les estimations d'experts, est clairement plus dangereuse que la grippe saisonnière. À cet égard, il existe, en fait, des estimations très différentes en science, généralement consensuelles quant à son plus grand danger, mais la mesure dans laquelle elle est *plus* dangereuse est encore très controversée – elle varie de deux fois plus dangereuse à dix fois plus dange-

reuse, ce qui est actuellement mesuré à la lumière de la létalité, c'est-à-dire combien de personnes infectées meurent réellement. Les statistiques sont très inexactes, surtout parce que nous ne savons pas combien de personnes sont infectées, mais aussi parce qu'il est controversé de compter combien de personnes sont réellement décédées à cause de la maladie COVID-19, et quel rôle ont joué en cela d'autres maladies sous-jacentes, comme par exemple, les maladies préexistantes.

Ce qui effraie actuellement beaucoup de gens, c'est l'impression qu'ils perdent une grande partie de leur autonomie face à une pandémie dont le danger est apprécié de façon divergente, et beaucoup de gens craignent que l'État ne profite de la situation pour étendre son intervention sur l'individu. Cette impression s'accompagne d'un développement médiatique qui conduit de plus en plus à une sorte de bipolarisation du débat, à savoir, entre ceux qui, en gros, acceptent, prônent et défendent les mesures gouvernementales, et qui préfèrent plutôt rejeter les informations contradictoires, et ceux qui œuvrent souvent sous prétexte de constructions absurdes, par exemple, le tissage de stratégies de contrôle sanitaire, voire l'implantation de puces, ou la dépendance à l'industrie pharmaceutique, comme s'il y avait derrière cela une mauvaise foi politique naturellement perverse. Cependant, nombre de ceux qui critiquent les mesures gouvernementales ne sont pas des partisans des mouvements radicaux, mais ils ont plutôt des doutes quant à la proportionnalité de ces mesures. La *proportionnalité* est peut-être le concept central à la fois du Droit et de la Morale : le modèle d'appréciation, nous devons le dessiner de manière à ce qu'il s'adapte à d'autres modèles de gestion des risques, et ce de telle sorte que, en appliquant les règles, il n'entraîne pas d'effets secondaires si graves qu'ils l'emportent sur les résultats favorables du respect des règles. Il y a toute une série d'enquêtes, par exemple, sur le recul dans le traitement de certaines maladies très dangereuses, telles que l'infarctus du myocarde, les accidents vasculaires cérébraux, le diabète et bien d'autres ; selon des estimations préliminaires, peut-être, à long terme, ces maladies donneront lieu de nombreux cas de décès supplémentaires qui ne seront pas une conséquence du COVID-19, mais une conséquence de la

lutte contre la pandémie de COVID-19.

Une chose semble de plus en plus claire pour tout le monde – et c’est ma dernière considération provocante : que la poursuite de la lutte contre la pandémie, ainsi que l’utilisation antérieure du « confinement », ne peuvent être responsables de cela. Un deuxième « confinement » général dans les grandes sociétés industrielles, peut-être dans le monde entier, n’est en aucun cas supportable. Cependant, nous en savons plus ; la question se pose de savoir si ces différentes variantes du « confinement » étaient en fait nécessaires. Il y a des preuves solides qu’une approche stratifiée des risques qui protège les personnes les plus à risque et qui est appliquée là où il y a des foyers de propagation donnera de meilleurs résultats ; c’est-à-dire une approche locale de stratification des risques, mais aussi une approche de stratification des risques en ce qui concerne les groupes – une stratégie qui, à mon avis, ne devrait cependant pas restreindre excessivement l’autonomie de l’individu. Et ce, dans l’espoir qu’un vaccin ou des méthodes de traitement seront disponibles dans l’avenir proche en dispensant d’autres mesures de l’État.

« Aspets du risque éthique et politique dans la crise du Coronavirus ». Réponse à Julian Nida-Rümelin

Serge Tisseron

Comme l'indique très bien Julian Nida-Rümelin, la pandémie COVID-19 pose des questions éthiques fondamentales, notamment par ses implications sur les priorités de santé et l'équilibre à trouver entre sécurité et libertés. Mais elles se sont trouvées caricaturées et simplifiées dans le débat public parce que trop d'acteurs n'ont pas pris la mesure de l'effet traumatique que ce confinement avait eu sur eux, et se sont lancés dans des formes d'argumentation reposant sur diverses formes de déni.

Un effet traumatique majeur lié à quatre formes d'angoisse

Le premier point sur lequel nous voulons insister et que ces réactions extrêmes sont compréhensibles si on prend en compte le traumatisme considérable qu'a représenté pour une grande partie de la population le confinement imposé, en France, de mars à avril, et dans d'autres pays pour une période plus longue encore.

L'expression de stress post traumatique n'est pas excessive à ce sujet. On sait qu'un traumatisme est un phénomène d'effraction du psychisme et de débordement de ses défenses par des menaces pour sa vie ou pour son intégrité physique ou psychique. C'est exactement ce qui s'est passé avec cette épidémie.

La première angoisse, la plus évidente, est l'angoisse de mort physique, avec le risque de contacter la maladie ou de la communiquer à ses

proches à son insu, puisqu'il a vite été évident que l'on peut être contaminé et contaminant sans présenter de symptômes. Cette angoisse a été évidemment d'autant plus importante chez ceux qui sont condamnés à vivre nombreux dans un espace étriqué, et/ou obligés de continuer à se déplacer pour des raisons professionnelles en utilisant des transports en communs bondés dans lesquels les risques de contamination étaient extrêmes.

La seconde angoisse et celle de mort sociale. Il nous a été brutalement imposé de ne plus voir nos amis, et même notre famille, y compris pour des événements aussi importants qu'une naissance ou un deuil. Les plus touchés sont évidemment ceux que la crise a menacé en même temps de perdre leur emploi ou de provoquer une faillite de leur entreprise.

A ces deux formes d'angoisse s'est vite ajoutée, pour les plus seuls d'entre nous, celle de la mort psychique. Une fois confinée chez soi, comment se tenir compagnie à soi-même, ou au contraire, comment vivre une promiscuité envahissante ? L'organisation mondiale de la santé a pris suffisamment au sérieux cette menace du vide et de la dépression pour conseiller de jouer aux jeux vidéo, alors qu'elle avait dénoncé le risque d'addiction aux même jeux vidéo en 2019.

Enfin, à ces différentes angoisses vécues spontanément par la plupart d'entre nous se sont ajoutées celles que certains collapsologues ont évoqué avec une délectation non dissimulée : la planète avait été malmenée, elle allait se venger, la catastrophe était irrémédiable, nous allions tous payer le poids de notre irresponsabilité... Nos angoisses individuelles prenaient soudain une dimension métaphysique.

Un syndrome post traumatique généralisé

Dans un premier temps, l'état de stress aigu qui en a résulté a constitué une réaction normale à cette situation anormale, même si elle s'est parfois accompagnée de manifestations excessives, liées à l'anxiété et l'état dépressif consécutif aux pertes multiples engendrées par l'état de confinement.

Mais la cumulation de ces quatre formes d'angoisse s'est vite révélée catastrophique. Chez beaucoup d'entre nous, l'état de stress aigu bien compréhensible a fait place à un état de stress post traumatique pathologique. Les troubles du sommeil se sont aggravés, des comportements toxicomanes sont apparus ou se sont aggravés afin de lutter contre l'angoisse et la dépression, et certains d'entre nous ont présenté des troubles somatiques ou psychosomatiques, comme des douleurs, un psoriasis, ou un blanchiment brutal des cheveux. Enfin, des états dissociatifs se sont installés. Certains d'entre nous se sont soudain révélés capables de s'angoisser d'un bruit, d'une odeur, d'une image en lien avec la situation présente, mais de façon tellement excessive que rien ne pouvait en expliquer l'intensité. Et pour cause ; des traumatismes du passé enfouis refaisaient soudain surface, masqués, méconnaissables.

Comment expliquer la gravité de ces troubles ? Par le fait que les quatre formes d'angoisses que nous venons de décrire ont affecté chez beaucoup les trois piliers sur lesquels l'identité subjective et sociale de chacun est bâtie : l'estime de soi, la certitude d'aimer d'être aimé, et la capacité de se sentir reconnu et intégré dans sa communauté.

L'affectation de l'estime de soi a été liée, pour ceux qui ont transmis la maladie à leurs proches, à l'incapacité de l'avoir anticipé, de ne pas avoir accompli les gestes qui aurait pu d'abord les en protéger, et ensuite protéger leurs proches de leur contamination. Mais elle a également correspondu chez les malades à l'angoisse de se découvrir plus vulnérables qu'ils ne l'auraient cru, alors que certains parlaient avant de « simple grippe ». Et chez ceux qui gardent des séquelles encore aujourd'hui, cette perte d'estime de soi peut être liée au fait de ne plus pouvoir correspondre à son idéal, de devoir remettre en cause l'ensemble des représentations d'eux-mêmes sur lesquels ils s'étaient construits précédemment.

Enfin, ne sous estimons pas l'importance des mises au chômage et des faillites, avec, chez certains, la culpabilité de ne pas avoir fait les provisions financières qui leur auraient permis de mettre leur famille à l'écart des besoins.

L'angoisse de perdre l'affection de ses proches a évidemment été liée aux mêmes situations. Se sentir dévalorisé à ses propres yeux produit en effet l'inquiétude de l'être aussi aux yeux de ceux qu'on aime. Pour beaucoup de personnes âgées placées en institution spécialisée, cette angoisse s'est trouvée alimentée par le fait de ne plus recevoir les visites de leurs proches. Certaines l'ont compris, mais chez celles qui présentent un début de démence, cette compréhension a été impossible. Et les familles, tenu éloigné de leurs seniors, ont pu craindre que ceux-ci souffrent de ce qu'ils vivaient comme un abandon, voire les oublient.

Enfin, cette pandémie a mobilisé chez beaucoup *l'angoisse de se trouver retranché de sa communauté*. Être coupé de son groupe familial, mais aussi du lien avec ses collègues de travail, ses amis appartenant au même groupe de loisirs d'action militante que soit, et pour certains, l'angoisse de se retrouver retrancher d'humanité par une suite de dégradations successives : perdre son emploi, ne plus pouvoir payer les traites de son logement, sombrer dans la misère, et perdre la confiance de ses proches, et les liens avec ses amis. Toute forme de déchéance sociale, même si on n'en est pas responsable, peut susciter des sentiments de culpabilité et de honte parfois liée à des situations d'enfance sans relation avec la situation présente.

Les stratégies du déni

Le stress post traumatique qui en a résulté, caractérisé par l'association de crises d'angoisse, de manifestations dépressives, de troubles somatoformes et même parfois de dissociation, a engendré une hausse considérable de la consommation d'anxiolytiques et d'antidépresseurs. En même temps, il a engendré diverses attitudes de déni destinées à barrer la route à ces risques. Ce sont ces dénis auxquels nous avons affaire aujourd'hui, à un moment où il nous serait plus important que jamais d'aborder une seconde vague de Covid avec la plus grande lucidité. Ils se reconnaissent aux professions de foi tonitruantes par lesquelles ils prétendent reprendre leur destin en main. Il y a ceux qui propose de jeter bas les masques et de laisser chacun vivre sa

vie en assumant le risque de s'infecter, ceux qui voient la solution dans un confinement forcé des personnes âgées, ceux qui crient qui crient à la stigmatisation des vieux, ou des jeunes, et ceux qui accusent le gouvernement d'avoir monté toute l'affaire pour resserrer encore un peu plus le contrôle sur les populations. Le couvre-feu récemment imposé en France dans certaines villes concentre toutes ces versions, auxquels s'ajoutent en plus l'idée que la nuit serait une période que les autorités auraient toujours craint de ne pas pouvoir maîtriser, et que cette épidémie serait enfin l'occasion pour elles d'étendre son emprise sur nos vies nocturnes.

Mais le point commun de ces versions est de reposer sur un déni.

Le premier est le déni de réciprocité, et de corésilience. C'est le cas de ceux qui affirment haut et fort que chacun est libre de se comporter comme il le veut à condition de ne pas menacer directement la vie d'autrui. Et pour cela, commençons par nous débarrasser des masques. C'est hélas croire que le masque ne soit fait que pour se protéger soi-même. Mais il est tout autant fait pour protéger les autres. Jamais, autant qu'avec cette pandémie, la protection de soi et d'autrui n'est passée par les mêmes gestes.

La seconde forme de déni a été de croire, ou de faire semblant de croire, que la politique de confinement mené par le gouvernement serait faite pour protéger les vieux, c'est-à-dire une frange de l'électorat censé être plus sensible à la politique de protection du gouvernement qu'à une politique d'ouverture et d'aventure. Mais c'est oublier que, les gouvernements se sont toujours ont toujours fermé les yeux sur le nombre considérable de morts liées à la grippe, parce que ces morts à domicile n'empêchent pas le fonctionnement des unités de soins intensifs dédiés aux situations d'urgence comme les accidents de la route, les infarctus, et aux suites de certaines interventions chirurgicales. Autrement dit, si l'État, pour une fois, semble prendre des mesures destinées à éviter que les couches les plus âgés de la population contactent massivement une maladie, c'est moins pour les seniors eux-mêmes que pour éviter qu'ils encombrant des lits de réanimation que l'État préfère réserver à des jeunes productifs qui, une fois remis sur pied, pourront reprendre leurs activités professionnelles pour de longues années

encore.

La troisième forme de déni est de craindre que l'État ne profite de la situation pour étendre son contrôle sur les individus. Bien sûr, cela est vrai, mais ce contrôle est déjà réalisé de beaucoup de façon, et il est hors de tout contrôle de l'État car il ne passe pas par lui. Google on sait déjà beaucoup plus sur nous que toutes les agences françaises réunies, et Google est un partenaire fiable et soumis des services de renseignements américains. Pire encore, toutes nos données de santé sont traitées aujourd'hui par Microsoft qui a accès ainsi à l'ensemble de nos vies intimes. Revendiquer en France le droit de ne pas être connu de l'État français repose sur un large déni du fait que nous soyons connus par des instances qui nous sont bien plus étrangères encore car, que je sache, nous n'avons aucun pouvoir sur l'utilisation que Google, Microsoft, et l'État américain font de nos données. Et nous n'avons même aucune possibilité de débattre publiquement du désir que nous pourrions avoir de l'utilisation qu'ils pourraient en faire.

DIALOGUE 6

Le traçage numérique : pour ou contre ?

Alexei Grinbaum

En insistant sur l'implication des smartphones dans la préservation de la santé des citoyens, la politique envahit la cité numérique. En Grèce antique, un homme politique célèbre lançait à l'envahisseur perse : *molon labe*, viens prendre. Le virus a répondu à l'appel, mais où se situent nos Thermopyles éthiques ?

