



ÉDITIONS MIMÉSIS / SCIENCES SOCIALES

N. 11





# MÉTAMORPHOSES DE LA SOCIABILITÉ

Un idéal moderne dans le  
contexte de la postmodernité en  
état d'urgence sanitaire

Sous la direction de  
Alessandro Arienzo, Carlo Colloca,  
Rosario D'Agata, Fabienne Martin-Juchat,  
Stefania Mazzone, Thierry Ménissier

 ÉDITIONS MIMÉSIS

Publié dans le cadre de la recherche «Piano di incentivi per la ricerca di Ateneo 2020/2022 (Pia.ce.ri.) - linea 2. Progetto GRIDAVI - Gestione del Rischio, Incertezze Decisionali e Vulnerabilità sociali, Catania».

Cofinancé avec des fonds de recherche du Département d'études humanistes de l'Université Federico II, sur le projet 70% 2021 *Pandémie et confinement à domicile: conséquences de la distanciation physique et sociale dans les sphères psychologique, sociale et politique.*

© 2022 – ÉDITIONS MIMÉSIS  
www.editionsmimesis.fr  
e-mail : info@editionsmimesis.fr  
Collection : *Sciences sociales*, n. 11  
ISBN : 9788869763595

© MIM EDIZIONI SRL  
P.I. C.F. 02419370305

Cedif Diffusion  
Pollen Distribution

Image de couverture : *Teiresiās*, statue en marbre de Saint Euplius, cathédrale de Catane, Gerta Human Reports, 2017 © Davide Casella

## TABLE DES MATIÈRES

PRÉSENTATION	7
SOCIABILITÉ, VULNÉRABILITÉ ET ESPRIT CRITIQUE DANS ET AU-DELÀ DE COVID19 <i>Alessandro Arienzo</i>	9
LA SOCIABILITÉ, LA MODERNITÉ LIQUIDE ET L'ÉPREUVE DE LA COVID <i>Pascal Bouvier</i>	23
LA SOUVERAINETÉ COMME CONCEPT POLITIQUE. RÉFLEXIONS À L'ÈRE DE LA PANDÉMIE <i>Andrea Giuseppe Cerra</i>	39
UNE SOCIABILITÉ INFALLIBLE. LES COMMUNAUTÉS RELIGIEUSES AMÉRICAINES PENDANT LA PANDÉMIE DE COVID-19 <i>Elisa Chelle</i>	53
LA CONCEPTION DE LA VILLE DANS LA PHASE POST-COVIDE: UTILISATION TEMPORAIRE DES ESPACES ET NOUVELLES FORMES DE SOCIABILITÉ <i>Carlo Colloca</i>	69
VISAGES DE LA CIVILITÉ PANDÉMIQUE <i>Marie Cuillerai</i>	85
LES DYNAMIQUES MULTIFORMES DE LA COHÉSION EUROPÉENNE ET LA CRISE PANDÉMIQUE <i>Rosario D'Agata, Simona Gozzo, Anna Maglia</i>	101

L'ÉPIDÉMIE ET LA PEUR COLLECTIVE. LE CHOLÉRA DE 1837 EN SICILE ET LES ÉMEUTES EMPOISONNÉES <i>Elena Gaetana Faraci</i>	131
GOUVERNEMENTALITÉ ET SOCIABILITÉ : LE CAS DU PASS SANITAIRE <i>Arthur Guezengar</i>	149
L'ANCRAGE SOMATIQUE DE LA SOCIALITÉ RÉVÉLÉ PAR LA CRISE <i>Fabienne Martin-Juchat</i>	165
PANDÉMIE, VIOLENCE DE GENRE ET ÉCOFÉMINISME: LA COMMUNE FÉMININE <i>Stefania Mazzone</i>	183
L'INNOVATION SOCIALE, OU COMMENT TRANSFORMER LA SOCIABILITÉ DANS LES CONTEXTES DE TRANSITION ? <i>Thierry Ménissier</i>	197
« LA SOCIABILITÉ CONTEMPORAINE AU PRISME DES POLITIQUES DE SANTÉ PUBLIQUE EN FRANCE » <i>Faouzia Perrin</i>	215
FIGURES ET MOMENTS DE LA SOMATOCRATIE. PRATIQUES DE GOUVERNEMENT, CITOYENNETÉ ET CAPITAL HUMAIN DANS LE SCÉNARIO PANDÉMIQUE <i>Pietro Sebastianelli</i>	235
PSYCHOPATOLOGIE DE LA SOCIABILITÉ À LA LUMIÈRE DU COVID 19 <i>Thierry Vincent</i>	253
AUTEURS	267

## PRÉSENTATION

Le concept de *sociabilité* a été introduit dans la sémantique des sciences sociales par des sociologues qui l'ont étudié comme une attitude qui se manifeste par des formes concrètes – telles que l'action de groupe, de communauté et de masse – et qui est orientée par différents types de besoins et d'intérêts. Traditionnellement, le terme a été préféré à celui de *socialité* parce qu'il est moins évaluatif, et à celui d'*association* parce qu'il englobe à la fois les relations de rapprochement entre différents sujets sociaux (définis comme associations) et celles de type conflictuel, comme la guerre, qui impliquent une distanciation ou une hostilité. C'est Georg Simmel qui en a fait l'un des éléments cardinaux de sa pensée, l'argumentant à travers les thèmes de l'interaction, de la *Wechselwirkung* ou « action réciproque ».

La sociabilité est donc fondamentale pour l'interaction sociale et se manifeste de manières très différentes – même par un simple échange de regards, et donc de relations informelles – mais elle se consolide dans le temps comme « association », c'est-à-dire qu'elle s'objective, et se fixe dans des formations sociales stables, dotées de leur propre autonomie.

La société existe dans la mesure où il y a une sociabilité qui fonde les interactions, qu'elles soient déclinées sur une base consensuelle ou conflictuelle. Les interactions forment une unité temporelle ou permanente et, par conséquent, la société est constituée sous une certaine forme et existe précisément parce qu'elle a une telle forme. Dans le passage de la société moderne à la société post-moderne, l'augmentation de ces groupes a été évidente et, par conséquent, les innombrables intersections dans lesquelles un individu peut se retrouver (du syndicat au parti, de la grande usine au travail intel-

ligent, jusqu'aux pratiques de sociabilité qui ne nécessitent pas la co-présence physique des acteurs).

