



HAL
open science

Peut-on évaluer la vie humaine ? Les deux voies de la “ biopolitique ”

Marie Gaille

► **To cite this version:**

Marie Gaille. Peut-on évaluer la vie humaine ? Les deux voies de la “ biopolitique ”. Critique : revue générale des publications françaises et étrangères, 2005. hal-01308775

HAL Id: hal-01308775

<https://hal.science/hal-01308775>

Submitted on 28 Apr 2016

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Peut-on évaluer la vie humaine ? Les deux voies de la « biopolitique »

Roberto Esposito

Bíos. Biopolitica e filosofia

Turin, Einaudi, 2004, 215 p.

En 1998, sous le titre *Communitas. Origine e destino della comunità*, paraissait le premier volume d'une enquête sur la pénétration de la pensée politique par un vocabulaire médical et biologique. Quatre ans plus tard, *Immunitas. Protezione e negazione della vita* en marquait la deuxième étape¹. Le rythme s'est accéléré avec la publication en 2004 de *Bíos. Biopolitica e filosofia*, qui entend dévoiler la signification et les effets de la rencontre entre politique, biologie et médecine. Les emprunts, depuis Platon, de la pensée politique à la théorie médicale constituent un champ d'études à part entière au sein de l'histoire de la philosophie politique. Ces études portent sur le contenu des échanges entre les deux disciplines et sur les fonctions que remplit l'importation de catégories médicales ; en particulier, la métaphore organique du « corps politique » et celle, corrélative, de ses « maladies » ou « pathologies » ont fait l'objet de nombreux travaux².

¹ Les deux volumes, dont les titres sont abrégés ici en *C* et en *I* respectivement, ont été publiés par Einaudi, Turin, 1998 et 2002. Le premier a été traduit en français : *Communitas. Origine et destin de la communauté*, précédé de *Conloquium* de J.-L. Nancy, Paris, PUF/ Collège international de philosophie, 2000. Sans doute l'origine de l'enquête se trouve-t-elle dans un ouvrage plus ancien qu'il convient de mentionner ici : *Categorie dell'impolitico*, Bologne, Il Mulino, 1988 (voir en particulier le dernier chapitre, «La comunità della morte»). Le Seuil s'apprête à publier la traduction française de cet ouvrage.

² On peut citer, parmi d'autres, les études suivantes : D. J. Hale, *The Body politic. A political metaphor in Renaissance English Literature*, La Haye et Paris, Mouton, 1971 ; L. Barkan, *Nature's work of Art. The human body as image of the world*, New Haven et Londres, Yale University Press, 1971 ; E. Terray, *La Politique dans la caverne*, Le Seuil, 1990 ; Antoine de Baecque, *Le Corps de l'histoire. Métaphore et politique (1770-1800)*, Paris, Calmann-Lévy, 1993 ; P. Grell and A. Cunningham, *Medicine and Reformation*, Londres et New York, Routledge, 1993 ; A. Cavarero, *Corpo in figure. Filosofia e politica della corporeità*, Milan, Feltrinelli, 1995 ; J. Schlanger, *Les Métaphores de l'organisme*, Paris, L'Harmattan, 1995 ; S. Turner, *The Body and Society*, Londres, Thousand Oaks, New Delhi, Sage, 1996 ; J.G. Harris, *Foreign bodies and the body politic. Discourses of social pathology in early modern England*, Cambridge, Cambridge UP, 1998 ; G. Canguilhem, *Le Normal et le Pathologique*, Paris, PUF, 1999 [1^{ère} éd. : 1966] et *Écrits sur la médecine*, Paris, Le Seuil, 2002. S. D'Alessio, *Contagi, La rivolta napoletana del 1647-48 : linguaggio e potere politico*, Centro editoriale toscano, 2003. Je me permets de renvoyer également à mon ouvrage : *Liberté et conflit civil. La politique machiavélienne entre*