Lors de la dernière épidémie de peste à Marseille en 1720, on utilisait les meilleurs moyens techniques disponibles à l'époque, les fusils, pour tirer sur les gens qui tentaient de quitter la zone rouge. Nous en avons aujourd'hui d'autres, pour la surveillance des déplacements. Le débat autour du traçage numérique à travers les smartphones fait rage. Devons-nous y recourir ? Si oui, sous quelles modalités ? Servira-t-il à contenir la propagation de la pandémie ?

Deux propositions distinctes sont en discussion. D'un côté, les équipes mobiles de suiveurs professionnels, dont le nombre en France atteindra peut-être quelques milliers, pourront-elles accéder aux données personnelles recueillies par les téléphones et à leur géolocalisation afin de retracer tous les contacts des personnes infectées ? Le Conseil scientifique Covid-19 préconise l'accès aux données numériques, du moins à celles des plateformes téléphoniques qui sont déjà collectées par les opérateurs de téléphonie mobile. Toutefois, la loi actuelle n'autorise pas leur utilisation à des fins sanitaires. En effet, la liste des objectifs dans la loi du 24 juillet 2015 relative au renseignement est limitative : la défense de la nation en fait partie, mais pas sa santé. Pour le dire simplement : au jour où nous sommes, comme en 1720, la France dispose de procédures légales pour donner un ordre de

tirer une arme à feu, mais pas pour utiliser les capacités technologiques des smartphones afin de protéger la santé publique. Se pose alors la question d'une éventuelle évolution du cadre législatif selon l'exemple sud-coréen (article 76-2 de cette loi).

De l'autre côté, une « solution » numérique à l'usage du grand public. Qu'il s'agisse, en France, de la désormais célèbre application StopCovid ou, en Allemagne, de l'application Corona-Warn qui, contrairement à son équivalent français, utilise le protocole « Exposure Notification » d'Apple et Google, se posent trois questions fondamentales :

1 – Entamé dans la précipitation, ce qui est d'ailleurs parfaitement compréhensible, le développement de ces applications ne s'accompagne pas d'une étude de leurs effets secondaires ou non-intentionnels. Si la finalité sanitaire des protocoles de traçage est clairement annoncée, leurs autres conséquences restent à établir. Cependant, les ingénieurs peuvent-ils limiter les finalités d'usage seulement à la recherche des personnes ayant été en contact avec un porteur de virus ? La réponse, en toute généralité, est non. Quelle que soit la technologie déployée à très grande échelle, elle provoque toujours des effets imprévus à moyen ou long terme. Et cette incertitude est le propre du monde technologique : renoncer à l'utilisation d'une application juste pour cette raison ne serait pas une bonne décision.

2 – L'efficacité des applications en vue de leur finalité sanitaire ne va pas de soi. Plusieurs mesures, plus ou moins justifiées ou justes, pourraient en principe aider à réduire le taux de propagation, par exemple un confinement aléatoire à chaque instant de 10 % de la population. Les applications pourraient aussi apporter, ou pas, une contribution significative sur le plan épidémiologique. Or, à ce jour, seulement 200 cas positifs ont été détectés en France grâce à StopCovid, ce qui est dérisoire. Au moins un tiers d'utilisateurs testés positifs au virus n'entrent pas le code QR dans l'application, ce qui se révèle prohibitif pour la notification des cas contact. Tout besoin d'intervention manuelle empêchant le traçage automatique, entrave gravement l'efficacité du protocole. Faudrait-il rendre le traçage complètement automatique, cette solution étant la seule efficace, ou continuer de compter

sur les personnes humaines, certes responsables mais réticents à l'idée de déclarer leur positivité à travers l'application ?

3 – Les effets symboliques et politiques dominent aujourd'hui : plusieurs gouvernements souhaitent montrer qu'ils ont fait un effort d'utiliser le numérique dans la lutte contre la pandémie. Plutôt que de se positionner comme des forces de soutien, les ingénieurs et les comités d'éthique devraient garder leur sang-froid en maintenant un jugement fondé strictement sur les faits. L'engouement pour un « solutionnisme » numérique est un phénomène connu en situation d'incertitude. Pour respecter la méthodologie de la science et pour affirmer l'impartialité de l'analyse éthique, il est nécessaire de procéder en deux étapes : d'abord, établir les faits et les mesures quantitatives d'efficacité des applications ; ensuite, recommander ou leur déploiement ou leur rejet, seulement sur le fondement de recherches et d'arguments scientifiques.

« Le traçage numérique : pour ou contre ? ». Réponse à Alexei Grinbaum

Armin Grunwald

Le Covid-19, qui en est à sa deuxième vague, a l'Europe sous contrôle. Les réactions des hommes politiques vont de l'actionnisme à la tranquillité, de la dramatisation à la réflexion. L'avenir, du moins l'hiver à venir, est enveloppé dans l'obscurité totale de l'ignorance et de l'incertitude.

Dans ce genre de situation, les sociétés modernes sont comme programmées pour écouter l'appel des technologies innovantes. La technologie semble suggérer, sinon garantir, la fiabilité et la sécurité. Déjà la coexistence avec l'épidémie de peste de 1720 à Marseille a été régulée par la technologie, comme le décrit de façon très vivante Alexei Grinbaum. Depuis lors, la croyance dans la technologie s'est largement répandue. Tout comme dans les années 1960, la technologie nucléaire semblait être la réponse à presque toutes les questions sur la guerre et la paix, et depuis 2000, la même chose s'est produite avec – à l'époque considérée comme miraculeuse – la nanotechnologie, depuis quelques années maintenant, la numérisation est apparemment responsable de tout le bien, en particulier d'un avenir bon sinon paradisiaque. De la même manière, elle devrait aider dans les situations d'urgence ; on a presque l'impression que la numérisation est invoquée de la même manière que le Sauveur dans l'Église catholique. C'est précisément ce qui s'est passé à l'occasion de la lutte contre la pandémie de Covid-19. Même des philosophes éminents tels que Julian Nida-Rümelin suivent cette hypostatization de la numérisation, généralement en référence à la Corée du Sud. Toutefois, la question de savoir si le registre numérique est approprié pour lutter contre la pandémie n'est pas, comme l'écrit à juste titre Alexei

Grinbaum, une question d'enthousiasme ou de croyance, mais doit être soigneusement examinée dans un maillage de possibilités d'application, de perspectives de succès et de conséquences involontaires avant qu'on puisse y répondre.

(1) Tout d'abord, en ce qui concerne les questions de protection et de contrôle des données. Aucun droit n'est illimité. Il en va de même pour les droits civils régissant la protection des données et de la vie privée. La mesure dans laquelle les données sont protégées doit être considérée conjointement avec d'autres aspects et, dans une certaine mesure, assurée par des droits, par exemple à la lumière des questions de sécurité publique ou de santé. Je considère qu'il est légitime, dans la pandémie actuelle, de réfléchir à des restrictions du droit à l'autonomie de l'information afin de soutenir le droit à l'intégrité physique. Mais, avant tout, de telles considérations nécessitent une délibération parlementaire et ne peuvent pas être simplement décrétées par les organes exécutifs du gouvernement. Deuxièmement, la collecte de définitions de la protection des données et l'autorisation de collecter des données supplémentaires, et avec elle la surveillance, ne peuvent avoir lieu que si elles sont exclusivement liées à l'objectif de contenir la pandémie. Troisièmement, il doit être soumis à un contrôle constant et considéré comme temporaire. Quatrièmement, certains critères doivent être fixés au préalable pour l'interruption de l'enregistrement. Ainsi, la prévention des abus n'est pas, comme semble le laisser entendre Alexei Grinbaum, une question qui concerne les informaticiens et les ingénieurs, mais une question qui concerne les institutions démocratiquement légitimées (ce que nous avons peu vu, du moins en Allemagne, lors de la pandémie de Covid-19).

(2) Dans les pays occidentaux, contrairement à la Corée du Sud, l'application de l'alarme (Warn-app) semble avoir apporté peu de bénéfices. En Allemagne, les autorités sanitaires n'ont enregistré pratiquement aucune communication officielle de la part des personnes en contact avec la maladie. Dans la plupart des cas, les personnes concernées semblent garder ces connaissances pour elles-mêmes. Cette observation attire l'attention sur le fait général que les effets des nouvelles technologies ne sont jamais seule-

ment les effets des technologies elles-mêmes, mais sont toujours le résultat de la coopération entre les fonctions technologiques et le comportement humain. Bien que cela soit connu dans de nombreux autres domaines technologiques, il semble que la croyance naïve en la technologie domine encore et toujours. C'est une réflexion bien connue : l'introduction d'une nouvelle technologie est, en soi, censée être quelque chose de bien, sans penser à l'action humaine et à sa créativité presque imprévisible. Ce fut le cas, d'une certaine manière, lorsque l'Internet s'est répandu, et avec lui l'optimisme colossal que la démocratie serait établie au niveau mondial. Que des êtres humains utilisent les possibilités de l'internet à des fins complètement différentes, voire non démocratiques, n'a pas été pensé à l'aube de l'euphorie.

(3) Une conséquence non intentionnelle et non réfléchie de l'enregistrement numérique des contacts de Covid-19 est l'exclusion des personnes qui ne disposent pas d'un smartphone. Ces personnes n'ont tout simplement pas la liberté de choisir de participer ou non à l'action. L'autonomie humaine et les possibilités d'accès à des fonctions sociétales importantes sont ainsi limitées et rendues dépendantes de l'utilisation de certaines technologies, à savoir la possession de dispositifs appropriés. Cela crée (au moins) une légère pression pour acquérir [ces dispositifs], et aussi pour adhérer aux progrès de la numérisation.

En général, je suis d'accord avec Alexei Grinbaum pour dire que l'évaluation de la question sur l'acceptation ou le rejet de l'enregistrement numérique ne peut être une question d'enthousiasme ou de croyance dans la technologie. Je salue expressément le ton mesuré de sa position et la demande d'études complémentaires en vue de recueillir les conséquences réelles, et donc leur efficacité tant en ce qui concerne leur objectif de lutte contre la pandémie que la mesure des conséquences involontaires.

DIALOGUE 7

La colère d'Achille. Pourquoi parler de guerre contre le coronavirus défigure le soin ?¹

Alice Casagrande

La crise du covid 19 ne m'a pas été donnée à penser d'une manière unifiée, à travers l'action conduite dans un cadre opérationnel ou théorique précis, mais à travers les expériences recueillies auprès de personnes diversement touchées qui cherchaient à en tirer à mon invitation des enseignements d'ordre éthique, ou qui me les signalaient au titre de mes engagements sur la maltraitance depuis de nombreuses années.

Quelques situations-énigmes

Dans une unité post-covid où se repose un cadre de santé, sa convalescence est pour lui l'occasion de se remettre peu à peu de la maladie et les heures sont longues, sans visite ni distraction possible. Serait-il possible qu'on lui apporte un livre, une revue ? « *Non*, lui est-il répondu, *parce qu'alors ils seraient contaminés et on devrait les jeter ensuite. Il faudra qu'il patiente.* » Le cadre de santé est perplexe : la sollicitude dont les soignants ont fait preuve jusqu'ici pendant sa maladie, qui lui inspire une vive gratitude, a-t-elle tout à fait cessé, au point que cette réponse sèche et sans appel leur semble indispensable, et la survie d'un magazine plus précieuse que l'apaisement d'un malade ? Cette question, à laquelle l'absence d'activité lui laisse tout le loisir de réfléchir, est d'autant plus vive pour lui que, à ses côtés dans la chambre, un malade âgé dépérit de jour en jour, lui aussi dans la solitude. Ses forces lui manquent pour s'alimenter seul, et manifestement il n'y a

¹ Version légèrement raccourcie de l'article de même titre publié dans le volume organisé par EMMANUEL HIRSCH, *Pandémie 2020*, Paris, Editions du Cerf, 2020.

pas d'unanimité dans la compréhension des consignes sur ce point. Certains soignants aident la personne diminuée à manger, d'autres ne le font pas, et le plateau est emporté sans que rien n'ait été touché. Songeur, le cadre de santé pose cette expérience insolite et troublante dans l'espace d'une réflexion éthique. Il souligne : « *Je n'en tire aucune conclusion, mais je me suis posé beaucoup de questions* ».

Dans une petite clinique privée commerciale, les équipes soignantes sont pour une large partie à l'arrêt mais suivent encore quelques patients qui ne peuvent pas attendre. A quelques mètres de là, les pompiers, la police, les commerçants de la ville font résonner leurs klaxons et organisent de bruyantes manifestations de gratitude pour les soignants de l'hôpital public qui prennent en charge les patients atteints de covid. L'incompréhension et l'amertume, sont dans les esprits. « *Ne sommes-nous pas des soignants, nous aussi ? Ne sommes-nous pas remerciés parce que nous ne soignons pas les bons patients ?* »

Dans un EHPAD, une tension vive règne dans l'esprit de la présidente du Conseil de la Vie Sociale. Une famille du village est venue rendre visite à l'un des résidents et s'est adressé à lui de l'extérieur, sur le parking, s'exprimant assez fort pour être entendue par la personne âgée au balcon du premier étage. Intervention du cadre de santé, qui indique que cette pratique est interdite, qu'elle pourrait participer à la propagation du virus, et qu'en tout état de cause le parking est celui de l'EHPAD, il n'a donc pas à être utilisé ainsi par des personnes extérieures. Stupéfaction de la famille et des personnes accueillies, qui ne comprennent pas cette interdiction. Quelques jours plus tard, un panneau précise sur le parking : « *Merci de ne pas approcher des balcons* ». La directrice a indiqué au cours d'un entretien ultérieur : « *Outre le problème du virus, c'est impossible d'accepter qu'une famille vienne ainsi prendre des nouvelles d'une personne sur le balcon, puisque toutes n'ont pas de balcon. Cela crée un sentiment d'injustice, c'est ingérable pour les autres.* »

« *Nous n'avons pas gagné la guerre* »

Que tirer de ces fragments de vie et d'expériences ? Peut-être d'abord la contestation d'un certain récit, celui qui faisait des soignants un groupe homogène uniformément mobilisé pour les personnes les plus fragiles, tenu dans l'action avec un dévouement héroïque. Il y eut des impuissances écrasantes et des ingéniosités collectives fulgurantes : mais en aucun cas décrites avec le recours à ce vocabulaire. Peut-être est-ce en vertu de ce constat qu'énonce le philosophe Maurice Merleau-Ponty : « *L'héroïsme ne se prêche pas, il s'accomplit, et toute prédication serait ici présomption puisque celui qui peut encore parler ne sait pas de quoi il parle.* »²

Les soignants sont nombreux à avoir exprimé leur scepticisme vis-à-vis de cette figure de style, à laquelle ils se sont dits étrangers. Comme si elle ne faisait, par son excès même d'ambition, que rendre plus difficile la possibilité de se sentir utile, déjà très malmenée du fait de l'insécurité à la fois individuelle et collective, simultanément personnelle et professionnelle, dans lesquelles la crise les a plongés. En les confrontant à un idéal, elle ne faisait qu'aviver plus encore leur frustration de ne pouvoir mieux faire, faute de préparation, de matériel, ou d'organisation adéquate. « *Nous n'avons pas gagné la guerre* » a été une parole que j'ai mainte fois entendue au moment du déconfinement, lorsque le nombre de patients en réanimation a commencé à diminuer.