Le lieu « idéal » dans lequel ces ramifications relationnelles se manifestent, ou mieux, s'amplifient, semble naturellement le lieu où, par définition, on trouve de grandes concentrations d'individus, c'est-à-dire les grandes villes, les territoires urbains et suburbains des métropoles où se fait jour une sociabilité influencée par les effets globaux de la pandémie de Covid19 et des régimes d'exception qui s'expriment sous la forme des politiques sanitaires nationales. Ce sont aussi tous les outils numériques (réseaux, plateformes, etc.) qui, au travail comme dans la vie privée, sous-tendent désormais nos existences distanciées.

L'intention de ce volume est de proposer une « re-sémantisation » du concept-processus de sociabilité à travers des contributions multidisciplinaires qui analysent ses expressions sociologiques, historiques, philosophiques, mais aussi politiques et démographiques en fonction des multiples déclinaisons de la post-modernité, également en fonction de l'acception particulière liée à l'urgence pandémique.





ALESSANDRO ARIENZO

## SOCIABILITÉ, VULNÉRABILITÉ ET ESPRIT CRITIQUE DANS ET AU-DELÀ DE COVID19

### 1. *Le virus, le désarroi, le désert de la réalité...*

La crise pandémique constitue un “trauma” historique qui rend visibles toutes les limites et les angoisses qui, dans les frontières de plus en plus étroites du bien-être occidental, ont longtemps été dissimulées et niées dans l’autoreprésentation maniaque de la toute-puissance de notre hypermodernité. Cette situation extrême – comme les autres moments extrêmes qui ont marqué l’histoire de l’humanité – agit comme une loupe sur l’être humain et sur le monde que, activement et passivement, nous avons contribué à construire.

Le covid19 est une sorte de métaphore du bloc d’ouverture au monde, le bloc du “désir” compris comme *de/sidus* – l’ouverture qui vient au contraire de cette harmonie que les êtres humains peuvent lire dans les étoiles<sup>2</sup>. Le caractère principal de l’agression virale est qu’elle est avant tout une “catastrophe” (*dis/astre*): c’est-à-dire une perturbation des temps ordinaires du mouvement des astres, une déformation dramatique des temps “naturels”. La pandémie est en fait une césure, une irruption soudaine dans la vie ordinaire qui a sans aucun doute produit et alimenté un malaise généralisé le long d’une trajectoire qui nous a conduits de la peur à l’anxiété en passant par la panique. La Covid19 a ainsi fait ressortir la complexité de la réalité,

- 
- 1 B. De Rosa, *Nathalie Zaltzman et l’enjeu du Kulturarbeit dans la rencontre entre témoignage et écoute*, in J.-F. Chiantaretto, G. Gaillard (sous dir. de), *Psychanalyse et culture : l’œuvre de Nathalie Zaltzman*, Paris, Ithaque, pp. 215-225.
  - 2 G. Borrelli, *Il disastro pandemico e gli artigli della somatocrazia*, in “Ragionidistato.it” – 4 mai 2020, <http://www.ragionidistato.it/2020/05/04/il-disastro-pandemico-e-gli-artigli-della-somatocrazia/>



en mettant en évidence les besoins, les valeurs et les tâches de ce travail culturel (*kulturarbeit*) qui est crucial pour notre survie physique et psychique, tant individuelle que collective<sup>3</sup>. Malgré la tragédie représentée par les contagions et les victimes des premières vagues, pendant un court moment, notre vie de reclus forcé, et en même temps “protégé” entre les murs de nos maisons, a rendu possible un espace de pensée qui n’a pas été attaqué par la vitesse de désintégration d’une culture d’excès et d’urgence<sup>4</sup>. Pour nous rappeler que sans temps, il n’y a pas d’esprit critique, pas de possibilité de retour à soi, de réflexion sur nos choix quotidiens, sur le monde qui nous entoure. Sans temps, aucune *vie active* n’est possible<sup>5</sup>. En ce “temps critique”, c’est-à-dire un temps de diagnostic et d’ouverture, dans ce qui reste de l’opportunité qui nous est offerte de croiser les chemins de la lenteur et de la protection, nous devons faire face aux épreuves et aux souffrances psychologiques – et donc sociales et politiques – nécessaires pour traverser le “désert du réel” d’aujourd’hui<sup>6</sup>.

Ne pas saisir cette ouverture signifiera qu’au-delà de la pandémie, les urgences du présent reviendront à éloigner et à nier la conscience de notre vulnérabilité croissante : le manque, les limites, la fragilité et l’incomplétude de l’être humain dans la soi-disant mondialisation, dans l’hyper-modernité. Et que nous finissons par répondre à ce traumatisme par le déni, la fermeture et le durcissement du soi et du nous. L’Afghanistan, la crise migratoire permanente, le débat sur l’urgence climatique nous montrent à quel point il suffit de peu de choses pour que la vie dans son cours ordinaire – avec ses suppressions et ses dénis – nous ramène du “nous ne pouvons pas nous sauver” au “sauver ceux qui peuvent”<sup>7</sup>.

Derrière l’impact destructeur de l’événement, nous devrions au contraire saisir l’opportunité qui s’ouvre à nous : travailler contre

3 B. De Rosa, *L’incompiuto, l’umano e la crisi della relazione asimmetrica. Per un’introduzione impossibile*, in Id. (a cura di), *Forme del malessere nell’orizzonte contemporaneo*, Roma, Alpes 2021, p. VII.

4 R. Kaës, *Le Malêtre*, Malakoff, Dunod, 2012.

5 H. Arendt, *Condition de l’homme moderne*, Paris, Gallimard, 2012.

6 Cela ne vaut que comme paraphrase du beau titre du livre de S. Zizek, *Bienvenue dans le désert du réel*, Paris, Flammarion, 2009.