Dans ce champ d'études, Esposito se distingue par sa manière de procéder, son style de philosophie et son objet. C'est un philosophe qui demande des comptes, et d'abord à lui-même. Il exige du philosophe qu'il assume, dans l'urgence et l'inconfort, le face-à-face avec l'actualité internationale du « siècle » et les tonalités dominantes du débat politique. Engageant le sens de la modernité, l'enquête a pour cadre un « siècle » défini comme la période qui commence à la fin du XIX^e siècle avec l'émergence des pensées de l'évolution, des travaux sur la génétique des espèces animales et humaines, des théories sur les races, les foules, les criminels et les « tarés ». Ponctué par la Seconde Guerre mondiale et les crimes contre l'humanité perpétrés par le régime nazi, ce « siècle » se poursuit avec les conflits des années 1990 et 2000 en ex-Yougoslavie, en ex-URSS, en Afghanistan, avec les attentats terroristes et avec des événements que l'on n'aurait pas toujours spontanément ajoutés à ce décor de feu et de sang : par exemple, la polémique autour de l'arrêt Perruche en France, ou encore la nouvelle, diffusée par la presse occidentale mais tenue secrète par le gouvernement chinois, selon laquelle, dans la seule province du Hunan, vivent plus d'un million et demi de personnes séropositives.

Il s'agit d'un siècle de tueries et de morts annoncées : diagnostic brutal et tragique, qui fonde la nécessité d'une pensée de la « communauté ». *Communitas*, le premier livre de la trilogie, s'ouvre sur une tentative de définition : « communauté » renvoie au commun, à ce qui n'est « pas propre à ». La « communauté » commence là où « le propre » finit. Ce que les hommes ont en commun, de manière spécifique, c'est un manque, une dette. Le terme *munus* renvoie à une charge, à un devoir, à un don que l'on fait (et non que l'on reçoit). La communauté renverrait en ce sens au partage d'une charge, d'une dette (de tous à l'égard de tous). C'est donc à tort que l'on fait de la communauté un principe positif d'identification ; elle est au contraire le lieu où le sujet individuel s'expose, s'ouvre à l'autre : « Elle est un vertige, une syncope, un spasme dans la continuité du sujet » (C, p. 21). La tradition

philosophique a toujours perçu le danger d'une telle exposition ; elle a eu l'intuition que la question de la communauté confinait à celle de la mort, comme l'attestent les grands récits de fondation des cités et des royaumes, toujours marqués par un crime ou un délit, « sombre contre-chant » de « l'histoire de la civilisation » (C, p. 22).

À ce point de la réflexion, Esposito fait entrer en scène un philosophe qui occupe ces derniers temps une place essentielle dans la réflexion politique italienne : Thomas Hobbes³. Plus que tout autre, Hobbes aurait tiré à ses limites extrêmes l'idée de communauté : « Ce que les hommes ont en commun — qui les assimile les uns aux autres plus que toute autre propriété —, c'est le fait généralisé qu'ils soient tuables. N'importe quel homme peut être tué par n'importe quel autre. Voilà ce que lit Hobbes dans les profondeurs sombres de la communauté » (C, p. 28). Contre cette communauté, Hobbes élabore l'idée d'un contrat, instituant une société qui protège l'individu de toute forme communautaire. Le souverain est là pour garantir la conservation de la vie de chacun : la priorité est donnée de manière absolue à l'immunisation.

Or, faire de l'immunisation le principe de la vie politique, c'est construire la société civile sur le principe de la peur de l'autre : les individus sont protégés les uns des autres par le pouvoir souverain, mais ils sont également, de ce fait, dissociés et ils ne se perçoivent réciproquement que comme des meurtriers en puissance. Cette interprétation du *Léviathan* et du projet dont ce texte est porteur pour la modernité a déterminé Esposito à critiquer Hobbes (puis, dans *Bíos. Biopolitica e filosofia*, Locke, penseur de la propriété de soi-même). Dans *Communitas*, il propose un parcours de Rousseau à Bataille, en passant par Kant et Heidegger, qui persistent à poser après Hobbes la question de la communauté et cherchent à inventer une autre voie de la modernité. En raison de la domination du modèle hobbesien de