Que traduit cette figure de style, qui a certes été déployée à des fins politiques, mais dont la popularité signale sans doute une résonance avec des dimensions profondes de nos représentations collectives ? Elle met à jour de manière insistante notre difficulté à penser la mobilisation des hommes pour un motif altruiste et courageux. Cette mobilisation individuelle et collective pourtant se produit régulièrement dans le monde sans que l'énergie ne se concrétise dans un carnage qui, rappelons-le, est la caractéristique première de toute guerre. Elle se produit lorsque les peuples se témoignent spontanément les uns envers les autres des marques de solidarité dans l'épreuve. Elle

² MAURICE MERLEAU-PONTY, 'La guerre a eu lieu', dans *Sens et non-sens*, Paris, Galimard, édition de 1996, p. 178.

se produit lorsque l'on marche silencieusement contre la libre circulation des armes, ou pour la préservation de la planète. Et elle s'est produite sous de multiples formes, citoyennes ou professionnelles, pendant la crise du covid 19.

La guerre détruit, le soin préserve. La guerre avilit, le soin répare. La guerre uniformise, le soin singularise. La guerre fait de tout homme le semblable à un autre : une chose à tuer. Le prendre soin au contraire devine en chaque visage et dessine par chaque geste le cercle inaugural du vivant singulier. Aucune guerre n'est possible sans détruire au préalable, fût-ce momentanément, l'humanité en soi, pour acquérir la liberté de tuer l'autre. Car tuer s'apprend, toutes les armées le savent.

Soigner s'apprend aussi. Cela ne va pas de soi, cela se conquiert et s'organise, s'invente même, comme l'écrit Paul Valéry. « *Soigner. Donner des soins, c'est aussi une politique. Cela peut être fait avec une rigueur dont la douceur est l'enveloppe essentielle. Une attention exquise à la vie que l'on veille et surveille. Une précision confiante. Une sorte d'élégance dans les actes, une présence et une légèreté, une prévision et une sorte de perception très éveillée qui observe les moindres signes. C'est une sorte d'œuvre, de poème (et qui n'a jamais été écrit), que la sollicitude intelligente compose.* »³ Mais plus encore, le soin est polyphonique : l'orchestration précise dont Valéry nous compose les harmoniques n'a pas qu'un seul auteur. Prendre soin d'autrui ne se fait pas sans lui, mais avec lui.

Parler de guerre pour cet acte-là revient donc à nier une partie fondatrice du soin. Et à détruire tous les acquis de la démocratie sanitaire, à renier tout ce qui, en médecine comme dans le travail social ou dans l'aide, se fonde sur le savoir, l'expertise et l'autonomie d'autrui. Cela conduit à renier celui que l'on prétend secourir. Car l'on ne triomphe en héros que des choses, jamais des hommes. Il y a donc un vrai risque à éveiller la colère d'Achille – c'est de placer l'action sous l'égide d'une furie dont on ne pourra avec humanité et discernement distribuer l'énergie.

³ PAUL VALÉRY, *Mélanges*. Paris, Gallimard, Pléiade, 1957, p. 322.

En 1945, dans le très bel article *La guerre a eu lieu*, le philosophe Maurice Merleau-Ponty resitue la très lente entrée dans la conscience et l'acceptation de la situation de conflit pour les intellectuels, et il écrit : « *C'est après juin 1940 que nous sommes vraiment entrés dans la guerre. Car désormais les Allemands que nous rencontrions dans la rue, dans le métro, au cinéma, il ne nous était plus permis de les traiter humainement.* »⁴ Or précisément, ce qu'illustrent quelques-unes des situations mentionnées, c'est que ce n'est pas humainement qu'ont été traités certains des plus vulnérables des Français. Il ne s'agissait pas d'un choix conscient, assumé, comme dans la situation qu'évoque Merleau-Ponty, qui trace une frontière entre une certaine catégorie d'hommes et une autre au nom de leur pays : mais d'une sortie d'humanité d'autant plus meurtrière qu'elle était invisible. Une relégation opérée au motif de sauver, par une priorisation massivement technique laissant de côté toutes les détresses que les salles de réanimation ne pouvaient secourir.

Solitudes

« *Avant son transfert à la morgue, le brancardier a mis la valise sur le corps de la patiente décédée. (...) Le décès n'exclut pas, selon nous, le respect du corps. En tant que soignants, nous ne pouvons pas accepter un tel manque d'humanité !* » Cette saisine d'un comité d'éthique analysée par Marion Muller-Collard dans sa *Lettre à Lucie*⁵ est emblématique de toutes les inhumanités que la crise a laissé proliférer et que dont le vocable de « guerre » a masqué l'inacceptable. Car n'était-ce pas l'un des effets de ses images de guerre entretenant la sidération autour de la catastrophe que de faciliter l'acceptation de manières d'agir qui auraient été impensables en d'autres temps, et contre lesquels il aurait été plus aisé de s'opposer, individuellement et collectivement ?

Impensable, avant le coronavirus, de ne pas mobiliser les pairs ai-

⁴ MAURICE MERLEAU-PONTY, 'La guerre a eu lieu', p. 172, dans *Sens et non-sens*, Paris, Galimard, édition de 1996.

⁵ MARION MULLER-COLLARD, *Lettre à Lucie, Tract de crise*, éditions Gallimard, avril 2020.

dants dans l'univers du handicap ou de la fragilité sociale pour mieux toucher ceux que la crise frappait et qui se trouvaient soudain à une si grande distance des professionnels contraints de fermer les portes de leurs structures. Impensable, au moment où les patients étaient massivement renvoyés à leurs propres ressources en attendant que l'hôpital soit une nouvelle fois disponible, de ne pas faire appel aux associations de patients pour se positionner en médiateurs de l'information, en ressources de pédagogie, d'apaisement et de résilience. Impensable, après vingt ans de démocratie sanitaire, de ne pas associer au sein des instances décisionnaires de la politique de santé les personnes dont l'expertise avait été progressivement de plus en plus légitimée au point d'être intégrée comme ressource indispensable dans la formation des futurs médecins au sein de la loi de santé de 2019⁶.

La crise du coronavirus a momentanément invalidé notre fragile reconnaissance des savoirs expérientiels des patients, des aidants et des personnes accompagnées, à la fois dans l'univers de l'accompagnement social et dans celui du soin : ils ont été écartés de la prise de décision, considérés comme des parties prenantes que l'urgence ne permettait pas d'associer. Or précisément, c'est dans la crise majeure que faire sans les personnes s'avère le moins payant.

Que ferons-nous de la colère d'Achille ?

Avant la crise du covid 19, la colère présente au sein du corps social en France avait déjà fait l'objet de très nombreuses analyses. Crise des gilets jaunes et grèves des transports en avaient signalé la profonde empreinte. Et avant cela, d'autres écrits étaient venus mettre en perspective les résidus traumatiques belliqueux des attentats terroristes dans la société française.

La collectivité se relève lentement aujourd'hui d'une crise dont les conséquences sanitaires, psycho-sociales et économiques ne sont encore que pressenties. Massive diminution des niveaux d'autonomie et dénutrition

⁶ Rappelons que le Comité analyse, recherche et expertise (CARE) installé le 24 Mars dernier pour éclairer les pouvoirs publics sur la gestion de la crise ne comportait que des médecins et des chercheurs, aucun représentant des usagers.

alarmante et syndromes de glissement des résidents d'EHPAD confinés en chambre, régressions cognitives et scolaires des enfants en situation de handicap privés de soin et d'accompagnement, violences parentales contre les enfants, violences faites aux femmes par leur conjoint, perte de chance des patients atteints de maladies chroniques, en sont quelques illustrations déjà largement documentées.

A cela s'ajoute un enjeu décisif pour la démocratie : celui du destin que nous pourrons donner à la colère. Au début de la crise, les réseaux sociaux se faisaient largement l'écho des critiques des parisiens qui, égoïstes, privilégiés et insoucieux d'autrui, allaient au mépris des consignes de santé publique infecter leurs concitoyens d'autres régions aux climats plus cléments, au motif de rejoindre leurs confortables résidences secondaires. Au vu des cartes sanitaires disponibles au moment du déconfinement, il ne semble pas que cette accusation ait été fondée : il reste qu'elle porte en elle un ressentiment social dont il serait dangereux de ne pas tenir compte. De même, il serait périlleux d'ignorer que la prime distribuée à tous les soignants alors que sont rayées de la carte les auxiliaires de vie qui intervenaient à domicile n'est pas seulement injuste : c'est un réel motif de rage impuissante, d'amertume et de démobilisation durable.

L'un des enjeux démocratiques est celui du destin que nous proposerons à cette colère – et sans doute avant tout en nous-mêmes. Saurons-nous donner à cette colère un énoncé durable, que nous endossons encore dans quelques semaines et quelques mois ? Comment chacun de nous pourra-t-il exercer sa pratique professionnelle en gardant avec lui cette colère, comme un patrimoine et non un déshonneur, comme un défi et non une honte ? Que ferons-nous pour apaiser sans abdiquer ?

A la fin de son œuvre magistrale sur l'éthique relationnelle, *Les loyautés invisibles*, Ivan Nagy écrit : « (...) *une nouvelle attitude à l'égard de la relation entre les êtres humains, et entre l'homme et la nature, se développe à l'aube de l'ère nucléaire. Alors que la technologie moderne permet à l'homme de détruire la nature sans s'exposer à un combat régulier avec les animaux dangereux ni avec les éléments, la nécessité d'une préoccupa-*

tion renouvelée pour la réciprocité s'imposera à nous, si nous devons survivre sans les mécanismes d'équilibre prévus par la nature. »⁷

C'est dans cette prise en compte des loyautés invisibles et nécessaires entre les générations et entre les citoyens, et dans ce soin porté à réparer l'éthique relationnelle profondément blessée par la pandémie, que gît selon nous l'une des pistes de réponse à la hauteur de la crise. Et ceci repose à la fois sur la confiance en une réciprocité mise en œuvre au présent, et sur un rééquilibrage opéré à une certaine distance temporelle, tant il est vrai que l'on peut répondre à une générosité par un don parfois ultérieur de plusieurs décennies. Et ceci ne signifie pas de proposer des récompenses financières partielles qui ne répondent en rien aux besoins de reconnaissance durables. Et pas non plus de privilégier artificiellement un secteur de la santé (compris comme celui des soins hospitaliers) qui, mieux que personne, connaît l'importance des déterminants sociaux et de leur prise en compte dans la finalité qu'il sert, et sait donc l'urgence du travail au domicile, au plus près des personnes et de leur vie, dans des considérations sanitaires mais surtout sociales.

Il s'agit au présent de recréer les possibilités d'une éthique relationnelle restaurée, par l'écoute de la colère, la reconnaissance sobre et authentique des erreurs commises, et la confiance ferme, loyale et joyeuse en la capacité du corps social de trouver des réponses pour demain tout comme il l'a fait pour affronter la crise.

La création des espaces qui serviraient cette finalité avec et pour les personnes vulnérables, en se fondant sur leur sagesse expérientielle et leurs ressources, relève de notre responsabilité à tous – pouvoirs publics, professionnels de l'action sociale et de la santé, et citoyens. Soyons au rendez-vous de cette création.

⁷ IVAN BOSZORMENYI-NAGY, GERALDINE SPARK, *Invisible Loyalties*, London, Routledge, 2013, p. 387. Nous traduisons.

« La colère d'Achille ». Réponse à Alice Casagrande

Oliver Schlaudt

Quand je pense au début de la crise de Covid 19 en Europe, le sentiment qui, dans mes souvenirs personnels, dominait à cette époque-là n'était pas tant l'incertitude ou peut-être même la peur, mais plutôt l'espoir. Pendant un instant, il a semblé que toutes les transformations si urgentes, mais toujours retardées et évitées, étaient devenues possibles et en même temps réelles, comme par magie : une modération de la mondialisation sauvage, une re-régionalisation de l'économie, la fin de l'hyper-consommation, peut-être même la décroissance, une nouvelle appréciation du soin et de la solidarité, bref un tournant écologique et social complet.

Peu de temps après, cela s'est avéré être une illusion. La crise n'a pas été, comme le veut le sens premier du mot, le « tournant » d'une maladie vers la guérison. Il a plutôt servi de catalyseur pour tous les développements mauvais et infortunés qui caractérisent notre temps : Les droits civiques et la liberté ont encore été restreints, la presse et l'opposition politique ont largement échoué, les citoyens continuent de se replier sur leur vie privée, préférant la voiture aux transports publics et la maison individuelle dans la périphérie à l'appartement en ville. Ils commandent leurs courses sur internet et les reçoivent au « drive-in » où une personne sans visage les met dans le coffre, qui peut être fermé depuis la cabine du conducteur sur simple pression d'un bouton, en évitant tout contact et tout geste humain. La démocratie, la solidarité et l'écologie ont perdu, les gagnants sont des géants américains de la technologie. La crise de la Corona s'est donc révélée une sorte de Printemps de Prague.

Ce que j'esquisse ici de manière globale, simpliste et maladroite

pour l'ensemble de la société, Alice Casagrande le décrit avec précision et sensibilité pour le microcosme du soin et nous permet au moins de deviner la complexité qui caractérise ce domaine. Sa thèse principale, telle que je la comprends, je la partage entièrement : nous devons nous méfier du récit selon lequel les infirmières et infirmiers des unités de soins intensifs sont « en guerre » contre le virus. La guerre est une figure de style profondément inappropriée. Tout d'abord, les infirmières et infirmiers ne sont pas des guerriers. Ils soignent au lieu de tuer. Deuxièmement, la frénésie patriotique des sociétés européennes belligérantes décrit mal leurs véritables motivations. Et troisièmement, la métaphore de la guerre veut nous faire croire à une unité et une homogénéité où en réalité il y a des inégalités et des conflits.

Tout cela, justement observé et décrit avec éloquence par Alice Casagrande, est vrai. Je ne peux y ajouter que mes applaudissements et mes remerciements. S'il n'y avait pas un aspect sur lequel j'ai un doute : à la fin de son essai, Alice Casagrande formule la demande, de « recréer les possibilités d'une éthique relationnelle restaurée ». Il me semble que cette demande repose exactement sur l'optimisme qui a brièvement flambé au début de la crise sanitaire en Europe, mais qui a déjà été amèrement déçu ! Alice Casagrande elle-même indique comment tous les progrès réalisés pour un traitement éthique et responsable des patients ont été annulés dans la crise sanitaire du jour au lendemain. Ces efforts ont dû céder à une approche purement technique. L'intubation d'un patient âgé de 80 ans est présentant d'autres pathologies préexistantes n'est cependant pas un remède miracle, mais une procédure très problématique, susceptible de provoquer maintes complications et dont le taux de réussite est très incertain. Son utilisation massive sans le consentement des patients ou de leurs familles est contraire à toutes les normes éthiques.