7 B. De Rosa, *L’incompiuto*, cité, p.VII.

la “dés-âme” qui nous a blessés à travers la “disamina”, l’examen<sup>8</sup>, c’est-à-dire la tentative d’affirmer le pouvoir de l’abstraction et de la critique<sup>9</sup>. En effet, Covid19 a montré que nous vivons une époque critique, qui nous maintient dans une condition de “crise” permanente qui nous oblige à rechercher de nouvelles théories, un effort critique sans précédent<sup>10</sup>. En outre, les sujets politiques collectifs qui ont marqué la modernité – leurs pratiques, leurs formes d’organisation, leurs visions du monde, leurs revendications critiques – semblent avoir disparu, et les conditions de possibilité de la production de nouvelles subjectivations ne sont pas du tout claires. Et qui sait, alors, si notre désarroi n’est pas précisément le résultat de la crise de ces formes de vie qui ont donné forme à la modernité tardive et qui ont orienté la praxis dans des visions du monde, des valeurs et des horizons d’attente : la libérale – minée par sa torsion néolibérale, qui s’est progressivement affaiblie – comme les républicaines, communistes et socialistes, catholiques ou plus généralement chrétiennes. Toutes ces subjectivations – les formes de vie, c’est-à-dire les manières individuelles et collectives de se donner aux sujets et à leurs relations – semblent aujourd’hui incapables de parler au présent, et paraissent inaptes à réécrire les attentes qui naissent dans des horizons temporels de plus en plus étroits et atomisés<sup>11</sup>.

Dans ce monde réel, on peut alors se sentir vulnérable et “seul”, c’est-à-dire induit à la “solitude” du propriétaire individuel et poussé à rechercher une “vie correcte” qui ne reflète aucune instance de “vie correcte”. Dans la dispersion et la pulvérisation des liens sociaux qui caractérisent nos communautés<sup>12</sup>, le pouvoir manipulateur et ex-

8 En italien, “disamina” signifie analyse, examen, enquête méticuleuse.

9 Je dois à mon ami Gianfranco Borrelli cette belle observation.

10 X. Tabet, *Lockdown. Diritto alla vita e biopolitica*, Vicenza, Ronzani, 2020.

11 Borrelli G., *Per una democrazia del comune. Processi di soggettivazione e trasformazioni governamentali all’epoca della mondializzazione*, in A. Arienzo, G. Borrelli (dir.), *Dalla rivoluzione alla democrazia del Comune*, Napoli, Cronopio, 2015, p. 185-229; R. Koselleck, *Le Futur passé : Contribution à la sémantique des temps historiques*, Paris, Editions de l’Ecole des Hautes Etudes en Sciences, 2000.

12 M. Benasayang, G. Schmit, *Les passions tristes*, Paris, La Découverte, 2006.

tractif croissant du capitalisme exalte la contradiction entre le désir d'être des "enfants de la liberté" (individuelle et économique) et un besoin croissant de régulation, de confinement et d'enracinement qui soutient à la fois les poussées du souverainisme et du populisme et le retour à des formes de "personnalités autoritaires", d'égoïsme et d'identités fermées<sup>13</sup>. Le débat de plus en plus âpre et divisé dans nos communautés sur les mesures de lutte contre le Covid19, entre la défense extrême de la liberté individuelle contre les "dictatures de la santé" et le recours exaspéré à des mesures d'urgence – pour couvrir un vide politique dramatique – montre précisément cette seule interaction apparemment conflictuelle entre l'hyper-individualisme identitaire et les fermetures sécuritaires.

Dans cette emprise, en l'absence d'un horizon commun souhaité, la ligne de démarcation qui distingue entre socialité et anomie, entre politique et économie, entre ce qui doit façonner le monde et la pulsion illimitée d'appropriation et d'accumulation, se déplace de plus en plus en faveur de la destructivité du capital. Et il semble que le pari démocratique du capitalisme<sup>14</sup>, aussi éphémère qu'il ait été, soit désormais perdu : en l'absence de visions alternatives, il est désormais possible de se passer de la démocratie libérale et de ses présupposés sociaux, bien que dans les limites de l'exploitation et de la rentabilité capitalistes. D'où le retour conservateur de thèmes et d'objets qui semblaient avoir été remis en question par l'horizon mondialisé : l'État, le peuple, l'identité nationale. C'est un retour qui nous interroge, et qui témoigne non seulement de notre malaise dans une époque qui semble sans fondements (et qui en cherche névrotiquement de nouveaux, en réalité assez anciens), mais aussi de nos difficultés à saisir et à interpréter les tendances et les évolutions à long terme dans une ère de changements radicaux des espaces politiques, de temporalisations de plus en plus accélérées, et de « pré-

13 En ce sens, l'aspect de la théorie critique qui s'est concentré sur le problème de la "personnalité autoritaire" depuis les études coordonnées de Theodor W. Adorno (1973) n'a jamais manqué d'être d'actualité.

14 W. Streeck, *Du temps acheté. La crise sans cesse ajournée du capitalisme démocratique*, Paris, Gallimard, 2018.

sentisation » croissante des analyses<sup>15</sup>. Des changements politiques et économiques aussi rapides, et les crises sociales et culturelles récurrentes qu'ils engendrent, nous donnent un présent d'incertitudes et de peurs, notamment celle de l'environnement, qui semble ramener sur la scène politique les thèmes plus classiques du vingtième siècle du "malaise dans la civilisation" et de la pulsion de mort<sup>16</sup>. Le corrélatif de l'incertitude et de l'insécurité auxquelles nous semblons condamnés aujourd'hui est l'anxiété produite par le fait de se sentir exposé, vulnérable, précaire, pris entre un passé qui ne nous appartient pas, un présent incompréhensible et un futur opaque.

## 2. La politique de vulnérabilité

Ce n'est donc pas un hasard si le concept de vulnérabilité occupe une place importante dans le débat philosophique politique et juridique contemporain, étant au cœur d'une réflexion sur les résultats, les limites et les échecs des tentatives de régulation des relations entre politique, économie et formes de vie<sup>17</sup>. Un thème qui présente un double visage, reliant notre singularité à notre socialité. Tout le monde est vulnérable, et en ce sens, la vulnérabilité est l'une des

15 Cf. C. Galli, *Spazi politici. L'età moderna e l'età globale*, Bologna, Il Mulino, 2001 ; N. Brenner, *New State Space*, Oxford, OUP, 2004 ; J. Agnew *Globalization and Sovereignty*, Lanham, Rowman & Littlefield, 2009.