³ Dans la philosophie politique italienne, Hobbes incarne le paradigme de la souveraineté aujourd'hui mis à mal par l'évolution des institutions européennes et des relations internationales. On citera notamment à ce propos G. Marramao, *Dopo il Leviatano. Individuo e comunità*, Turin, Bollati Boringhieri, 2000. En français, on pourra lire du même auteur « L'Europe après le Léviathan. Technique, politique et constitution », trad. par M. Gaille-Nikodimov, in : *Lignes*, « L'Europe en partage », février 2004, p. 46-66.

l'immunisation, mais aussi parce que la « communauté » envisagée par ces auteurs tend toujours à s'incarner dans un principe positif, le parcours est risqué ; aussi s'achève-t-il sur une question : « Si l'existence n'est pas sacrificable, comment en penser l'ouverture originaire ? Comment entamer l'immunisation de la vie sans la traduire en œuvre de mort ? » (C, p. 34).

Parvenir à formuler une question est déjà en soi un achèvement philosophique ; la conclusion d'Esposito n'est pas le signe que la pensée échoue à formuler une conception de la communauté des hommes à l'écart de la mort et du paradigme immunitaire. *Immunitas. Protezione e negazione della vita* reprend l'enquête à partir de cette interrogation. Dans un premier temps, rien n'incite l'auteur à l'optimisme : le paradigme de l'immunisation lui semble s'être généralisé. Si le vocabulaire guerrier imprègne le discours médical sur la maladie (le malade lutte, tel le soldat, contre le virus), le vocabulaire épidémiologique, de son côté, est repris dans le discours contre les « virus » informatiques. Il l'est également dans celui que tiennent certains gouvernants à propos des terroristes et des ennemis, avérés ou potentiels. Plus généralement, le corps individuel ou collectif, en tant que corps à protéger, corps malade, corps à détruire, est au centre du discours politique : « Il est bien trop évident que la politique entre de plain-pied dans le paradigme immunitaire quand elle fait de la vie l'objet direct de son activité » (I, p. 134, je traduis).

On ne s'étonnera pas de voir Esposito croiser la route de Michel Foucault : la dette est explicitement assumée, mais complexe. *Bíos. Biopolitica e filosofia* n'est ni un livre sur Foucault, ni l'œuvre d'un foucauldien, contrairement à ce que son titre pourrait laisser entendre à un lecteur français trop habitué à associer le terme de « biopolitique » au nom de Foucault. Sans doute l'œuvre de ce dernier constitue-t-elle une référence essentielle dans les deux ouvrages, mais elle est mise à distance pour deux raisons : Foucault n'a pas, selon Esposito, explicité la relation entre le paradigme immunitaire et le gouvernement de la vie qu'il a par

ailleurs si bien thématized (*I*, p. 173). Il existerait en outre une tension interne à la conception foucauldienne de la biopolitique : celle-ci serait écartelée entre les plans d'immanence et de transcendance, entre le maintien du pouvoir souverain (de donner la mort), d'une part, et d'autre part la disparition de ce pouvoir souverain, avec libération corrélative d'une force vitale si puissante qu'elle est susceptible de se retourner contre elle-même (*Bios*, p. 36-37). Pour Esposito, cette tension a des raisons profondes et ne peut être levée au sein de l'œuvre de Foucault : si l'hypothèse d'une association entre souveraineté et biopolitique prévalait, celle-ci se résumerait à une politique de la mort ; le génocide deviendrait le paradigme constitutif et l'issue inévitable de la modernité ; or, un tel raccourci est inconcevable chez un penseur avant tout soucieux d'établir les distinctions historiques nécessaires. Affirmer par ailleurs une discontinuité absolue entre pouvoir souverain de donner la mort et biopolitique comme libération de la force vitale aboutirait à nier l'existence, historiquement avérée, de politiques de la mort, dont le génocide constitue l'exemple paradigmatique.

Il y a peut-être quelque chose d'artificiel et d'excessif dans l'affirmation d'une telle tension interne à la pensée foucauldienne : rien n'indique chez Foucault que la biopolitique ne puisse être à la fois politique de mort et politique de vie. L'intérêt théorique et pratique de ce concept est sans doute, précisément, qu'il recouvre les deux aspects. Cependant, son interprétation permet à Esposito de mettre en scène l'hypothèse qu'il envisage pour contrecarrer le paradigme immunitaire dominant.