Nous devons donc comprendre la crise sanitaire actuelle avant tout comme une énorme défaite. Si nous devons bien sûr garder notre optimisme dans un tel moment, il serait oublieux, voire naïf de s'en contenter et de continuer à espérer que, d'une manière ou d'une autre, tout ira bien à nouveau. Je pense donc que la première chose à faire doit être de comprendre

les raisons de la défaite. Dans ce but, nous pouvons peut-être faire un pas de plus sur le chemin qu’Alice Casagrande nous a montré. Elle a raison de dire que la « guerre » est une métaphore inappropriée et maladroite. Mais pourquoi s’est-elle imposée ? Alice Casagrande constate, toujours avec raison me semble-t-il, que cette rhétorique traduit une « difficulté à penser la mobilisation des hommes pour un motif altruiste et courageux », alors que précisément « cette mobilisation individuelle et collective pourtant se produit régulièrement dans le monde [...] Elle se produit lorsque l’on marche silencieusement contre la libre circulation des armes, ou pour la préservation de la planète. Et elle s’est produite sous de multiples formes, citoyennes ou professionnelles, pendant la crise du Covid-19. »

Cette observation va dans le bon sens. Celui qui, aujourd’hui, parle de guerre le fait parce que la solidarité, l’inquiétude, l’altruisme et l’attention lui sont fondamentalement incompréhensibles. C’est un premier constat. Mais nous pouvons aller encore plus loin dans notre analyse. Pourquoi la guerre ? Le général et théoricien militaire prussien Carl von Clausewitz est célèbre pour avoir dit que la guerre n’est « rien d’autre que la continuation de la politique par d’autres moyens » (*De la guerre*, 1832). À ce stade, je ne suis pas tant intéressé par ce qu’il voulait dire exactement, mais plutôt par la manière dont cette citation est communément comprise. Cette citation est probablement aussi provocante (et donc si populaire) parce qu’elle contredit notre notion générale selon laquelle la guerre commence là où la politique a échoué. La violence s’impose là où la parole, la réflexion et la compréhension ont échoué. (Et la colère d’Achille est en effet comprise comme l’incapacité à utiliser son « noos », c’est-à-dire sa raison.) Dans notre imagerie collective – et c’est à elle que la rhétorique fait appel – la guerre est en fait le contraire et la négation de la politique, donc une non-politique.

Sous ce jour, la rhétorique de la guerre face à la crise de Corona semble encore plus étrange. Au moment même où les citoyens ne sont plus simplement censés s’occuper de leurs propres affaires, mais où une action véritablement solidaire s’impose – c’est-à-dire précisément au moment de la politique – le seul mot qui vient à l’esprit est celui qui résume l’échec de

toute politique : La politique conçue comme non-politique !

Il doit y avoir une raison particulière à cette absurdité monstrueuse. Cette raison est probablement évidente. La nommer n'est pas original, et le mot-clé du « néolibéralisme » est peut-être presque trop usé pour pouvoir nourrir une véritable analyse critique. Néanmoins, il me semble que ce mot désigne un aspect important de la crise sanitaire actuelle en Europe. Si l'on ne peut plus parler de solidarité et de politique en tant qu'actions orientées vers le bien commun autrement que de « guerre », alors cela montre bien qu'ici toute notion de solidarité, de bien commun et de politique a disparu. Et en effet, depuis cinquante ans maintenant, on ne prêche sans cesse que la solidarité, le bien commun et la politique n'existent pas, qu'il n'y a qu'une seule chose existante, les intérêts privés qui, sur le marché, s'unissent pour former la nouvelle harmonie cosmique d'un équilibre universel. Lorsque le virus pénètre dans ce monde, il est presque logique d'utiliser le vocabulaire de la guerre : le « dehors » absolu, qui pénètre la frontière et menace l'harmonie pacifique de nos sociétés capitalistes.

Remarquons d'ailleurs que la guerre contre le virus partage cette caractéristique avec sa sœur aînée, la guerre contre le terrorisme. La terreur, elle aussi, ne peut être imaginée par notre société que comme une attaque venant de l'extérieur. Nous refusons de comprendre que la terreur indique tout d'abord un problème dans notre propre société. Et c'est exactement pareil avec le virus. Le virus ne vient pas simplement de l'extérieur non plus. Nous l'avons réveillé et l'avons déchaîné en lui enlevant son habitat. Dans les deux cas, la métaphore de la guerre fonctionne comme un mécanisme d'extériorisation. Elle nous évite de réfléchir sur notre propre responsabilité, de nous mettre en cause nous-même.

Cette analyse se joint parfaitement à celle d'Alice Casagrande et la prolonge. La philosophe souligne que la guerre est une description inappropriée pour le soin (« La guerre détruit, le soin préserve. La guerre avilit, le soin répare. La guerre uniformise, le soin singularise. »). Mais en même temps, il n'y a pas de guerre sans soin. Les soins prennent également en charge le soldat blessé afin de le remettre en forme pour sa prochaine mis-

sion. Et cela vaut également à grande échelle pour l'ensemble de la société. Le travail du soin reproduit inlassablement une société qui est en guerre avec la nature et ses propres fondements écologiques et sociaux. (Je ne veux pas dire que le travail du soin soit complice de cela. Bien au contraire, il incarne la contradiction qui se trouve au fond de notre société, et c'est de là que vient aujourd'hui son potentiel subversif.)

Nous devons ajouter un autre aspect (qui n'est pas mentionné dans le présent texte d'Alice Casagrande, mais qu'elle a abordé à d'autres occasions) : Le travail du soin est invisible. Le travail de soin fait au sein des familles n'apparaît dans aucun bilan économique. Pendant la crise, nous avons payé les soins hospitaliers dans la monnaie bon marché des applaudissements, mais nous lui avons refusé la seule forme de reconnaissance qui compte dans notre société : l'argent.

Cette invisibilité des soins est, bien sûr, à l'origine de sa tragédie. Et elle y est profondément ancrée. Dans l'aphorisme cité par Alice Casagrande, Paul Valéry compare le soin à un poème qui, comme il l'ajoute entre parenthèses de manière significative, « n'a jamais été écrit ». Ce poème, pourquoi n'a-t-il jamais été écrit ? La description des soins par Valéry le montre clairement : « Une attention exquise à la vie que l'on veille et surveille. Une précision confiante. Une sorte d'élégance dans les actes, une présence et une légèreté, une prévision et une sorte de perception très éveillée qui observe les moindres signes. » On peut en conclure que l'invisibilité fait partie de la nature et de l'essence des soins – ou, exprimé d'une manière plus prosaïque : être invisible est un signe de qualité du travail de soin. Quoi d'autre peuvent signifier « élégance » et « légèreté » dans ce contexte ? (La description de Valéry me semble contenir une bonne dose de paternalisme : Il reconnaît l'importance des soins, certes, mais il les considère toujours de l'extérieur. Toute personne qui s'occupe elle-même du travail de soin, d'un ménage ou de l'éducation des enfants ne pensera probablement pas à ces mots en premier lieu pour décrire son activité.)

Avec cette invisibilité, nous parlons cependant presque d'une caractéristique universelle du travail de soins qui s'applique non seulement

à notre société actuelle mais à plusieurs périodes historiques et peut-être à de nombreuses sociétés. Il en va de même pour le contraste entre le soin et la guerre, qu'Alice Casagrande souligne à juste titre, mais qui n'est pas caractéristique de notre époque. C'est pourquoi il m'a semblé important de rappeler le contexte politique exact de la crise de Corona. Et c'est là que nos deux analyses se rejoignent. Le néolibéralisme est une doctrine sociale qui nie les fondements élémentaires de la société. Dans la crise de Corona et le discours maladroit sur la guerre, c'est justement cette contradiction qui devient évidente.

Résumé : Avec cette invisibilité des soins, nous parlons cependant presque d'une caractéristique universelle du travail de soins qui s'applique non seulement à notre société actuelle mais à plusieurs périodes historiques et peut-être à de nombreuses sociétés. Il en va de même pour le contraste entre le soin et la guerre, qu'Alice Casagrande souligne à juste titre, mais qui n'est pas caractéristique de notre époque. C'est pourquoi il me semble important de rappeler le contexte politique exact de la crise de Corona. Et c'est là que nos deux analyses se rejoignent. Le néolibéralisme est une doctrine sociale qui nie les fondements élémentaires de la société. Dans la crise de Corona et le discours maladroit sur la guerre, c'est justement cette contradiction qui devient évidente.

DIALOGUE 8

Pandémie et apocalypse

António de Castro Caeiro

Exister est la manière humaine d'être. Ce n'est pas seulement vivre. Il ne s'agit pas, bien entendu, d'être inerte dans la réalité en tant que matière inorganique, d'être une « chose » physique, corporelle, espace temporellement situé dans une durée. Exister, ce n'est pas avoir une consistance géométrique ou arithmétique, ni avoir une chimie. Le mot dit en latin (*ex-sisto*) se manifester, sortir de soi. L'être humain a toujours existé en dehors de lui-même, déposé dans la réalité, voyant l'extension du front de mer ou, au point culminant d'une montagne, élargir les horizons, voyant le ciel étoilé et la ligne d'horizon en arrière-plan entre la voûte ciel et l'océan. Dans une autre de ses significations temporelles, chaque être humain distend dans le passé et dans le futur au-delà de sa vie réelle. Nous sommes conscients des premiers moments de notre vie et de qu'il a eu un passé avant notre naissance et nous sommes conscients que le temps viendra où nous ne serons pas « ici », que le monde et les autres nous survivront. Exister, c'est donc être dans une distension temporelle, qui nous fait toujours quitter le présent pour un futur plus ou moins imminent, à court, moyen et long terme. Exister nous étend au passé et au futur, à partir du présent. D'autre part, il y a une ouverture en nous sur la situation dans laquelle nous nous trouvons à chaque fois. Nous avons accès à la vérité des situations que nous traversons. Nous comprenons que nous traversons une bonne ou une mauvaise période. L'existence est l'horizon de l'être qui se manifeste à nous dans sa vérité, nous ouvrant à la situation dans laquelle nous nous trouvons à chaque fois et à sa traversée vers le futur, quelle qu'en soit la facilité ou la difficulté, possible ou impossible. Même lorsque nous nous trompons sur notre situation ou que nous n'en avons pas une compréhension totale, nous essayons continuellement de faire un « scanner », une « radiographie », un

« diagnostic » de notre situation, que cela nous plaise ou non. Ce n'est pas dans la stabilité que nous avons une perception aiguë de notre situation, encore moins lorsque nous sommes bien ancrés dans notre vie quotidienne. C'est dans des situations critiques que nous devons évaluer notre situation. Dans les situations extrêmes, nous comprenons la difficulté. En ce sens, c'est dans l'existence même que l'existence nous permet de comprendre dans quelle situation nous nous trouvons. L'existence a une intelligence et se révèle à nous. Nous pouvons ne pas comprendre, ni avoir l'intelligence pour comprendre ce que l'existence nous révèle, ce qu'elle veut nous dire, ou quelles sont les conséquences de la vérité de la situation dans laquelle nous nous trouvons. Mais la manière dont l'existence s'étend dans le temps depuis toujours et cherche à anticiper la totalité de son chemin temporel, la manière dont, dans l'existence, les vérités sur ses propres lois et sur nous-mêmes sont libérées, permet la révélation de la signification de notre pour être dans des situations apocalyptiques, du moins si nous nous trouvons dans une situation ultime, absolument dérangeante, qui demande une intelligence pratique pour en sortir, pour trouver un programme de résolution du problème global que la vie nous pose. Nous nous retrouvons sur la planète en tant qu'humanité dans une épidémie pandémique, avec des conséquences extrêmes dans notre vie pratique, nous obligeant à respecter des protocoles sanitaires, mais aussi en changeant notre rapport à la vie quotidienne, au travail, dans la façon dont nous traitons les autres, à la manière comment la vie se présente à nous individuellement et collectivement comme une société qui habite le monde.

À la racine du mot pandémie et épidémie se trouve le mot grec « démos » qui, à l'origine, signifiait district et pays, mais qui tire ensuite son sens des personnes qui habitent ces lieux, donc des habitants, du peuple. L'adjectif « Epidémios » désigne une maladie qui se fixe dans une communauté. Dans ce sens, la maladie est une entité qui existe en dehors des portes, elle est ramenée dans les maisons, sans doute, mais elle est aussi exportée, elle existe dans les lieux publics, elle ne « fait pas sens des gens », elle ne ségrègue personne, ni les anciens ni les nouveaux, ni les femmes ni

les hommes, ni les classes, ni les croyances, ni les orientations sociales ou ethniques. La pandémie désigne donc non seulement l'extension du nombre de citoyens mais aussi une communauté humaine dans son ensemble. Thucydide utilise l'adverbe « pandêmi » pour désigner une armée qui marche de toute sa puissance, avec tout son contingent, national et allié, en avant « en bloc » ou « comme un seul corps ». Galen utilise ce terme dans le contexte médical pour décrire une maladie au pouvoir de contamination fulminant, capable de se propager rapidement à toute une population. Dans le corps hypocratique, il existe même un texte intitulé « *Epidemias* ». Il y a des éléments qui peuvent être soulignés pour caractériser le phénomène auquel nous sommes confrontés. Les anciennes descriptions de la façon dont la guerre est déclarée et se déroule sont en tout point similaires à l'implication d'une maladie. Dans les deux cas, nous sommes confrontés à un phénomène d'attaque meurtrière.

Il n'est pas difficile de comprendre, d'un point de vue humain, que la médecine et la philosophie ont le même objet de préoccupation, l'être humain, et que c'est également à partir de l'être humain et à travers l'être humain, pour le bénéfice de l'être humain et aux dépens de l'être humain que la médecine et la philosophie sont établies. La vie est la condition inexorable de la survie, sans doute, mais la vie n'est jamais épuisée par les conditions nécessaires de son événement.

La médecine ancienne non seulement présuppose l'être humain comme objet de son étude dans des circonstances très sophistiquées, mais elle analyse également les conditions mêmes de possibilité d'accès, c'est-à-dire d'ouverture, de compréhension et d'intelligibilité qu'elle a de ce même objet. Mais pas seulement d'un point de vue intellectuel ou théorique. Le médecin veut intervenir.