16 Pour un aperçu des problèmes, je me contenterai de renvoyer à F. Borrelli, M. De Carolis, F. Napolitano, M. Recalcati, *Nuovi disagi nella civiltà. Un dialogo a quattro voci*, Torino, Einaudi, 2013.

17 Sur ce sujet, voir tout d'abord le travail de Martha Albertson Fineman et son initiative "Vulnérabilité et condition humaine". En particulier, je me réfère au recueil édité avec A. Grear, *Vulnerability : Reflections on a New Ethical Foundation for Law and Politics*, Ashgate, Farnham, 2013. Voir ensuite les essais contenus dans les volumes : O. Giolo, B. Pastore (eds.), *Vulnerabilità. Analisi multidisciplinare di un concetto*, Roma, Carocci, 2018 ; A. Furia, Furia A., Zullo S. (eds.), *La vulnerabilità come metodo. Percorsi di ricerca tra pensiero politico, diritto ed etica*, Roma, Carocci, 2020 ; A. Arienzo, F. Scamardella (eds.), *La governance tra legittimazione e vulnerabilità*, Napoli, Guida, 2020.

figures de l'être humain. Mais la vulnérabilité revêt aussi toujours une forme sociale, elle est elle-même sociale et socialisée. Dans le premier cas, avec la belle expression d'Adriana Cavarero : "vulnerable è l'essere umano in quanto corpo singolare aperto alla ferita. Non c'è però alcuna necessità nel vulnus che il termine menziona, bensì solo la potenzialità di una ferita sempre incombente e legata alla contingenza"<sup>18</sup>. La vulnérabilité exprime la condition humaine dans son caractère "ontologiquement" marqué par la faillibilité et la dépendance. Cependant, précisément parce que cette condition nous "unit", elle relie et sous-tend toutes nos formes de socialité, notre être relationnel. En ce sens, elle nous permet de questionner le *vulnus*, la lacération produite par la modernisation et ses impulsions. En mettant en évidence comment, dans la désintégration progressive des contenus du sens de la politique et de la vie associée tels que nous les connaissions au "petit siècle", et dans ce qui en reste encore aujourd'hui, on risque de perdre la fonction même de production de sens critique que la modernité attribuait à la dimension politique de l'homme<sup>19</sup>. De plus, dans le vide du sens politique, la condition de dépendance et de disproportion du citoyen du monde est exaltée dans un monde "hors sol", dans lequel les formes et les modes de sociabilité tels que nous les reconnaissons au XXe siècle sont remis en question. Être vulnérable n'est donc pas seulement l'expression de l'homme en tant qu'entité générique, mais constitue la dimension propre à l'individu social<sup>20</sup>.

Dans cette optique, nous pouvons peut-être affirmer qu'aujourd'hui, c'est la "démocratie" elle-même – la sociabilité démocratique elle-même – qui est vulnérable, car elle précipite les conditions

18 A. Cavarero, *Orrorismo, ovvero della violenza sull'inerte*, Milano, Feltrinelli, 2007, p. 42 : "vulnerable est l'être humain en tant que corps singulier ouvert à la blessure. Il n'y a cependant aucune nécessité dans le vulnus que le terme mentionne, mais seulement la potentialité d'une blessure toujours imminente et liée à la contingence » (trad. par l'auteur).

19 E. Hobsbawm, *L'Ère des extrêmes : Histoire du court XXe siècle (1914-1991)*, Anvers, André Versaille éditeur, 2008.

20 Sur le thème de la sociabilité, voir les contributions rassemblées dans *Sociabilité, pouvoirs et société*. Actes du colloque de Rouen 24-26 novembre 1983, Rouen, Université de Rouen, 1987.

structurelles de l'affaiblissement et de la précarité du “sens” politique, c’est-à-dire de notre façon de penser et de vivre l’État et l’espace public, le sujet politique et l’individu<sup>21</sup>. Dans différents aspects de notre vie, Covid19 a révélé notre “vulnérabilité sociale” : a. dans la dimension la plus profonde de notre être individuel – le corps, sa maladie et son déclin, le lien corporel avec l’autre ; b. dans notre dimension politique – le contraste entre les pouvoirs d’urgence, les expertises et les politiques de santé publique et la jouissance ordinaire des droits individuels ; c. dans notre dimension économique-sociale – le chômage et la nouvelle pauvreté, la distanciation, l’accès et l’utilisation des technologies, la réduction et la limitation de notre sociabilité. Dans le domaine spécifique de ce que nous pourrions, peut-être improprement, définir comme la “sociabilité démocratique”, le virus permet donc non seulement d’interroger la condition de dépendance et de fragilité de l’humanité et de son monde, et donc de repenser le droit comme reconnaissance et la politique comme soin, mais aussi d’interroger trois domaines que notre parcours de la fin du XXe siècle a mis “en porte-à-faux” : l’État et sa souveraineté, le peuple et sa fonction légitimante, l’individu comme sujet politique. Ces trois niveaux font désormais partie de cet ensemble de lacérations qui, plus que notre passé plus immédiat, nous laissent perdus et vulnérables face à un présent chaotique, incompréhensible et apparemment ingouvernable. Les craintes, les insécurités, les angoisses et les rancœurs semblent être revenues pour façonner la politique. Et la réponse à cet ensemble de peurs et d’insécurités a pris aujourd’hui le visage féroce d’une “re-territorialisation identitaire” : du souverainisme au populisme. Un désir de fermeture, une instance d’invulnérabilité qui vise à dissimuler notre exposition et celle des autres, les interdépendances et les fragilités communes. En effet, la fonction de contention de la raison – et donc aussi de la raison critique – semble avoir été affaiblie, et l’instance de mesure sur laquelle la modernité était idéalement structurée est remise en question par la prévalence du miroir *égoïste* des nouvelles formes

21 Voir J. Butler, *Vie précaire: Les pouvoirs du deuil et de la violence après le 11 septembre 2001*, Editions Amsterdam/Multitudes, 2005.

de communication, par la diffusion des peurs et des angoisses<sup>22</sup>. Les “*mélancolies*” apparaissent aujourd’hui comme l’expression des *nouveaux malaises de la civilisation*<sup>23</sup>, des passions tristes, plutôt que de cette instance d’auto-réflexion de la mesure, de l’autodiscipline et de la pratique de la sagesse, exprimée par la *mélancolie* des débuts de l’ère moderne<sup>24</sup>. Une conversion de la *mélancolie* en tristesse (et en *tristitia*) qui est révélatrice de la dégradation du lien social, où les jouissances perverses se transforment en fermetures identitaires et en durcissement de l’ici et maintenant.