En effet, on pourrait penser qu'afin de redonner sens à l'idée d'une communauté comme ouverture à l'autre, il faut inventer un autre langage que celui de l'immunité, imposer à la modernité un discours philosophique qui repose sur un tout autre vocabulaire que ceux du corps, de la maladie et de la santé, de la protection et de la destruction. Or, telle n'est pas la voie choisie par Esposito. Est-ce parce que la politique ne peut se penser sans la médecine et la biologie ? Est-ce parce qu'on ne peut passer de l'autre côté du décor et que l'on demeure

englué dans un discours irrémédiablement « bio-politique » ? Esposito ne cherche pas à répondre à cette question, d'une redoutable difficulté. Son intuition est qu'il y a des éléments à exploiter dans cette alliance étrange entre médecine, biologie et politique pour produire autre chose que le paradigme immunitaire de type hobbesien.

En dénonçant une tension interne à la pensée foucauldienne, il donne à voir deux faces de la politique, politique de vie et politique de mort ; à partir d'elle, il explore dans *Bíos* l'hypothèse formulée dans le chapitre conclusif d'*Immunitas*, selon laquelle la biopolitique recèle une double possibilité : destructrice ou affirmative. Si l'hypothèse s'avère juste, elle signifie que n'est pas libre qui croit l'être : ce n'est pas en s'extrayant de la « biopolitique », à supposer que cela soit possible, qu'on affranchit la vie humaine et la communauté des hommes du paradigme immunitaire, c'est au contraire en y demeurant afin d'en élaborer la version positive.

Pari audacieux. Pour le gagner, Esposito nous engage dans un long et fructueux détour par l'histoire de la pensée politique. Et non de la philosophie politique : car si quelques grands noms de la tradition philosophique ponctuent le parcours (Nietzsche, Heidegger, Foucault, Canguilhem), Esposito s'attache d'abord à mettre en évidence des « blocs » de pensée, témoignant de moments où les termes clés de la « biopolitique » ont été élaborés ou transformés. Apparaissent ainsi des noms de médecins, de biologistes, d'hommes ou de penseurs politiques qui ont pu ne pas se connaître, mais dont les travaux ont convergé à tel ou tel moment pour faire émerger une même thèse, ou une compréhension identique de l'idée de « biopolitique ».

L'histoire de cette dernière ne commence pas le 17 mars 1976, lorsque Foucault décrit « un ensemble de processus comme la proportion des naissances et des décès, le taux de reproduction, la fécondité d'une population » qui, mis en relation avec des problèmes économiques et politiques, constituent « les premiers objets de savoir et les premières cibles

de contrôle de cette biopolitique⁴ ». Elle commence plus de cinquante ans auparavant chez des penseurs, allemands ou anglais le plus souvent, qui développent une conception vitaliste de l'État. Ils utilisent le terme de « biopolitique », probablement forgé par le Suédois Rudolph Kjellen, pour désigner une politique d'expansion nécessaire à tout État entendu comme une entité soumise aux instincts et aux pulsions naturelles. Les années soixante en France voient renaître l'usage de la catégorie de biopolitique, selon une acception néo-humaniste, qui prend acte de l'histoire du régime nazi. Elle désigne alors une politique désireuse de tenir compte des puissances naturelles de la vie, mais plus encore de les soumettre à des valeurs civilisatrices. Enfin, quelques années à peine avant que Foucault n'énonce sa propre conception de la « biopolitique », le monde anglo-saxon est marqué par un troisième usage de cette catégorie, employée pour décrire l'explication du comportement politique des hommes à partir des concepts biologiques et des techniques de la recherche biologique. Ainsi mise en perspective, l'entreprise de Foucault apparaît dans toute sa radicalité : « Ce qui, dans les déclinaisons précédentes de la biopolitique était présenté comme un donné inaltérable — la nature, ou la vie, humaine en tant que telle — devient désormais un problème. Non un pré-supposé, mais quelque chose qui est “posé”, le produit d'une série de causes, de forces, de tensions qui se trouvent elles-mêmes transformées, dans un jeu incessant d'actions et de réactions, de poussées et de résistances» (*Bios*, p. 23, ma traduction). À travers cette histoire, qui met en évidence l'apport critique de Foucault, la catégorie de biopolitique acquiert une épaisseur ; elle se révèle manipulable et transformable comme n'importe quel concept dont on retrace l'histoire. Or, telle est la condition *sine qua non* pour en élaborer une version positive, qui marquerait certes une ère politique nouvelle, en mettant fin à la domination du paradigme immunitaire, mais qui s'inscrirait finalement dans une série déjà riche de conceptualisations.