Les anciens médecins travaillaient avec l'ouverture déjà constituée de l'être humain à la réalité, en fait, à la réalité de la relation entre l'individu et lui-même, entre l'individu et son entourage, entre l'individu et les autres, entre l'individu et tout, pour ainsi dire, une relation qui a lieu à toutes les heures de la journée de la vie sans exception. Cela ne signi-

ne pas que nous devons continuellement « scanner » ou subir un « check up » complet à chaque minute de notre vie. Nous sommes sensibles à toutes sortes de variations des événements qui nous arrivent. Nous avons en nous des échelles de diagnostic très fines concernant les caractéristiques les plus variées de notre corps et de notre esprit. Nous savons si nous allons bien ou mal, si nous traversons une bonne ou une mauvaise période, nous savons si un aliment nous fait du mal ou du bien.

Cette connaissance de soi, cette perception de soi, cette compréhension de soi et cette intelligibilité de notre situation, ainsi que les versions négatives de l'intelligibilité : « je me sens bizarre », « ça ne va pas du tout bien du tout », « je ne comprends pas ce qui ne va pas chez moi » ou les versions qui diagnostiquent la présence de la maladie comme lorsque nous éternuons et disons « ça y est », c'est-à-dire que nous avons déjà « attrapé » un rhume ou une grippe courieuse, cette « connaissance de soi telle qu'elle est avec vous » naît avec nous ou plutôt, nous naissons avec elle. Cette connaissance de soi telle qu'elle est avec nous n'est pas enfermée dans notre intérieur ; elle scrute seulement notre corps dans les limites de son anatomie, mais elle cherche à comprendre la relation avec l'extérieur, avec la peau, avec l'environnement, avec les autres, avec les conditions météorologiques et la météorologie, avec les saisons, avec les âges de la vie, avec le temps de l'existence.

Avoir une perception de soi, de l'environnement, des autres, de la variation à laquelle nous sommes exposés, des rythmes circadiens, des cycles thymiques, des changements d'humeur, et constituer une science ou une technique qui contient un ensemble de disciplines qui établit un diagnostic de la situation dans laquelle chacun se trouve et esquisse une thérapie réussie en convalescence afin d'obtenir une guérison sont des situations complètement différentes. Ce que les anciens médecins cherchaient, c'était à comprendre l'interaction étroite entre la connaissance qui résulte de l'ouverture déjà constituée du fait que chacun se sent bien ou mal et la vérité correspondante de ce diagnostic. Nous pouvons avoir une maladie sans symptômes et il n'y a pas de relation de cause à effet. L'éthologie médicale prévoit cette

forme inintelligible de lien causal entre une cause et un effet à distance, car on ne perçoit ni la nature du contact ni s'il y a contact. La notion même de contact qui se projette sur le champ sémantique de la contagion résulte de la compréhension du toucher, du contact infra perceptible, subliminal qui doit avoir eu lieu pour qu'il y ait contamination. Cette action réciproque entre l'objet d'étude, la maladie, le patient, et l'étude elle-même, permet d'accroître notre compréhension des choses, de corriger une ligne de diagnostic dans un sens diamétralement opposé à celui qui a été initialement suivi. Mais pour corriger une ligne de diagnostic même en faisant un retournement dans une direction diamétralement opposée, il est nécessaire d'avoir une ouverture complète qui aurait permis une première ébauche de programme, même si elle était complètement fautive.

S'il est vrai que nous sommes exposés à un diagnostic continu de la situation dans laquelle nous nous trouvons, il n'en est pas moins vrai que nous prenons des mesures pragmatiques pour résoudre les problèmes que pose ce diagnostic. La détection des problèmes par le diagnostic et le programme de résolution ne sont pas des étapes distinctes. Le programme de résolution est inextricablement lié au problème qui se pose à chaque fois. Nous sommes continuellement exposés à des problèmes qui nous sont soumis, à un programme, en rapport avec notre santé mais pas seulement en rapport avec notre santé. Nous sommes exposés à une image globale de préoccupation constante à notre égard, même lorsque cette préoccupation est plus ou moins pacifique et que nous sommes capables de vivre avec plus ou moins. Tout l'agenda nous dit virtuellement ou physiquement ce que nous devons faire ou comment nous devons « agir » pour remplir nos obligations de survie.

En ce sens, la médecine a coupé la manière dont les êtres humains peuvent prendre leur compréhension aiguë des situations extrêmes dans lesquelles ils peuvent se trouver. L'une des situations extrêmes dans lesquelles tout être humain peut se trouver est la maladie. Ce n'est pas par hasard que la manifestation du mal a été identifiée pour la première fois avec la maladie. Plus le mal est grand, plus la maladie est grande. On dit encore aujourd'hui

dans notre langue de quelqu'un qui a ou est mort d'une « maladie mauvaise », comme un euphémisme pour désigner une maladie mortelle.

La médecine a dans le diagnostic des maladies mortelles son principal défi. Repousser l'inévitable en adoptant des moyens prophylactiques, en cherchant à aider la nature à trouver son chemin afin d'éradiquer le mal, quel qu'il soit, et ainsi entrer sur le chemin de la convalescence et obtenir un remède, tel est son but. L'objectif de la médecine est clair : diagnostiquer la maladie, trouver le problème, donc définir des programmes de traitement et de thérapie, des formes de surveillance, des mesures prophylactiques.

Ce que la médecine ne peut pas résoudre, c'est la mort. La vie en tant que maladie mortelle ne peut être évitée. La médecine ne peut pas transformer un être humain en un être inhumain, un être fini en un être infini, un être mortel en un être immortel.

La philosophie accompagne le diagnostic de la médecine. Il n'y a pas de philosophie de la vie dans le sens où il n'y a pas d'arithmétique des nombres, de géométrie de l'espace, de chimie des éléments. La philosophie résulte déjà de la situation d'ouverture ou de fermeture, d'ouverture vraie ou fausse, de fermeture dans l'ignorance ou de fermeture comprise dans laquelle nous nous trouvons par rapport aux circonstances dans lesquelles nous nous trouvons chaque fois. Si l'objet de l'étude de la philosophie est l'être, alors tout est objet d'étude. Si, comme la médecine, l'être humain est la préoccupation, la philosophie s'intéresse à l'être de l'être humain, à tout ce qui lui arrive de la naissance à la mort, à tout ce qui lui arrive et à tout ce qui ne lui arrive pas encore ou plus, à ce qui est possible et impossible, à ce qui est nécessaire, à ce qui se passe réellement dans la vie non seulement d'une personne mais de la totalité des personnes, d'une communauté, d'une génération, de la totalité de l'humanité dans la totalité du temps puisqu'il y a des humains. Il y a une tendance à l'exagération que l'on peut voir dans l'avènement de la philosophie chez les Grecs, mais elle n'est pas moins que dans la médecine humaine : guérir un seul être humain, c'est guérir l'humanité, guérir un seul être humain, c'est résister à l'anéantissement de l'humanité, éradiquer les maladies éparses, les épidémies, les pandémies, c'est

offrir une résistance dans la lutte contre la possibilité massive de l'anéantissement total de l'humanité.

La vie quotidienne change lorsque nous sommes exposés à une pandémie. La pandémie est une manifestation de la totalité, elle se propage à la population mondiale, son action résulte de la possibilité, le danger qu'elle constitue est réel. Nos vies se tournent vers l'attente de l'avenir imminent, nous ne vivons plus dans l'attente de ce que la vie nous donnera, dans l'engourdissement causé par le découpage des heures de chaque jour. Tout devient inquiétant : notre santé et celle des nôtres, nos finances, le bien-être social, nous nous rendons compte que non seulement si nous ne sommes pas bien, mais que si les autres ne sont pas bien, nous ne serons pas bien non plus, que si la population en général est mal, nous serons entraînés dans cet abîme en toute hâte.

La pandémie montre clairement que la situation dans laquelle nous nous trouvons, même sans accès aux médias, est que notre relation avec le monde extérieur, notre relation avec les autres, est totale. Tous les autres sont des agents de contamination possibles, tous les autres sont des agents pathogènes potentiels. Les autres sont tous à nous. Les autres sont toute la population mondiale. Toute la population mondiale qui dépasse inimaginablement les personnes que nous connaissons. Notre représentation de la planète Terre change absolument, non pas parce que nous voyons plus de cartes que nous n'en avons vues jusqu'à présent, mais précisément parce que l'espace se rapproche de nous à partir du périmètre annulaire dessiné par la périphérie plus ou moins indéfinie que sont les confins du vaste univers. Et il se referme sur nous. La menace cesse d'être l'espace plus ou moins proche où le danger est identifié comme imminent et devient partout. Le danger est partout, il vient de partout. Toute personne, où que nous allions, s'implique dans l'espace liquide et structurant de l'agence des pathogènes. D'autre part, il existe un programme établi pour des relations sûres avec les objets et avec les autres dans un changement sociologique et pragmatique avec les choses : se laver les mains, mettre des gants, mettre des masques, respecter les distances, mais aussi ne pas toucher les gens pour les saluer,

ne pas les serrer dans ses bras, ne pas leur serrer la main. L'espace public est devenu un espace privé, il n'y a plus personne ou seulement les autorités ou quelques personnes ayant un comportement sûr. L'espace privé devient l'espace habité. Il n'y a pas d'espace public, sauf sur les réseaux sociaux. Les gens ne sont plus ce qu'ils font et doivent être à plein temps ce qu'ils sont, sans masque, à leur manière. On commence à vivre plus à l'intérieur de la maison que dans la rue, qu'au travail, on commence à vivre plus avec les gens à la maison qu'avec ceux avec qui on travaille.

Une autre des caractéristiques philosophiques de la pandémie est comprise par l'impact dévastateur qu'elle a sur notre vie personnelle et collective. C'est une tragédie. Elle apporte de la souffrance. Personne ne s'en tire à bon compte. Personne n'est épargné. Chacun se comprend exposé à la possibilité d'être submergé par la vague annoncée par le risque de pandémie. La pandémie est l'adversité, elle vient contre nous, c'est un retard dans la vie, elle se fait sentir dans les premiers moments de son impact ou dans les heures qui suivent immédiatement la déclaration de l'état d'urgence comme une vague absolument négative, comme on l'a décrit, un tsunami, qui prend de l'ampleur à l'horizon, se forme, il gonfle non seulement sur toute la côte, il vient de la côte, mais aussi de l'intérieur (il vient d'Espagne), il vient de l'air (les aéroports sont fermés), il vient de la ville (les lieux publics sont fermés). Le tsunami, c'est chaque personne en puissance, l'humanité dans sa totalité, la vague se forme près de nous, chaque personne est le tsunami, dévastateur, mortel, avec une puissance mortelle dévastatrice. Notre résilience n'est efficace que dans la mesure où elle crée une distance physique entre nous et les autres.

La pandémie est donc un événement qui nous rend vigilants, elle annule notre distraction habituelle de la façon dont nous vivons au jour le jour, de notre présence à chaque instant, elle nous oblige à penser à l'avenir immédiat, à chaque instant, à regarder chacun de nos actes comme potentiellement dangereux, pathogène, elle nous oblige aussi à penser à l'avenir semaine après semaine, aux mois à venir, à la reprise de l'économie, au retour à l'école, à notre vie. La pandémie nous embarrasse dans notre vie comme

nous le faisons habituellement, dans nos relations avec les autres, dans l'utilisation de nos droits et garanties vitaux et existentiels. Elle nous sort de la rue et nous met à la maison, nous isole physiquement des autres, nous oblige à être seuls avec nous-mêmes ou à coexister de force avec d'autres personnes qui n'ont peut-être même pas été choisies comme personnes avec lesquelles nous aimerions rester. Elle interrompt au pire la vie professionnelle, elle jette les gens au chômage, elle apporte l'inquiétude et l'angoisse, la peur dans la vie des gens.

Ce que la pandémie apporte, ce n'est pas seulement la maladie propagée par le poison du virus. En tant que phénomène humain, il vous fait réfléchir. Vous avez votre « vérité » à révéler, vous la remettez en question. La situation qu'elle provoque n'est pas herméneutique comme le comprennent les théoriciens, mais elle est parallèle à notre vie : elle donne des indications sur elle-même, elle montre comment elle est avec nous, comment nous sommes, devrions et comment on doit se comporter face à la situation avec nous et avec les autres, par rapport au présent et à l'avenir. La pandémie comme la maladie et la guerre, comme toutes les manifestations négatives de la vie, qui nous disent non, qui nous interdisent de faire ce que nous faisons, qui nous interdisent d'être avec qui nous voulons quand nous voulons, qui ferment l'économie et nous jettent à la maison, qui nous interdisent d'aller dans la rue, à la plage, de quitter la maison, la pandémie n'est jamais « juste » un phénomène médical expliqué ou non par une symptomatologie, une éthologie, un traitement, la mort ou la guérison. Comme toute maladie, la pandémie est un événement qui fait réfléchir, qui révèle comment nous sommes, comment nous sommes, comment nous sommes, comment ce sera et comment notre avenir ne sera pas, à partir des données que nous avons du présent, comment notre passé peut être totalement inefficace, ne compte pas et tout devra être refait.

Ce qui arrive à l'homme ne se réduit jamais à une explication scientifique plausible. C'est ce que nous voulons. Il n'y a aucun doute là-dessus. C'est ce que nous obtiendrons. Mais la situation nous ouvre à une dimension où l'urgence ressentie est d'un autre ordre, la pression a une autre essence.

L'avenir qui nous concerne n'est pas seulement financier ou sanitaire. Ce que nous percevons, c'est que nous sommes préoccupés par l'avenir car c'est vers l'avenir que nous sommes tournés même si nous ne nous en rendons pas compte, alors qu'apparemment rien ne se passe ou que tout est garanti. C'est l'avenir des autres qui nous inquiète, à partir des données concrètes de leur exposition au mal, à la maladie, à la pauvreté, aux difficultés de la vie. L'escalade de la violence dans la pandémie est sans précédent précisément parce que, même si tout le monde n'a pas la perception de cette possibilité, ce qui se passe est une attaque massive contre l'humanité. L'humanité est exposée dans sa vulnérabilité. Nous savons que nous allons mourir, un jour, pas pour l'instant. Ce que fait la pandémie, c'est révéler toute la possibilité de décès. Toute l'humanité va mourir. Pas encore, sans doute. Mais c'est l'exposition à cette possibilité qui est en jeu. Cette possibilité doit être prise au sérieux. C'est de l'atteinte au cœur de l'humanité, du blocage de sa poursuite, de la population mondiale, de l'humanité tout entière, vivant sur terre ou ailleurs, qu'il s'agit.