La reterritorialisation est donc la réponse immédiate à cet ensemble de phénomènes à long terme que nous avons appelé globalisation et *gouvernance*, à ce *choc du global* qui a marqué la politique depuis la seconde moitié du siècle dernier<sup>25</sup>. Il s’agit là aussi d’un traumatisme, produit tant par la rupture des liens nationaux avec le marché mondial que par un horizon politique dans lequel les États-nations apparaissaient comme irréversiblement conditionnés par les acteurs transnationaux, par leurs chances de pouvoir, leurs orientations, leurs identités et leurs réseaux. Un traumatisme qui accompagne, et finalement prépare, l’égarement produit par le Covid19 : plutôt qu’une pandémie globale, une pandémie du global. L’État lui-même apparaît “dépendant” et vulnérable, pris dans un réseau d’interdépendances qui en font davantage un objet sur lequel on agit qu’un sujet agissant, le forçant à réorganiser ses fonctions et ses arrangements institutionnels dans le chaos multicentrique d’un monde ingouvernable. En outre, l’État se trouve non seulement conditionné par des “contraintes externes”, mais aussi engagé dans la refondation de sa propre légitimité sur la base de nouvelles “contraintes internes” :

22 N. Aubert (sous la dir. De), *L’individu hypermoderne*, Toulouse, Éditions érès, 2004.

23 F. Borrelli et alii, *Nuovi disagi nella civiltà*, cit., et M. Recalcati, *Le nuove malinconie. Destini del desiderio nel tempo ipermoderno*, Milano, Raffaello Cortina, 2019.

24 P. Schiera, *Specchi della politica. Disciplina, melancolia, socialità nell’Occidente moderno*, Bologna, Il Mulino, 1999; P. Schiera, *Società e stato per una identità borghese. Scritti scelti*, Scienza & Politica, Quaderno N. 4, 2016, on-line.

25 N. Ferguson, C.S. Maier, E. Manela, D.J. *Shock of the global. The 1970s in perspective*, Belknap Press, 2010.



des changements dans la subjectivité à l’omniprésence des échanges économiques et financiers. Plus que toute autre chose, c’est peut-être l’évanescence des “frontières” qui montre à quel point l’identité territorialisée des États se heurte aujourd’hui à ses propres limites. De ligne de démarcation séparant l’intérieur de l’extérieur, la frontière est désormais un dispositif poreux : elle devient une *frontière*, un agrégat de spatialités et de fonctions qui fonctionne comme une démarcation opérationnelle plutôt que géographique<sup>26</sup>. Les frontières se sont multipliées, se sont superposées et se sont embrouillées dans leur gestion et leur régulation des flux de marchandises, de capitaux, de personnes et de vies.

Dans la mondialisation, la personne de l’État se “sent” également vulnérable, car elle voit son “autorité” affaiblie dans l’économie de l’interdépendance qui la capte de plus en plus, mais pas tant que sa capacité effective de contrôle<sup>27</sup>. Comme les individus, l’État – la forme institutionnelle prise par la communauté politique – est à la recherche d’une solidité (imaginaire) peut-être perdue : et le déclin de la souveraineté trouve dans les “États fortifiés” sa réponse “fantasmatique”<sup>28</sup>. Un fantôme d’identité et de démocratie populaire qui tente de silence le malaise produit par la vulnérabilité, le doute et l’instabilité, ainsi amplifiant le chaos d’un monde de plus en plus multipolarisé et divisé. Cela ouvre une deuxième série de problèmes, liés à la relation entre la souveraineté de l’État et les gouvernés, entre l’État et “son peuple”. En effet, dans l’horizon politique démocratique-libéral, ce n’est qu’à travers la fiction juridico-politique du “peuple” que l’autorité publique peut fonctionner “légitimement” et produire un consensus. Mais ce peuple reflète toujours un parcours de construction identitaire qui se précipite dans la “nation” et qui, en neutralisant sa racine particulière (le *populis-plebs*), finit par glisser

26 Voir S. Mezzadra, B. Neilson, *Frontière comme méthode*, Toulouse, Asymétrie, 2019.

27 Voir S.D. Krasner, *Sovereignty : Organized Hypocrisy*, Princeton, PUP, 1999 Voir : M. Ricciardi, *Dallo Stato moderno allo Stato globale. Storia e trasformazione di un concetto*, « Scienza & Politica. Per una storia delle dottrine », XXV, n. 48, 2013, pp.75-93.

28 Voir W. Brown, *Murs : Les murs de séparation et le déclin de la souveraineté étatique*, Paris, Les Prairies Ordinaires, 2009.

dans celle, moderne, de la *natio* et de l'*ethnos*, qui du peuple constituent le côté obscur parce qu'ils excluent. D'ailleurs, en reprenant une belle expression de Pierre Rosanvallon, on pourrait peut-être avancer qu'aujourd'hui le peuple est "introuvable" parce qu'il est radicalement décomposé en ses éléments indivisibles (les individus) et ses articulations divisibles (les groupes et les intérêts). En effet, l'individualisation et la pluralisation croissantes des formes de vie font perdre de plus en plus de consistance à la représentation (toujours présumée et imaginée/imposée) d'une identité fixe que nous appelons communément la nation. Les migrations, les excès du désir, les hybridations culturelles – en fin de compte maintenant aussi Covid19 – empiètent sur les espaces symboliques et identitaires qui ont régi la construction moderne du peuple ainsi que le territoire sur lequel il s'est imaginé souverain. Cette prolifération de formes de vie et de voies de subjectivation est présentée dans les retours à l'identité comme une affaiblissement, une corruption, une désintégration. Pour cette raison, la "mort" du peuple a peut-être produit le retour du populisme, tout autant que la crise de la souveraineté est le fondement du souverainisme.