⁴ M. Foucault, « *Il faut défendre la société* », *Cours au Collège de France, 1976*, Paris, Gallimard/ Le Seuil/ Hautes études, 1997, p. 216.

L'hypothèse d'une conception positive de la biopolitique est mise à l'épreuve une première fois dans la pensée de Nietzsche. Gageure ? Esposito ne court-il pas droit à l'échec en se tournant vers celui qui, par sa critique de la démocratie et sa conception du surhomme, a pu nourrir la politique nazie par ailleurs dénoncée dans l'ouvrage ? La voie est certes étroite, mais l'on pourra rétorquer que la biopolitique positive, si elle a un sens, coexiste nécessairement avec sa version négative et destructrice, puisque l'une et l'autre sont des biopolitiques. Or, c'est en affrontant au plus près, chez Nietzsche, la biopolitique destructrice fondée sur le paradigme immunitaire que Esposito met en lumière la possible inversion de sens de ses termes clés. Le caractère central du corps pour la politique, la vision du corps comme produit de forces en conflit, la volonté de puissance, le dionysiaque comme principe de dissolution et de transformation perpétuelle de la vie : tout cela peut certes acquérir une signification politique destructrice et a eu les effets meurtriers que l'on sait. Cependant, Esposito maintient que ces éléments peuvent aussi fonder une biopolitique affirmative : adossée à la critique de l'État protecteur comme facteur d'affaiblissement de l'individu, la pensée nietzschéenne de la vie humaine peut être interprétée comme une promotion de la donation de soi, d'une vie qui se consume elle-même en se dépensant, et pas seulement d'une existence engagée dans la lutte pour la survie au détriment d'autrui.

Faisant un pas de plus, Esposito en vient à analyser et à interpréter la politique nazie : loin de s'éloigner de la biopolitique destructrice, il affronte sa réalisation historique la plus violente et la plus massive. La biopolitique nazie maximise, si l'on peut dire, le paradigme immunitaire, en ce qu'elle fait de la négation de la vie la condition de sa protection (*Bíos*, p. 122). En d'autres termes, la mort de certains est perçue comme la condition de vie des autres. Pour renforcer sa démonstration, Esposito rappelle des faits connus : les opérations de stérilisation pour empêcher les « dégénérés » de mettre au monde des enfants, le discours sur l'extermination des juifs assimilée à une politique de « désinfection », l'inscription éloquente

au-dessus de la porte du camp de Mathausen (« propreté et santé »), les fonctions assumées par les médecins dans les camps, seuls habilités à injecter du phénol dans le cœur des victimes ou à ouvrir les robinets de gaz.

Dans cette politique de l'immunité poussée à son paroxysme, il en va des naissances comme des morts : certaines sont souhaitables et d'autres non. L'essai du psychiatre Alfred Hoche et du juriste Karl Binding, *Freigabe der Vernichtung lebensunwerten Lebens* [L'autorisation d'anéantissement de la vie indigne d'être vécue, 1920] popularise une expression forgée à la fin du XIX^e siècle par Jost au moment même où la catégorie de « biopolitique » acquiert, comme on l'a vu, sa première signification : politique d'expansion d'un État envisagé comme entité vitale⁵. La politique nazie déploie, selon Esposito, un dispositif immunitaire complexe dans lequel le droit est déterminé par la biologie, la vie devenant l'objet d'un jugement normatif absolu et l'individu se trouvant assimilé (et réduit) à son corps.