Les anciens médecins ont cherché à développer un diagnostic qui allait au-delà de la collecte de données visibles, obtenues par l'observation, par la perception de la situation actuelle d'un patient. Une partie du diagnostic est évidemment une conversation entre le médecin et le patient. Le patient doit dire ce qu'il ressent. Le médecin doit comprendre ce qu'on lui dit. Ils ne viendront sans doute pas au discours, mais ce sera sûrement déjà le cas lorsque le « mal » se sera propagé dans tout le corps et que le médecin saura ce qu'il doit faire ou s'il y a déjà quelque chose à faire ou non. Le diagnostic des anciens médecins impliquait ce que l'on peut appeler un carrefour de diagnostics longitudinaux, différentiels et holistiques. Une maladie est un « être » dynamique qui a une histoire. Elle a son moment de révélation, qui peut ne pas coïncider avec sa naissance. Nous vivons avec la maladie comme si nous vivions avec un locataire indésirable. Les malades chroniques le savent, ils sont habitués à vivre des crises, aiguës, graves, mais aussi légères, avec des paroxysmes, des convalescences, des traitements curatifs, des mesures préventives et des prophylaxies. La maladie s'étend

dans le temps comme la vie humaine s'étend dans le temps. Sa durée ne se mesure pas seulement en instants mais a un profil de qualité très sophistiqué. La courbe de l'histoire clinique le prouve.

Les personnes âgées cherchent à connaître l'histoire de la manifestation d'une maladie, à qui elle apparaît, si le patient est jeune ou vieux, homme ou femme, à qui elle appartient. Le diagnostic se fait en insérant le patient dans son environnement, comme on le lit dans un petit traité hypocratique *Sur l'aire, les eaux et les lieux*. Ce sont les saisons, les âges de la vie, les rythmes circadiens, notre rapport à la lumière et à la température, par exemple, les variations de l'âme, tout influence la pathogénie et la guérison. L'ensemble du diagnostic est fait dans une optique de pronostic, d'anticipation des prochaines étapes, de prévision du résultat des lignes d'action adoptées, de vigilance qui conduit à l'interruption d'un traitement et à son remplacement par un autre, de tentative d'anticipation de ce qui va se passer en amont, en prévoyant et en prédisant. Même lorsqu'elle n'est pas connue, lorsque le médecin est dans l'ignorance totale, il n'ignore pas la forme et la nature temporelle de la maladie, son développement, son exponentiation destructrice, sa diminution jusqu'au seuil de présence puis sa disparition, ses rechutes. Tout diagnostic suppose un pronostic. La synchronisation entre le diagnostic et les symptômes lorsqu'ils existent ou l'absence de symptômes, l'identification de la cause en éthologie, la relation lointaine entre cause et symptôme ne s'épuisent pas dans le présent, mais présupposent des développements ultérieurs que l'on entend anticiper. C'est vers l'avenir que le médecin est tourné, dirigé.

Le diagnostic de la situation réelle dans laquelle chacun de nous se trouve n'est jamais épuisé dans le présent rapport des activités menées, de ce qui a été fait, est toujours en vue de détecter ce qui a été fait ou ce qui est en train d'être fait avec des conséquences pour notre vie, comment nous pouvons faire avorter des actions néfastes et commencer à prendre des mesures bénéfiques.

Même dans une situation pandémique de blocage total de la manière dont la vie communautaire s'est déroulée jusqu'à présent, même dans

l'implosion apparente de notre socialisation, lorsque nous nous replions sur nous-mêmes, sur nous-mêmes, sur nous-mêmes, lorsque je passe plus de temps avec moi-même qu'avec n'importe qui d'autre, lorsque chacun de nous passe plus de temps seul avec lui-même qu'avec n'importe qui d'autre, ce n'est pas pour cela qu'il y a un blocage sur la place des autres ou que nous refusons l'accès aux autres. Même dans une situation où nous refusons le temps de faire ce que nous faisons normalement, nous interdisons d'aller où nous allons normalement, nous interdisons de faire ce que nous faisons normalement, il y a une compréhension du « report » du temps : pas maintenant mais plus tard. La fermeture du temps n'est pas vécue pour nous comme si elle était éternelle. Il s'agit d'une fermeture vécue comme un report et nous avons hâte qu'elle reprenne le temps qui nous est imparti.

La pandémie nous fait réfléchir, non pas de manière abstraite, mais de manière concrète, non seulement au présent, mais aussi au passé, à la façon dont nous vivons et avons vécu la vie. Et elle nous donne la possibilité de revoir notre façon de vivre la vie dans son ensemble, d'anticiper l'avenir, de chercher à savoir comment elle sera à l'avenir, de faire de l'intérieur de nous-mêmes, du diagnostic que nous sommes obligés de faire dans la situation qui s'est présentée, un pronostic, qui apporte une possibilité qui s'ouvre, qui rend possible.

« Pandémie et apocalypse ». Réponse à António de Castro Caeiro

Cristina Viano

*«No man is an island entire of itself;
every man is a piece of the continent,
a part of the main»*

John Donne, *MEDITATION XVII Devotions upon Emergent Occasions*

Dans son beau texte, António Caeiro associe la pandémie à l'apocalypse, non seulement dans le sens biblique que lui prête le langage courant, de « fin du monde », de catastrophe planétaire, mais aussi, et surtout, dans le sens propre du terme grec de « révélation ». Il s'agit d'une prise de conscience de soi et du monde auquel on appartient qui frappe l'individu de plein fouet dans sa dimension temporaire et temporelle. Caeiro montre bien comment une situation inédite de ce genre constitue un point d'ancrage historique dans le flux de la vie qui oblige l'individu à réfléchir sur son passé et à se projeter dans le futur, en connectant les fins et les moyens pour s'adapter à une (sur)vie nouvelle.

En prenant comme point de départ la description de Thucydide de la peste d'Athènes, j'aimerais bien évoquer avec mon interlocuteur trois aspects avec lesquels la nouvelle humanité devra se confronter : les rapports humains, la recherche et la découverte des causes et la capacité de l'intelligence pratique d'adapter les expériences passées aux circonstances présentes.

Thucydide évoque ainsi l'arrivée de l'épidémie à Athènes, au début de la deuxième année de la guerre du Péloponnèse, en 430 av. J.-C :

« Ils n'étaient encore que depuis peu de jours en Attique, quand la maladie se mit à sévir parmi les Athéniens ; et l'on racontait bien qu'auparavant déjà elle s'était abattue en diverses régions, du côté de Lemnos entre autres, mais on n'avait nulle part souvenir de rien de tel comme pestilence ni comme destruction de vies humaines. Rien n'y faisait, ni les médecins qui, soignant le mal pour la première fois, se trouvaient devant l'inconnu (et qui étaient même les plus nombreux à mourir, dans la mesure où ils approchaient le plus de malades), ni aucun autre moyen humain. De même, les supplications dans les sanctuaires, ou le recours aux oracles et autres possibilités de ce genre, tout restait inefficace : pour finir, ils y renoncèrent, s'abandonnant au mal. Celui-ci fit, dit-on, sa première apparition en Éthiopie, dans la région située en arrière de l'Égypte ; puis il descendit en Égypte, en Libye et dans la plupart des territoires du grand roi. Athènes se vit frappée brusquement, et ce fut d'abord au Pirée que les gens furent touchés : ils prétendirent même que les Péloponnésiens avaient empoisonné les puits (car il n'y avait pas encore de fontaines en cet endroit). Puis il atteignit la ville haute ; et, dès lors, le nombre des morts fut beaucoup plus grand. Que chacun, — médecin ou profane — soit laissé libre de dire son opinion sur la maladie, d'où elle pouvait vraisemblablement provenir, et quelles causes d'un si grand changement il estime être capables d'exercer la faculté de ce bouleversement. Pour moi, je dirai comment la maladie se présentait et les signes à observer pour, si jamais elle se reproduisait, pouvoir le mieux profiter d'un savoir préalable et n'être pas devant l'inconnu : voilà ce que j'exposerai — après avoir, en personne, souffert du mal et avoir vu, en personne, d'autres gens en souffrir »¹.

Dans ce tableau sombre et concis, Thucydide synthétise les caractères d'un événement historique inédit dont certaines ressemblances, *mutatis mutandis*, avec ce que nous sommes en train de vivre, nous frappent. Bien entendu, le scénario de la peste d'Athènes est beaucoup plus meurtrier

¹ THUCYDIDE, *La guerre du Péloponnèse*, livre II, 47, 3-48, 3.

et terrible de celui que la plupart de nous sommes en train de vivre. Mais Thucydide parle d'un phénomène totalement inconnu, d'un grand bouleversement dans la vie de la *polis* entière, de sa progression rapide parmi les hommes de toutes les classes sociales, des tentatives aveugles pour faire face au mal, les réactions inédites des hommes, et enfin il insère son récit dans un programme stratégique de prévention et d'anticipation du mal dans le futur.

Un aspect fondamental de la pandémie est sa dimension collective et interrelationnelle : en effet le terme grec désigne « une communauté humaine dans son ensemble ». C'est pour cette raison que j'ai évoqué ci-dessus, en guise de sous-titre le début du célèbre poème de John Donne : «No man is an island entire of itself; every man is a piece of the continent, a part of the main». Ces vers pourraient être une réponse à la question fondamentale de ce dialogue : « qui suis-je dans ce nouveau monde ? ».

Thucydide souligne en effet le caractère collectif de cette maladie inattendue, qui pouvait frapper tous, indistinctement. Tous les rapports humains en sont affectés : en premier lieu celui entre malades et médecins - qui sont en première ligne et donc les plus exposés -, entre familiers, amis citoyens, dont il décrits les comportements d'abord altruistes et ensuite, de plus en plus individualistes. Avec la progression du mal, le découragement et le désespoir s'installent, les hommes se laissent aller, s'enferment dans la solitude, devenant de plus en plus faibles et démunis. Plus loin, d'autres comportements humains sont évoqués issus de l'individualisme et de l'égoïsme, producteurs de désordres plus graves dans la cité : on ne croit plus aux dieux, à la loi, aux valeurs de la cité, vu l'incertitude du futur, les hommes poursuivent le plaisir du moment.

Dans les dernières lignes du passage cité, Thucydide énonce son programme stratégique pour le futur : tout en refusant de formuler des hypothèses, il se donne la tâche de décrire la maladie et les signes de la maladie de manière qu'on puisse les identifier dans le futur et ne pas se trouver démunis devant l'inconnu. Thucydide n'exclut pas de la stratégie de survie envisagée la recherche des causes, il se limite à fournir des données issues de l'observation directe, qui constituent, de fait, le point de départ d'une réflexion sur

les causes, l'origine et la nature d'un phénomène jusqu'à présent inconnu. En d'autres termes, son propos est de fournir à la *techné* médicale, la base matérielle et empirique pour une connaissance scientifique de l'épidémie en vue de l'élaboration de principes spécifiques de guérison.

Thucydide décrit de manière très lucide les réactions émotives et les comportements imprévisibles des hommes dans une situation inédite de souffrance physique et morale. Le découragement est présenté comme la chose la plus terrible qui paralyse tout élan et qui pousse l'individu à l'isolement et à la solitude.

Dans ce nouveau monde, l'intelligence pratique se révèle l'instrument le plus précieux, qui permet de relier les principes généraux issus de l'élaboration des expériences du passé aux cas présents, de concevoir de nouvelles stratégies de comportement, d'adapter notre vie aux cas futurs, semblables ou totalement nouveaux.

« L'intelligence est la capacité de s'adapter au changement », disait l'astrophysicien Stephen Hawking qui, chaque jour, pendant toute sa vie, avait adapté avec succès les limites physiques extrêmes de son infirmité aux exigences de son métier de chercheur.

BIOGRAPHIES

Biographies

ALEXEI GRINBAUM

Alexei Grinbaum est physicien et philosophe. Après des études à l'Université de Saint-Pétersbourg et à l'École Polytechnique, il soutient une thèse sur le rôle de l'information en théorie quantique. Depuis, il explore les fondements de la physique avec un intérêt pour les questions éthiques des nouvelles technologies. Il est actuellement chercheur au laboratoire LAR-SIM du CEA-Saclay. Il s'intéresse aux questions éthiques et sociales des nouvelles technologies, en particulier des nanosciences et des nanotechnologies. Il étudie les incertitudes du progrès technique et leur impact sur la gouvernance, l'application du principe de précaution et la perception des innovations technologiques par le public. Ses publications sont également dédiées aux grands récits technologiques et à l'analyse de la responsabilité des chercheurs. Il applique les concepts anthropologiques afin de comprendre la fonction des images des nanoobjets. Ses recherches plus récentes portent sur les questions éthiques de la biologie de synthèse, notamment la notion de vie dans le contexte éthique et historique. Il a été coordinateur pour la France du projet « Observatoire européen des nanotechnologies » et a contribué au Toolkit for Ethical Reflection and Communication on Nanotechnology. Il est membre de la Cerna (Commission de réflexion sur l'éthique de la recherche en sciences et technologies du numérique) d'Allistene. Il a publié récemment « Mécanique des étreintes » (Encre Marine, 2014) et « Les robots et le mal » (Desclée de Brouwer, 2019).

ALICE CASAGRANDE

Diplômée de l'institut d'études politiques de Paris, de l'université de Cambridge et titulaire d'une maîtrise et d'un DEA de philosophie éthique, Alice Casagrande s'est spécialisée dans les questions d'éthique et de lutte

contre la maltraitance des publics vulnérables. Elle est aujourd'hui Présidente de la Commission Nationale Prévention de la maltraitance, promotion de la bientraitance des personnes âgées et des personnes handicapées. Depuis octobre 2014, elle est directrice formation, innovation vie associative à la Fehap, Fédération des établissements hospitaliers et d'aide à la personne privés à but non lucratif. Elle a été partie prenante de deux missions publiques sur le grand âge : la concertation grand âge et autonomie, puis la mission de Myriam El Khomri sur les métiers. Elle enseigne l'éthique et le management à l'université Paris Dauphine et au sein de l'espace éthique Ile-de-France, et elle intervient sur le sujet de la prévention de la maltraitance au sein de l'Ecole des Hautes études en Santé Publique. Elle est enfin présidente du comité d'éthique du groupement hospitalier Kremlin-Bicêtre (AP-HP) et depuis Février 2019, de membre de la commission indépendante d'investigation des abus sexuels dans l'Eglise (CIASE). Elle est l'auteur de nombreux articles et de plusieurs ouvrages : *Questions d'éthique autour du donneur vivant* (2007), *Vieillir en institution* (2008), *Ce que la maltraitance nous enseigne* (2012), *Ethique et Management du soin et de l'accompagnement* (dir., 2016).