Sur le plan politique, un État et un peuple "vulnérables" s'accompagnent de la perception d'une démocratie elle-même fragile et peu sûre. Après des décennies au cours desquelles on pensait que le gouvernement pouvait être remplacé par la *gouvernance*, et que la politique pouvait devenir une simple *gestion* de l'économie et de la société, la politique semble incapable de fournir des réponses adéquates et opportunes aux pressions de la mondialisation, alimentant plutôt que contenant les conflits et les divisions au sein des États individuels. Cette situation est aggravée par le *déficit* démocratique croissant et le manque de participation produit par l'évaporation du système de partis de masse, le manque de communication et le blocage de la mobilité sociale et politique. Le gouvernement représentatif, qui est le cœur institutionnel de ce que nous appelons aujourd'hui la démocratie, ne semble plus être en mesure de donner aux divisions sociales ordinaires une représentation et une composition efficaces. Les conflits, cachés et soustraits aux processus de médiation politique, agissent en affaiblissant le tissu social et les relations, et en faisant resurgir les antagonismes entre partis, classes et groupes

sous des formes de plus en plus violentes. A l'ingouvernabilité croissante des territoires, des populations et des économies, ainsi qu'à l'insécurité produite par l'affaiblissement des liens sociaux, répond l'appel de l'identité, et de ses frontières nationales, à un fantôme de cohésion et d'enracinement souverain. Dans ce contexte, il n'est pas surprenant que l'on assiste à un retour de l'appel au *salus populi*, à une "raison d'État" qui se présente sous le visage cynique mais raisonnable du réalisme politique et de la raison géopolitique, pour défendre des intérêts, des racines historiques et des identités supposées<sup>29</sup>. Cette raison d'être de l'État prend donc la forme de la concentration du pouvoir politique exécutif et de la gestion/production de la peur/l'incertitude par la culture de l'opinion publique. Des peurs, donc, médiatisées et transformées en instruments pour capter les angoisses réelles des individus, auxquelles, par conséquent, la politique répond par l'exaltation du leadership individuel et les structures des nouveaux partis personnels<sup>30</sup>.

### 3. Vulnérabilité et critique

En outre, nous reflétons notre vulnérabilité dans l'État autant que sa vulnérabilité se reflète en nous. Dans le premier cas, le reflet de notre vulnérabilité dans l'État est le produit de notre conception de l'État comme un État "social", condescendant et protecteur auquel nous demandons de répondre à nos besoins. Dans le second cas, c'est l'incapacité de l'État à contenir le chaos de la mondialisation qui nous le fait découvrir comme "vulnérable", incapable d'exercer pleinement sa fonction protectrice et rassurante. Le retour du souverainisme, du localisme et du particularisme est donc aussi le résultat d'une re-territorialisation très dure de l'identité qui tente de renverser les insécurités produites par la mondialisation libérale qui a marqué le monde d'après 1989. C'est pourquoi la question de la

29 Voir A. Arienzo, G. Borrelli, *Emergenze democratiche. Ragion di Stato, Governance, Gouvernamentalité*, Napoli, Giannini, 2011.

30 Sur ce thème, voir les travaux de F. Furedi, notamment son ouvrage *Culture of Fear*, Londres, Continuum, 2006. Voir également R. Castel, *L'Insecurité sociale : Qu'est-ce qu'être protégé ?* Paris, Seuil, 2003.

relation entre le thème de la vulnérabilité et les dynamiques socio-économiques, mais aussi culturelles, qui la produisent ne peut plus être éludée d'aucune manière. La forme sociale dans laquelle nous vivons est "capitaliste", c'est-à-dire fondée sur ce rapport social de production particulier que nous appelons "capital". Le capital produit des marchandises, produit des conflits, et révolutionne constamment le monde dans lequel nous sommes. Elle promeut ou s'oppose aux "formes de vie" et à la subjectivité car "dans la production sociale de l'existence, les hommes entrent dans des rapports déterminés, nécessaires, indépendants de leur volonté, dans des rapports de production qui correspondent à un degré déterminé de développement de leurs forces productives matérielles<sup>31</sup>". Néanmoins, l'histoire (et la politique) reste le domaine de la liberté, et si les conditions auxquelles les hommes sont confrontés ne sont jamais arbitraires, elles ne sont jamais nécessaires. C'est pourquoi c'est toujours dans les conditions "sociales" actuelles de la production que les "vulnérabilités" – plutôt que la vulnérabilité – doivent être localisées afin d'assumer une signification et une direction sociales. Il est donc nécessaire de garder vivante la dimension sociale de la vulnérabilité – celle-ci n'étant pas seulement le résultat mais aussi la présupposition de la sociabilité – et de ne pas faire de cette catégorie la simple expression d'une condition subjective neutre par rapport aux relations et aux formes sociales qu'ils ont et qui les produisent socialement<sup>32</sup>.

Dans une phase historique où nous vivons une expérience quotidienne d'égarement plus forte que dans le passé immédiat, il est nécessaire de soutenir la recherche de nouvelles subjectivités, d'encourager la volonté de produire et d'imaginer d'autres "formes de vie<sup>33</sup>". En effet, même dans les transformations dramatiques du lien

31 K. Marx, *Critique de l'Économie politique, Avant-propos*, trad. Rubel et Evrard, La Pléiade, Oeuvres, t. 1, 1963, p. 272.

32 Cf. G. Le Blanc, *Qu'est-ce que s'orienter dans la vulnérabilité ?* "Raison politiques", n.4, 2019, pp.27-42; J. Butler, *Ces corps qui comptent econcore*, "Raison politiques", n.4, 76, 2019, pp.15-26 et Id., *Rassemblement. Pluralité, performativité et politique*, Paris, Fayard, 2016.