À la lumière de ce dispositif, l'on comprend pourquoi Esposito étudie aussi, dans son « siècle », la polémique suscitée par l'arrêt Perruche et le secret maintenu par le gouvernement chinois autour de la séropositivité de plus d'un million et demi de personnes non soignées dans le Hunan : l'idée est la même, qui est de savoir si une vie vaut ou non d'être vécue. Et identique est la question ainsi posée au philosophe : peut-on distinguer entre des vies humaines ? Certaines méritent-elle que d'autres soient sacrifiées ?

La réponse d'Esposito est forcément négative. Pour lui donner chair, il propose dans son parcours une dernière étape où l'on croise Spinoza, Simondon, Canguilhem et Deleuze, qui esquissent à des degrés divers une conception immanente de la norme de vie. Spinoza a eu l'intuition d'une norme pensée à partir de la vie, dans la vie elle-même, par différence avec

⁵ L'essai de A. Hoche et K. Binding est accessible: *Euthanasie, le dossier Binding et Hoche*, trad. et prés. De Kl. Schank et M. Schooyans, *Libéraliser la destruction d'une vie qui ne vaut pas d'être vécue* : texte intégral de l'ouvrage publié en 1922 à Leipzig par Binding et Hoche, Paris, le Sarment, 2002. L'ouvrage de A. Jost s'intitule *Das Recht auf den Tod : sociale Studie* (Göttingen, 1895).

une norme qui viendrait s'imposer, sur un mode transcendant, à la vie. Le maître de Simondon, Canguilhem, est sans doute celui qui a le plus tenté d'explicitier cette conception immanente, la seule qui permette de se déprendre du paradigme immunitaire : le vivant est ce qui excède tous les paramètres objectifs de la vie, la santé n'est rien d'autre qu'une aptitude à inventer de nouvelles formes de vie, à créer de nouvelles normes :

C'est le point de destruction le plus abouti du paradigme immunitaire en même temps que l'inauguration d'un nouveau lexique biopolitique : le modèle médico-biologique, formulé par toute la tradition moderne, pour ne pas évoquer le totalitarisme, centré sur la thématique de l'auto-conservation, est ici orienté vers une signification radicalement nouvelle. Comme seul le Nietzsche de la « Grande santé » l'avait entrevu, la normalité biologique ne réside pas dans la capacité d'empêcher les variations, ou même les maladies, de l'organisme, mais dans celle de les intégrer dans un tissu normatif différent⁶.

Dès lors en effet que l'idée d'une norme de vie est réinterprétée en ce sens immanent, la vie humaine se déploie comme capacité de création et d'invention de formes de vie. Elle accepte les risques, les affronte et ne s'enferme plus dans la tentation immunitaire de protection qui est, en fin de compte, l'autre nom de la *maladie*.

En s'en tenant délibérément à la notion de biopolitique, Esposito propose un début de réponse à la question posée à la fin de *Communitas* : « Si l'existence n'est pas sacrificable, comment en penser l'ouverture originaire ? Comment entamer l'immunisation de la vie sans la traduire en œuvre de mort ? » (C, p. 34). En approfondissant le versant négatif de la biopolitique jusque dans l'examen de la politique d'extermination nazie, il met au jour une biopolitique positive reposant sur l'idée d'une norme de vie immanente à la vie elle-même. Cette idée permet sans doute d'« entamer » l'immunisation. Reste à penser l'ouverture originaire de l'existence humaine, pour voir dans quelle mesure le versant positif de la biopolitique peut l'emporter sur le versant négatif : il en va de notre liberté politique, envisagée souvent comme « liberté négative » par la pensée contemporaine. Il en va aussi, et surtout, de la vie humaine. Esposito ne pose pas seulement la question de la communauté : il

⁶ *Bíos*, p. 210 (ma traduction). G. Leblanc se montre proche de cette interprétation dans ses travaux sur G. Canguilhem ou inspirés par lui : *La Vie humaine. Anthropologie et biologie chez Georges Canguilhem*, Paris, PUF, 2002 et *Les Maladies de l'homme normal*, Bègles, Les Éditions du Passant, 2004.

fait partie des penseurs, philosophes, sociologues, politistes qui traquent sans répit la réapparition de hiérarchisations injustifiables, aux implications politiques et humaines désastreuses. *Bíos* a en effet pour thèse majeure que la vie humaine n'est en aucune manière évaluable, sinon de manière immanente⁷.