ANTONIO DE CASTRO CAEIRO

António de Castro Caeiro est professeur de philosophie à la Faculté des sciences sociales et humaines de l'Université NOVA de Lisbonne (FCSH / UNL), membre de l'Institut de philosophie NOVA (IFILNOVA), essayiste et traducteur. Il a obtenu un doctorat en philosophie ancienne avec la thèse « Areté comme possibilité extrême de l'humain, phénoménologie de la praxis chez Platon et Aristote » (1998), par la Faculté des sciences sociales et humaines (FCSH) de l'Université NOVA de Lisbonne (UNL). Il enseigne à la FCSH depuis 1990, se consacrant à la philosophie ancienne et à la philosophie contemporaine. Il a été chercheur invité à l'Université de São Paulo, à l'USF (Floride) et au Oriel College (Oxford). Il écrit chaque semaine pour le journal *Today Macau*. Il a présenté l'émission télévisée sur la philosophie «É Um Clássico» (C'est un classique) sur RTP. Il a publié chez

Cambridge : «Reflections on Everyday Life» (2019). Il a traduit du grec les *Odes Pour les Vainqueurs* (Quetzal, 2010) et les *Odes Olympiques* (Abysmo, 2017) de Pindare. D'Aristote, il a traduit *Les Fragments de Dialogues et Œuvres d'Exhortation* (INCM, 2014), *Les Constitutions Perdues d'Aristote* (Abysmo, 2019) et *l'Éthique à Nicomaque* (Atlas 2009). Il a aussi publié les essais «São Paulo: apocalypse et conversão» (Aletheia, 2014) et «Um Dia Não São Dias» (Abysmo, 2017). Il est l'auteur de *Por si próprio, com base em Max Scheler* (Par soi-même, fondé sur Max Scheler) (2010).

ARMIN GRUNDWALD

Armin Grunwald a étudié la physique, les mathématiques et la philosophie. Il a obtenu son doctorat (Dr. rer. nat.) de l'Université de Cologne en 1987. Il a fait l'Habilitation avec *venia legendi* en philosophie en 1998 à l'Université de Marburg. Il a travaillé dans l'industrie (Software Engineering, 1987-1991), au Centre aérospatial allemand (1991-1995) et en tant que directeur adjoint de l'Académie européenne pour l'étude des conséquences du développement scientifique et technique (1996-1999). Depuis 1999, il dirige l'Institut d'évaluation des technologies et d'analyse des systèmes (ITAS) à l'Institut de technologie de Karlsruhe (KIT). Depuis 2002, il dirige également le bureau d'évaluation technologique du Bundestag allemand (TAB). Depuis 2007, il est également professeur d'éthique et de philosophie de la technologie au KIT. Il est membre de l'Académie allemande des sciences technologiques (Acatech) depuis 2009 et membre de la présidence d'Acatech depuis 2014. Il a été membre de la Commission des dépôts géologiques profonds (pour les déchets toxiques ou radioactifs) du Bundestag allemand de 2014 à 2016. Il a été membre de la Commission d'éthique de la Conduction Autonome et en Réseau par le Ministère Fédéral des Transports en 2016/2017. Il est président du Comité national de soutien à la recherche de dépôts géologiques profonds depuis 2020. Ses domaines de travail sont : Théorie et méthodologie de l'évaluation technologique, philosophie technologique, éthique technologique, développement durable. Auteur de *Der unterlegene Mensch. Zur Zukunft der Menschheit angesichts*

von Algorithmen, Robotik und Künstlicher Intelligenz (Riva, 2018) (L'homme inférieur. Sur l'avenir de l'humanité face aux algorithmes, à la robotique et à l'intelligence artificielle).

CRISTINA VIANO

Cristina Viano est directrice de recherche au CNRS, au Centre Léon Robin (UMR 8061), Sorbonne Université. Spécialiste de la philosophie antique, elle s'intéresse principalement à la philosophie d'Aristote, à la théorie des émotions dans les rapports humains et dans les relations politiques, à la notion de causalité, aux théories anciennes de la matière et à l'alchimie gréco-alexandrine. Elle a effectué de nombreux séjours d'étude à l'étranger, en particulier à Cambridge, à Édimbourg et à Oxford. Elle a enseigné comme *visiting professor* dans les Universités de Venise, de São Paulo, de Santiago (Chili), de México et de Jinan (Shandong, Chine). Elle a dirigé un projet international intitulé : «*AITIA/AITIAI. Le lien causal dans le monde antique : origines, formes et transformations*» (2014-2017) et dirige actuellement un projet de coopération franco-brésilienne avec l'USP de São Paulo, intitulé «*L'individu et la cité: rapports humains et relations politiques chez Aristote et à son époque*» (2020-2021). Parmi ses publications: *La matière des choses. le livre IV des Météorologiques d'Aristote et son interprétation par Olympiodore* (Paris, Vrin, 2006); en coédition avec C. Natali et M. Zingano, *AITIA I. Les quatre causes d'Aristote : origines et interprétations* (Louvain, Peeters, 2013); en coédition avec F. Masi et S. Maso, *ÉTHIKÉ THEÔRIA. Studi sull'Etica Nicomachea in onore di Carlo Natali* (Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2019); *Aristotele, Retorica*, trad., introd. et notes (Bari, Laterza, à paraître).

DIOGO SARDINHA

Diogo Sardinha a étudié la philosophie à l'Université de Lisbonne et à Paris Nanterre (sous la direction d'Étienne Balibar), avant d'obtenir l'Habilitation à l'Université de Paris 8 Vincennes Saint-Denis. Il a été cher-

cheur invité au département de philosophie de l'Université catholique de São Paulo, au Centre de recherche franco-allemand Marc Bloch pour les sciences sociales à Berlin, au département de philosophie de l'Université Libre de Berlin (sous la supervision de Gunter Gebauer) et à l'Institut de littérature comparée et Société - ICLS de la Columbia University à New York. En 2010, il devient membre du Collège International de Philosophie de Paris pendant six ans, coordonnant le programme de recherche Violence et Politique. De 2013 à 2016, il a été président du même Collège international et le premier non-français à occuper ce poste depuis sa fondation en 1983 par un groupe de penseurs dirigé par Jacques Derrida. Il a publié et édité des livres et des numéros de revues scientifiques sur Kant, Foucault et Deleuze, entre autres. Avec Bertrand Ogilvie et Frieder Otto Wolf, il a co-édité un livre sur l'Europe. Ses principaux intérêts incluent l'histoire, la politique et l'anthropologie, centrés sur la philosophie allemande de Kant et la philosophie française du XX^e siècle. Il est actuellement chercheur au Centre de Philosophie de l'Université de Lisbonne. Son livre le plus récent (2019) a été publié à São Paulo sous le titre *A Tirania dos Poderes Coniventes: o Brasil na Conjuntura* (*La tyrannie des puissances complices: le Brésil dans la conjoncture*).

ESTELLE FERRARESE

Estelle Ferrarese est professeure de philosophie morale et politique à l'Université de Picardie Jules Verne. Elle a été professeure invitée à la New School for Social Research à New York, lauréate de la Fondation Alexander von Humboldt à la Humboldt Universität, chercheuse au Centre Marc Bloch à Berlin. Ses travaux portent sur la Théorie critique de l'Ecole de Francfort, les philosophies féministes, les formes de vie et la vulnérabilité. Elle est l'auteur de *Vulnerability and Critical Theory*, Leyden, Brill (Brill Research Perspectives in Critical Theory), 2018; *La fragilité du souci des autres. Adorno et le care*, Lyon, ENS éditions, 2018, 149 p. (Traduction en anglais, *Adorno and the Fragility of Caring for Others*, Edinburgh University Press, 2020); *Ethique et politique de l'espace public. Habermas et la discus-*

sion, Paris, Vrin, 2015; Niklas Luhmann, *une introduction*, Paris, Pocket /La Découverte, 2007; (avec Sandra Laugier) *Formes de vie*, Paris, éditions du CNRS, 2018; *Qu'est-ce que lutter pour la reconnaissance ?* Lormont, 2013; Special issue « How Capitalism Forms our Lives » du *Journal for Cultural Research*, Volume 22, issue 2, 2018, co-dirigé avec Alyson Cole; Special issue « The Politics of Vulnerability » de *Critical Horizons*, vol. 17 (2), 2016; Numéro « Politique des formes de vie » de *Raisons Politiques*, 57, 2015, co-dirigé avec Sandra Laugier; Numéro thématique « Corps Vulnérables » des *Cahiers du genre*, 58, 2015, co-édité avec Sandra Laugier.

ÉTIENNE BALIBAR

Étienne Balibar, l'un des théoriciens politiques les plus éminents de notre époque, il est titulaire de la Anniversary Chair de philosophie européenne moderne à l'Université de Kingston, à Londres, et professeur invité à l'Université de Columbia. Il est professeur émérite de philosophie morale et politique à l'Université de Paris X - Nanterre et professeur émérite de sciences humaines à l'Université de Californie, Irvine. Il a publié de nombreux articles dans les domaines de l'épistémologie, de la philosophie marxiste et de la philosophie morale et politique en général. Auteur de : *Lire le Capital* (com Louis Althusser, Pierre Macherey, Jacques Rancière, Roger Establet) (1965); *Cinq Etudes du Matérialisme Historique* (1974); *Sur La Dictature du Proletariat* (1976); *Race, Nation, Class. Ambiguous Identities* (Verso, 1991, com Immanuel Wallerstein); *Écrits pour Althusser* (1991); *Les Frontières De La Démocratie* (1992); *The Philosophy of Marx* (Verso 1995); *Droit de cité. Culture et politique en démocratie* (1998); *John Locke, Identité et différence - L'invention de la conscience* (1998); *Spinoza and politics* (Verso 1998) ; *Politics and the Other Scene* (2002); *We, the People of Europe ? Reflections on Transnational Citizenship* (Princeton 2004) ; *Equality* (2014) ; *Violence and Civility. On the Limits of Political Philosophy* (Columbia University Press, 2015) ; *Citizen Subject. Foundations for Philosophical Anthropology* (Fordham University Press, 2017) ; *Secularism and Cosmopolitanism* (Columbia University Press 2018) and *On Universals*.

Constructing and Deconstructing Community (Fordham University Press, 2020).

FRIEDER OTTO WOLF

Frieder Otto Wolf est professeur honoraire de philosophie à l'Université libre de Berlin. Il a étudié la philosophie et les sciences politiques (à Kiel, Paris et Édimbourg) entre 1962 et 1966. De 1966 à 1981, il a enseigné et fait des recherches à l'Université de la Sarre, Sarrebruck, à l'Université libre de Berlin, à l'Université de Coimbra, Portugal, et au Centre des Sciences (Wissenschaftszentrum) à Berlin. Depuis 1973 il enseigne la philosophie à l'Université Libre de Berlin en tant que Privatdozent et depuis 2006 en tant que professeur honoraire. Il a représenté le Parti vert allemand au Parlement européen de 1984 à 1989, ainsi que de 1994 à 1999. Il est l'auteur de *Humanistische Interventionen* (Alibri, 2019); *Radikale Philosophie. Aufklärung und Befreiung in der neuen Zeit*. (2. éd. Verlag Westfälisches Dampfboot, Münster 2019); *Rückkehr in die Zukunft – Krisen und Alternativen. Beiträge zur radikalen Philosophie* (Verlag Westfälisches Dampfboot, Münster 2012); *Humanismus für das 21. Jahrhundert* (Humanistischer Verband Deutschlands, Landesverband Berlin, Berlin 2008); *Umwege. Der Tod der Philosophen und andere Vorgriffe* (2. éd, Berlin, 2008); *Welt ist Arbeit. Im Kampf um die neue Ordnung (com Gerd Peter, Verlag Westfälisches Dampfboot, Münster 2008)*; *Arbeitsglück. Untersuchungen zur Politik der Arbeit* (Lit Verlag, Münster 2005); *Umwege. Politische Theorie in der Krise des Marxismus* (SOAK-Verlag, Hannover 1983, Umwege, Berlin, 2009). *Die neue Wissenschaft des Thomas Hobbes*, 1969

GUNTER GEBAUER

Gunter Gebauer est professeur émérite de philosophie et de sociologie du sport à l'Université libre de Berlin. Il a été porte-parole du Centre interdisciplinaire d'anthropologie historique. Il est l'auteur de *Der Einzelne und sein gesellschaftliches Wissen. Untersuchungen zum Symbolischen Wis-*

sen. Berlin/New York: De Gruyter 1981; *Historische Anthropologie* (avec D. Kamper/ D. Lenzen/ H.G. Mattenklott/ K.G. Wünsche). Reinbek: Rowohlt 1988; *Mimesis. Kultur – Kunst – Gesellschaft* (avec Ch. Wulf). Reinbek : Rowohlt 1992; traduction en anglais: *Mimesis: Culture – Art – Society* (editado com Ch. Wulf). Berkeley/Los Angeles: University Press of California 1995; traduction en français: *Mimésis. Culture–Art–Société* (com Christoph Wulf) Paris : Les Éditions du Cerf 2005; *Spiel – Ritual – Geste. Das Mimetische in der sozialen Welt* (avec Ch. Wulf). Reinbek : Rowohlt 1998; traduction en français : *Jeux, Rituels. Gestes. Les fondements mimétiques de l'action sociale*. Paris : Anthropos 2004 ; *Wittgensteins anthropologisches Denken*. München: C.H. Beck 2009; *Ludwig Wittgenstein. Im Fluss des Lebens und der Sprache*. Lu par Ulrich Matthes et Gunter Gebauer (Hörbuch, Onomato Verlag, 2011). *Von der Emotion zur Sprache. Wie wir lernen, über Gefühle zu sprechen* (avec Manfred Holodynski, Stefan Koelsch, Christian von Scheve), Weilerswist, Velbrück 2017; *Vom Sog der Massen und der neuen Macht der Einzelnen* (avec Sven Rucker), DVA/Random House, München 2019;

HOURLYA BENTOUHAMI

Hourya Bentouhami est Maître de Conférence de philosophie à l'Université Toulouse II (France). Elle a publié de nombreux articles sur les perspectives postcoloniales du féminisme et de la théorie politique, couvrant un large éventail de sujets tels que l'identité, la culture, la reconnaissance, la désobéissance, la mémoire de l'esclavage et la justice réparatrice. Elle a contribué aux débats publics sur la migration, les minorités et la discrimination, la visibilité raciale, le genre, le sexisme et le racisme. Elle a été professeur invitée à la Columbia University et co-coordinatrice du Programme Mémoire de l'Esclavage dans les Amériques (Toulouse). En 2012, elle a participé au documentaire *Notre monde*, de Thomas Lacoste, dans lequel elle évoque le travail de femmes d'origine étrangère, qui, selon elle, sont discréditées et rendues invisibles par le pouvoir politique. Auteur de *Le dépôt des armes. Non-violence et désobéissance civile* (Presses Universitaires de France,

2015); *Race, Cultures, Identités. Une approche féministe et postcoloniale* (PUF, 2015); *Critical Race Theory: une introduction aux grands textes fondateurs* (avec Mathias Möschel Dalloz, 2017); “Political Phenomenology of the Veil” (in *Race as Phenomena*, Rowman and Littlefield, 2019)

JULIAN NIDA-RÜMELIN

Julian Nida-Rümelin est considéré comme l’un des philosophes les plus renommés d’Allemagne et enseigne la philosophie et la théorie politique à l’Université Ludwig Maximilians de Munich. En tant que ministre d’État à la Culture et aux Médias, il a été membre du premier cabinet de Schröder. Il est membre de l’Académie des sciences de Berlin et de l’Académie européenne des sciences, directeur de l’Institut bavarois pour la transformation numérique (bidt). En 2016, le gouvernement bavarois lui a décerné la Médaille pour mérites spéciaux à la Bavière dans une Europe unie. En 2019, il a reçu l’Ordre du mérite bavarois. Il est membre du Conseil d’éthique allemand depuis mai 2020. Son livre *Die Optimierungsfalle. Philosophie einer humanen Ökonomie* (Le piège de l’optimisation. La philosophie d’une économie humaine) repose sur une théorie de la rationalité pratique à l’interface entre économie, théorie des jeux et philosophie. Il prône un renouveau de l’humanisme philosophique et politique (Humanistische Reflexionen, Suhrkamp, 2016), traite des principes d’une pratique éducative humaine et diversifiée, et aussi de l’éthique de la migration (*Über Grenzen denken*), Edition Körber 2017). Son livre *Digitaler Humanismus: Eine Ethik für das Zeitalter der künstlichen Intelligenz* a reçu le prix Bruno Kreisky en Autriche pour le meilleur livre politique de l’année. Auteur aussi de *Die gefährdete Rationalität der Demokratie* (La rationalité menacée de la démocratie, Édition Körber 2020).