33 Cf. G. Borrelli, *Politiche del desiderio. Da Machiavelli a Foucault*, "I Castelli di Yale", VI, n.1, 2018, pp.79-110.

social produites par la “fin du vingtième siècle” et peut-être de ses acteurs, de nouveaux points de résistance et de nouveaux sujets dans les mouvements se dessinent. Si la mondialisation est la forme la plus actuelle de ce processus social constamment révolutionnaire que représente le capital, elle peut également fournir les conditions pour que la perte et la découverte de la vulnérabilité se transforment en une recherche de formes de vie plus libres et d’une plus grande solidarité. Et c’est précisément la production de nouveaux sujets, de nouvelles formes de sociabilité, qui reste la tâche essentielle et inéluctable de la politique et de la critique. Bien sûr, aujourd’hui, la théorie critique – très riche, articulée en mille ruisseaux et académiquement enracinée – peine à traduire l’indignation, le malaise et la colère en une forme politique émancipatrice et “innovante”, ainsi qu’en de nouvelles formes politiques et institutionnelles. Dans un monde qui change rapidement, des formes politiques adéquates n’ont pas encore émergé pour donner forme et mesure au réseau complexe d’interdépendances qui nous rend si “vulnérables”, et il n’y a pas de “gouvernance” politique efficace de la mondialisation. Au contraire, des crises comme la crise environnementale, plus encore que Covid19, montrent combien est nécessaire et inéluctable un horizon politique global, qui peut prendre cette dépendance mutuelle comme fondement d’un espace politique inévitablement planétaire. La vulnérabilité est donc la clé de notre être social aujourd’hui, des possibilités et des limites de notre sociabilité. L’incapacité d’assumer cette vulnérabilité comme le noyau de notre relationnalité et de notre sociabilité est la limite désastreuse de la politique contemporaine.

La vulnérabilité et l’égarement, “notre Covid19”, sont peut-être l’*occasion* machiavélique dans laquelle sont envisagés des espaces de liberté, des tentatives de recherche et de production de nouvelles trajectoires de désir, des efforts pour affirmer une ontologie critique de nous-mêmes<sup>34</sup>. En d’autres termes, l’une des tâches de la critique aujourd’hui est de soutenir la volonté de produire et d’imaginer d’autres *formes de vie*, permettant à ce sujet *inattendu* dont

---

34 Voir : M. Foucault, *L’origine de l’herméneutique de soi : Conférences prononcées à Dartmouth College, 1980*, Paris, Vrin, 2013.

parlait Carla Lonzi d'émerger, faisant de notre expérience une *œuvre*<sup>35</sup>. Dans le vide du sens historique et dans le contexte de la crise de la subjectivation politique moderne, la théorie critique doit savoir s'exercer comme "ethos" et comme "forme", et en devenant critique au sens de la capacité de comprendre les "conditions de possibilité" de l'action critique. Des conditions de possibilité économiques et sociales bien sûr, mais aussi politiques – l'opportunité, le retour d'expérience – et historiques à la fois. Si nous saisissons pleinement les enjeux de notre vulnérabilité, nous pouvons alors comprendre les raisons pour lesquelles une restauration de l'identité de l'homme et de ses sociétés partielles n'est pas possible, une "récupération" – une forme de suture – des lacérations produites par les traumatismes historiques qui marquent encore notre présent. La vulnérabilité comme facteur politique renvoie avant tout à l'altérité, aux relations, à l'interdépendance, et appelle à la déconstruction d'une représentation du sujet souverain. C'est ainsi que les grands traumatismes historiques, qui, en mettant en évidence notre vulnérabilité, mettent radicalement en tension les formes de notre sociabilité, constituent une occasion, même si elle est dramatique, de pratiquer le lien crise-critique dans une sorte de double mouvement : une formation de nous-mêmes en tant que sujets "critiques", mais aussi une compréhension des conditions historiques, politiques et matérielles dans lesquelles l'action critique est possible et prend une forme spécifique. Car c'est à ces conditions, aussi singulières que collectives, que, même dans l'aléatoire et la pluralité des rencontres et des occasions, il devient possible de désirer la production d'un devenir en commun.

---

35 C. Lonzi, *Taci, anzi parla. Diario di una femminista*, Milano, Scritti di Rivolta Femminile, 1978 ; C. Lonzi, *Sputiamo su Hegel. La donna clitoridea e la donna vaginale e altri scritti*, Milano, et al., 2010.



PASCAL BOUVIER

## LA SOCIABILITÉ, LA MODERNITÉ LIQUIDE ET L'ÉPREUVE DE LA COVID

La tradition philosophique a toujours pensé la sociabilité comme un principe politique, en tentant de le déduire d'une nature humaine supposée stable. Il faut attendre les penseurs de l'artifice que mettait en valeur Clément Rosset dans son *Anti-nature*<sup>1</sup> pour comprendre que la sociabilité est en partie construite. En partie, car il serait difficile de montrer qu'il n'y a pas d'éléments biologiques qui poussent l'être humain à entrer en contact avec ses semblables. Le monde contemporain dans ses aspects les plus outranciers se voit caractérisé comme postmoderne. Depuis l'analyse de la fin des grands récits par Jean-François Lyotard, le terme s'est répandu dans la culture au point de devenir une sorte de thème bien connu. Or rien de ce qui semble bien connu n'est véritablement connu comme pouvait le faire remarquer Hegel en son temps. La sociabilité, qui allait de soi pour les classiques, se trouve discutée et critiquée dans ses fondements par la postmodernité. Tout ce qui semblait stable se liquéfie. Dans un premier temps nous reviendrons sur la pensée politique moderne qui tente de dialectiser la sociabilité et ses paradoxes (l'insociable sociabilité) pour ensuite comprendre ce que le moment postmoderne nous apporte comme doutes mais aussi comme éclairages sur nous-mêmes. Enfin une analyse de la crise nous permettra de mettre en perspective cette fragilité du rapport aux autres. La sociabilité a-t-elle été redéfinie par la crise sanitaire ou n'a-t-elle fait que révéler ce que nous savions depuis longtemps : comme les porcs-épics décrits par Schopenhauer, l'homme cherche la chaleur de ses semblables tout en gardant ses distances<sup>2</sup> ?