Esposito nous conduit aussi, indirectement, à interroger le modèle du contrat social consubstantiel à notre tradition de pensée politique, tant en Europe qu'outre-Atlantique. Il le fait en proposant un usage particulier de la catégorie d'immunité et en mettant l'accent sur l'idée de la dette des hommes les uns envers les autres. Nous sommes toujours heureux de savoir que notre corps est immunisé contre certaines maladies, de constater que notre organisme se défend efficacement contre les attaques : telle est la preuve de sa vitalité, de sa résilience, de sa vigueur, en un mot de sa santé. Nous ne remettons guère en cause le choix d'une immunisation artificielle de nos corps par la vaccination, au cœur de nombreuses politiques de santé publique, alors même que nous en ignorons les implications sanitaires à long terme. Parmi d'autres apports, la science immunologique a permis de comprendre le rejet de greffes consécutif à l'introduction dans un organisme de tissus provenant d'un autre individu (allogreffes) ou d'autres espèces (xénogreffes)⁸ : la résistance immunitaire, à la fois comme fait et comme modèle explicatif, fait donc l'objet d'une évaluation positive.

Comment comprendre et partager, dès lors, la critique de Roberto Esposito ? Si l'on accepte, en quittant avec lui le terrain de l'histoire de la médecine pour aborder le champ de la politique, de considérer le geste immunitaire comme un refus de l'ouverture au devoir envers autrui, on pourra prendre acte des implications de ce geste, y compris en termes de santé. En

⁷ Voir par exemple les travaux de É. Balibar sur les différences anthropologiques sans cesse à l'œuvre dans l'histoire de la démocratie (notamment *Nous, citoyens d'Europe ? Les frontières, l'État, le peuple*, Paris, La Découverte, 2001), la réflexion de D. Zolo sur l'ambiguïté d'une guerre conduite au nom de l'humanité (*Chi dice umanità. Guerra, diritto e ordine globale*, Turin, Einaudi, 2000) et, dans le domaine de la sociologie morale, l'essai récent de L. Boltanski sur *La condition fœtale. Une sociologie de l'engendrement et de l'avortement* (Paris, Gallimard, 2004), qui s'interroge sur les légitimations des décisions conduisant à ne pas faire naître un être humain.

⁸ On pourra lire à ce sujet A-M. Moulin, *Le dernier langage de la médecine, histoire de l'immunologie de Pasteur au SIDA*, Paris, PUF, Pratiques théoriques, 1999 et du même auteur, un article synthétique sur 'l'immunologie', in : *Dictionnaire d'histoire et philosophie des sciences*, dir. D. Lecourt, Paris, PUF, Qauidrige, 1999, pp. 496-501.

effet, au cœur de l'analyse étymologique du terme de « communauté » que propose Esposito, se trouve l'idée que les hommes partagent de manière essentielle une dette (le *munus* de la communauté). Cette analyse ne fait-elle pas écho à la pensée du solidarisme formulée par Léon Bourgeois à la fin du XX^e siècle, principe du système français de la sécurité sociale⁹ ? L'homme « naît débiteur de l'association humaine », car il a besoin de la société pour vivre. L'obéissance au devoir social n'est que la reconnaissance de cette dette de tous contractée avec tous, et c'est par la reconnaissance de celle-ci que la santé de tous est le mieux protégée. Par des biais différents, mais en mettant au centre de leur dispositif théorique l'idée d'une dette, Bourgeois et Esposito parviennent à la même conclusion : la vie humaine est moins bien protégée si l'on se plie au paradigme politique de l'immunité que si on le refuse¹⁰. C'est toute la pensée politique fondée sur l'idée du contrat, stigmatisée à travers sa figure hobbesienne par Esposito et rousseauiste par Bourgeois, qui est ici mise en question.

Marie Gaille-Nikodimov

⁹ L. Bourgeois, *Solidarité*, Paris, Colin, 1896.

¹⁰ Je remercie Frédéric Keck de m'avoir conduit à développer ce point.