OLIVER SCHLAUDT

Oliver Schlaudt enseigne au Département de philosophie de l’Université de Heidelberg. Il a étudié la physique, puis a fait son doctorat et l’ha-

bilitation en philosophie. Il enseigne la philosophie à l'Université de Heidelberg, à l'UCF de Fribourg et à SciencesPo Paris (campus de Nancy). L'un des axes de ses recherches est la production et l'utilisation de nombres dans la science et le discours public. Son dernier livre, *Die politischen Zahlen. Über Quantifizierung im Neoliberalismus* (Les chiffres politiques. À propos de la quantification dans le néolibéralisme, Frankfurt a.M. : Klostermann, 2018), décrit comment les chiffres sont utilisés pour créer l'illusion d'objectivité, bien qu'en réalité ils véhiculent un message politique caché. Il est l'auteur de *Wirtschaft im Kontext. Eine Einführung in die Philosophie der Wirtschaftswissenschaften in Zeiten des Umbruchs* (Rote Reihe 85. Vittorio Klostermann, Frankfurt a.M. 2016); *Was ist empirische Wahrheit? Pragmatische Wahrheitstheorien zwischen Kritizismus und Naturalismus* (Philosophische Abhandlungen Bd 107. Vittorio Klostermann, Frankfurt a.M. 2014); *Messung als konkrete Handlung. Eine kritische Untersuchung über die Grundlagen der Bildung quantitativer Begriffe in den Naturwissenschaften* (Königs- hausen und Neumann, Würzburg 2009); *Afred Sohn-Rethel (1899-1990). Controverses autour d'un philosophe matérialiste / Kontroversen um einen materialistischen Philosophen* (avec Françoise Willmann, Recherches germaniques, hors-série no. 15 / 2020, Presses Universitaires de Strasbourg).

RAHEL JAEGGI

Rahel Jaeggi est professeur de philosophie pratique avec une spécialisation en philosophie sociale (depuis 2009) et directeur du Center for Humanities and Social Change Berlin (depuis 2018) à l'Université Humboldt de Berlin. Ses principaux intérêts de recherche sont la philosophie sociale, la philosophie politique, l'éthique, l'anthropologie philosophique, l'ontologie sociale et la théorie critique. Elle a étudié la philosophie, l'histoire et la théologie à l'Université libre de Berlin (MA 1995) et à l'Université Goethe de Francfort-sur-le-Main (doctorat 2002, habilitation 2009). Elle a été assistante de recherche (1996-2001) puis assistante universitaire (2003-2009) à la Chaire de philosophie sociale / Prof. Axel Honneth, Institut de philosophie, Université Goethe de Francfort a. M., ainsi qu'assistante de recherche

à l'Université de Saint-Gall / Suisse (2001-2002). Elle a été professeur invité à l'Université de Yale, New Haven / États-Unis (2002-2003) et à l'Université Fudan, Shanghai / RPC (septembre-octobre 2012). En tant que professeur Theodor Heuss, elle a enseigné à la New School for Social Research de New York au cours de l'année universitaire 2015-2016. De 2018 à 2019, elle a été membre de la School for Social Science de l'IAS à Princeton. Elle est l'auteur de *Capitalism - A Conversation in Critical Theory* (mit Nancy Fraser), Cambridge: Polity Press (2018); *Kritik von Lebensformen*, Berlin: Suhrkamp (2014); *Entfremdung – Zur Aktualität eines sozialphilosophischen Problems*, Berlin: Suhrkamp (2016); *Sozialphilosophie. Eine Einführung* (mit R. Celikates), München: Beck (2017); *Welt und Person - Zum anthropologischen Hintergrund der Gesellschaftskritik Hannah Arendts*, Berlin: Lukas Verlag (1997).

ROBIN CELIKATES

Robin Celikates est professeur de philosophie sociale à l'Université Libre de Berlin et directeur adjoint du Center for Humanities and Social Change Berlin. Il a enseigné pendant de nombreuses années à l'Université d'Amsterdam et il a été membre de l'Institute for Advanced Study de Princeton. Ses principaux intérêts de recherche se situent dans le domaine de la théorie critique. Il travaille actuellement principalement sur la désobéissance civile, la démocratie, la migration et le racisme. Il est coéditeur de *Critical Times: Interventions in Global Critical Theory* (<https://www.dukeupress.edu/critical-times>) et intervient régulièrement dans des débats publics dans les journaux, la radio et en ligne. Homepage : <https://fu-berlin.academia.edu/RobinCelikates>. Il est l'auteur de *Sozialphilosophie* (C. H. Beck 2017, avec Rahel Jaeggi), *Einführung in die Politische Philosophie* (Reclam 2013, avec Stefan Gosepath); *Kritik als soziale Praxis. Gesellschaftliche Selbstverständigung und kritische Theorie* (Campus 2009); *Analyzing Ideology* (Oxford University Press 2019, avec Haslanger Sally, Stanley Jason); *Transformations of Democracy. Crisis, Protest, and Legitimation*. London: Rowman & Littlefield (Rowman & Littlefield 2015, avec Regina Kreide et

Tilo Wesche); *The Irregularization of Migration in Contemporary Europe: Detention, Deportation, Drowning* (Rowman & Littlefield 2015, avec Josst de Bloois et Yolande Jansen).

SERGE TISSERON

Serge Tisseron est psychiatre, membre de l'Académie des technologies docteur en psychologie, membre du conseil scientifique du CRPMS, Université de Paris. Il a publié une quarantaine d'essais personnels, notamment sur les secrets de famille et nos relations aux images, traduits dans douze langues, et plus de 200 articles. Il travaille notamment sur la façon dont nos technologies nous transforment. Il a fondé 4 associations : Trois, Six, Neuf, Douze (<http://3-6-9-12.org>) pour accompagner les parents dans leurs tâches éducatives autour des écrans; L'Institut Pour l'Etude des Relations Homme-Robots (<http://IERHR.com>) pour étudier les relations entre les hommes et les machines; Développer l'empathie par le Jeu des Trois Figures (<http://3figures.org>) pour développer l'empathie de la maternelle au collège, en utilisant une activité théâtrale qu'il a fondée et qui a reçu un agrément de l'Education Nationale ; L'Institut pour l'Histoire et la Mémoire des Catastrophes (<http://memoiresdescatastrophes.org>) créé en 2008 en lien avec le Ministère de l'Ecologie, du Développement Durable et de l'Energie (MEDDE) pour contribuer à la résilience sociétale face aux catastrophes en s'appuyant sur les mémoires individuelles et collectives. Il a reçu en 2002 Le Prix du livre de télévision, en 2004 le prix Stassart de l'Académie des sciences morales et politiques, et en 2013, à Washington, un Award du Family Online Safety Institute (FOSI) « for outstanding achievement ». Il a été co rédacteur de l'avis de l'Académie des sciences L'Enfant et les écrans (2013). Son site : <http://www.sergetisseron.com>

Traducteurs

DIRK MICHAEL HENNRICH

Dirk Michael Hennrich est chercheur dans le domaine de la philosophie de la nature et de l'environnement à la Faculté des lettres de l'Université de Lisbonne. Membre intégré du Centre de Philosophie de l'Université de Lisbonne (CFUL) avec un intérêt particulier pour les domaines de recherche suivants : philosophie du paysage (<https://philosophyoflandscape.com/>), philosophie des médias, idéalisme allemand, préromantisme allemand, philosophie au Portugal et au Brésil. Il a été boursier postdoctoral de la Fondation pour la science et la technologie (FCT) de 2015 à 2019 et chercheur en culture portugaise de la Fondation Calouste Gulbenkian (FCG) en 2014-2015. En 2014, il a achevé son doctorat avec une thèse sur la question de l'identité européenne dans l'interstice entre la philosophie et la poésie au Département de philosophie de l'Université de Lisbonne, financé par une bourse de doctorat de la Fondation pour la science et la technologie (FCT) entre 2009 et 2013. Il a obtenu sa maîtrise en philosophie, littérature allemande et histoire en 2003 à l'Université de Bâle/Suisse avec un travail sur Vilém Flusser et Jacques Derrida et la question de l'écriture à l'époque des images techniques. En 1997/98, il a été boursier Erasmus à la Faculté des Lettres de l'Université de Lisbonne. Ses publications comprennent des articles journalistiques, des essais universitaires, des nouvelles et des poèmes écrits en allemand, en portugais et en anglais.

FERNANDO MANUEL FERREIRA DA SILVA

Boursier post-doctoral et membre du Centre de Philosophie de l'Université de Lisbonne. Doctorat en 2016, sur la critique de l'identité dans le *Fichte-Studien* de Novalis. Coordinateur du groupe de recherche Kant et de l'idéalisme allemand, CFUL. Principaux domaines de recherche : esthétique et anthropologie kantienne, idéalisme et romantisme allemands, chez des auteurs tels que Baumgarten, Fichte, Novalis, Fr. Schlegel et Hölderlin, ayant

publié et traduit plusieurs d’entre eux. Principales publications : « ‘*The poem of the understanding is philosophy*’. *Novalis and the art of self-critique* », bei Mimesis Verlag, Allemagne (sous presse) ; « Kant’s Concept of Poetry and the Anthropological Revolution of Human Imagination » dans Lorini G., Louden R. (eds) *Knowledge, Morals and Practice in Kant’s Anthropology*. Palgrave Macmillan, UK, pp. 117-132 ; « ‘Dementia is a fiction’. Kant on the mental disturbances of the human soul » , in *Tijdschrift voor Filosofie*, KU Leuven, Belgique, vol. 81, numéro 4, 2020, p. 657-680 ; « Baumgarten and the problem of obscure representations », in *Daimon – Revista Internacional de Filosofia*, Murcia, Espagne, no. 79, 2020, pp. 101-116 ; « Um ‘secreto procedimento da alma dos homens’: Kant sobre o problema das representações obscura », in *Con-textos Kantianos*, Universidad Complutense de Madrid, no. 5, juin 2017, pp. 190-215.

LUÍS FELÍCIO

Poète, né à Tavira, il vit à Paris. Il a étudié l’histoire de l’art et la philosophie à la Faculté des lettres de l’université de Lisbonne et à l’Université Paris VIII, en occupant aussi les postes de co-rédacteur en chef et codirecteur de la revue littéraire *Cràse*. Il a publié des textes, sous le pseudonyme de Ruy Narval, dans la revue *Sin_ismo : projecto imaginário e heteroutópico* (*Sin_ismo : projet imaginaire et hétérotopique*), de la Faculté des lettres de Porto, et dans *DN Jovem* (depuis 2002). Il a reçu plusieurs distinctions littéraires – il a remporté le Concours du jeune créateur, organisé par C. M. de Aveiro, en 2007 et 2008, avec l’œuvre *O verbo, o branco, o espaço e a escada das imagens* (*Le verbe, le blanc, l’espace et l’escalier des images*), le Prix National Ville d’Almada, avec le livre *A sombra dos lugares* (*L’ombre des lieux*), le Prix Ville de Funchal 2011, avec le livre *O cânone contínuo* (*Le canon continu*), et le Concours littéraire Artefacto 2010, avec l’œuvre *O som e a casa* (*Le son e la maison*) – et il a été sélectionné pour le *Recueil des jeunes écrivains* en 2008, 2009 et 2010. Publié en 2020, – et traduit en grec – chez *Anthologie des jeunes poètes portugais* chez l’éditeur grec εκδόσεις. Publié dans l’anthologie en l’honneur du centième anniversaire de

la naissance du poète Paul Celan *A Norte do Futuro* ; publié dans l'*Antologia Refracções camonianas em Poetas do Século XXI (Anthologie Réfractations Camoniennes chez les poètes du 21^e siècle)* du Centro Interuniversitário de Estudos Camonianos da Universidade de Coimbra. Ouvrages : *O cânone contínuo (Le canon continu, 2013)* ; *A sombra dos lugares (L'ombre des lieux, 2012)* ; *O som e a casa (Le son et la maison, 2010)* ; *Assim também um corpo (Ainsi aussi un corps, 2009)* ; Site web : <http://poems.bitcliq.com/category/luis-felicio/> . En juin 2021, il publiera son cinquième recueil de poésie, *A noite a porta o sul (La nuit, la porte, le sud)*, chez l'éditeur Exclamação.

MARIA HELENA JESUS

Maria Helena Jesus est chercheuse, titulaire d'un Doctorat en Théorie et poésie portugaise du XX^e siècle. Elle est membre des groupes de recherche CREPAL (Paris) et CLEPUL (Lisbonne). Parmi ses publications, nous trouvons « Fiction poétique et cosmogénèse : sur la connaissance, le désir et l'invention des mondes possibles » (2020), « Éthique et Esthétique sur la poésie après Auschwitz » (2018), « Sophia de Mello Breyner Andresen : Poétique de l'Épiphanie et gnose de l'absolu » (2017), « De dieu qui vient au poème : António Ramos Rosa et l'épiphanie nu(1)e » (2015). Titulaire d'une Licence en Lettres modernes (portugais/français) à l'Université de Coimbra, puis Maîtrise, DEA et Doctorat à Paris, Université de la Sorbonne-Nouvelle, sa recherche doctorale est à l'origine de la publication du livre *Regard sur la poésie portugaise contemporaine – Gnose et poétique de la nudité*, chez l'Harmattan (2014). En outre, elle se voue à la traduction dans différents domaines, portant un intérêt tout particulier aux Sciences humaines et sociales. Participation active au projet de traduction de la correspondance entre Leibniz et Lady Masham (2010) ; traduction d'une œuvre de Rolf Kühn sur Michel Henri, intégré dans un projet de phénoménologie française (2010) ; Membre de l'équipe de traduction spécialisée (philosophie et sciences sociales), IECCPMA (Instituto de ciências da cultura Padre Manuel Antunes) (2019, 2020)



Photo: João Motta Guedes (Invisible)