---

1 C. Rosset, *L'Anti-nature*, Paris, Gallimard, 1976.

2 A. Schopenhauer, *Parerga et Paralipomena*, II, 396 : « Les porcs-épics. Par une froide journée d'hiver un troupeau de porcs-épics s'était mis en



*De la sociabilité naturelle à l'insociable sociabilité*

Aristote déclare dans *Les Politiques* que l'homme est naturellement sociable. Chacun connaît cette affirmation. Pour autant, la formule nous dit plutôt qu'il est un être politique. S'il vit avec ses semblables c'est parce que sa nature le pousse à se comporter ainsi. Aristote, dans ce texte fondateur, montre simplement que la vie avec les autres est un impératif naturel. Il reste pourtant à ne pas se précipiter : le fait d'être un animal politique signifie-t-il qu'il est un être sociable ? Si par sociable on entend, « qui vit en société », certainement. Mais cela ne nous donne pas la nature de cette sociabilité. La relecture rapide du texte aristotélicien est ici judicieuse :

Il est manifeste à partir de cela, que la cité fait partie des choses naturelles, et que l'homme est par nature un animal politique, et que celui qui est hors cité, naturellement et non pas par hasard, est soit un être dégradé, soit un être surhumain, et il est comme celui qui est injurié en ces termes par Homère : sans lignage, sans loi, sans foyer.<sup>3</sup>

---

groupe serré pour se garantir mutuellement contre la gelée par leur propre chaleur. Mais tout aussitôt ils ressentirent les atteintes de leurs piquants, ce qui les fit s'écarter les uns des autres. Quand le besoin de se réchauffer les eut rapprochés de nouveau, le même inconvénient se renouvela, de sorte qu'ils étaient ballottés de çà et de là entre les deux maux jusqu'à ce qu'ils eussent fini par trouver une distance moyenne qui leur rendît la situation supportable. Ainsi, le besoin de société, né du vide et de la monotonie de leur vie intérieure, pousse les hommes les uns vers les autres ; mais leurs nombreuses manières d'être antipathiques et leurs insupportables défauts les dispersent de nouveau. La distance moyenne qu'ils finissent par découvrir et à laquelle la vie en commun devient possible, c'est la politesse et les belles manières. En Angleterre on crie à celui qui ne se tient pas à cette distance : Keep your distance ! Par ce moyen le besoin de se réchauffer n'est, à la vérité, satisfait qu'à moitié, mais, en revanche, on ne ressent pas la blessure des piquants. Cependant celui qui possède assez de chaleur intérieure propre préfère rester en dehors de la société pour ne pas éprouver de désagréments, ni en causer. »

3 Aristote, *Les Politiques*, tr. fr. de P. Pellegrin, in *Œuvres complètes*, Paris, Flammarion, 2014, p. 2325.



Les hommes ne sont pas nés pour la solitude, ils ne sont pas des dieux, ils sont faits par leur communauté dont la fin est l'autarcie. Cette sociabilité qui est posée comme naturelle repose sur une caractéristique essentielle : l'homme est doté du langage. Certes l'animal communique mais l'achèvement de l'animalité se découvre dans la figure de l'homme.

Que l'homme soit un animal politique plus que n'importe quelle abeille et que n'importe quel animal grégaire, c'est évident. Car comme nous le disons, la nature ne fait rien en vain ; or, seul parmi les animaux l'homme a un langage. Certes, la voix est le signe du douloureux et de l'agréable, aussi la rencontre-t-on chez les animaux ; leur nature, en effet, est parvenue jusqu'au point d'éprouver la sensation du douloureux et de l'agréable et de se les signifier naturellement. Mais le langage existe en vue de manifester l'avantageux et le nuisible, et par suite aussi le juste et l'injuste. Il y a en effet une chose propre aux hommes par rapport aux animaux : le fait que seuls ils aient la perception du bien, du mal, du juste, de l'injuste et des autres notions de ce genre. Or avoir de telles notions en commun, c'est ce qui fait une famille et une cité<sup>4</sup>.

La thèse d'une nature finalisée, d'une téléologie qui place chaque être dans une fonction est centrale dans la pensée aristotélicienne. Si l'homme est fait pour vivre avec ses semblables, il convient de suivre cet ordre pour que l'harmonie du monde se fasse, le tout étant antérieur à la partie : la cité vient avant l'individu et ainsi il n'est pas difficile de justifier la relation sociale. L'homme a besoin de ses semblables, il ne peut vivre seul car sinon il serait une bête ou un Dieu. Chacun admettrait volontiers cette affirmation d'une sociabilité naturelle. Pourtant, de façon étrange, Aristote poursuit sa réflexion par une analyse rapide de la famille car toute cité est composée de familles et, sans véritable transition, se tourne vers une justification de l'esclavage. La science politique doit impérativement contester l'idée d'esclavage par nature. Puisque les navettes ne peuvent fonctionner seules, il faut admettre que la nature a fourni aux hommes des esclaves.

---

4 *Ibidem*, p. 2326.

A la suite de cela, il faut examiner s'il existe ou non quelqu'un qui soit ainsi par nature, s'il est meilleur et juste pour quelqu'un d'être esclave, ou si cela ne l'est pas, tout esclavage étant contre nature. Or ce n'est pas difficile : la raison le montre aussi bien que les faits l'enseignent. Car commander et être commandé font partie non seulement des choses indispensables, mais aussi des choses avantageuses. Et c'est dès leur naissance qu'une distinction a été opérée chez certains, les uns devant être commandés, les autres commander<sup>5</sup>.

Curieuse sociabilité naturelle qui en définitive limite l'exercice de celle-ci à tous ceux qui ont la chance d'être bien nés. Curieuse nature qui distribue ainsi, suivant une finalité sans failles, le rôle de chacun.

Il faut attendre dans l'histoire de la pensée occidentale le mécanisme de Hobbes pour que l'égalité soit posée comme une caractéristique de l'humanité. Egalité qui n'est en rien un principe moral ou politique : il est d'abord un principe de physicien. La physique nous enseigne que le monde répond à un ensemble de lois mathématiques et mécaniques qui mettent fin à une nature finalisée. Ce qui est essentiel c'est la causalité efficiente. Et ce même monde est construit autour de corps qui ne sont pas des qualités mais des quantités. La vie sociale fonctionne comme ce grand mécanisme qu'est l'univers des astronomes. Les hommes sont ainsi égaux : si certaines différences peuvent exister, elles ne permettent pas une domination fondée en nature. L'expérience le montre. La force ne fait pas loi : « l'homme le plus faible » nous dit Hobbes « en a assez pour tuer le plus fort<sup>6</sup> ». Quant aux facultés de l'esprit comme la prudence elles ne sont pas données de façon inégale. Elles ne jouent pas dans la relation sociale car elles ne sont pas reconnues comme telles. Par ailleurs, chacun se croit toujours plus sage que l'autre.

Cette égalité entre les hommes permet de comprendre ce qui fait la condition de l'homme. Nous cherchons tous les mêmes fins et le bonheur est cette constante marche en avant qui constitue l'essence

5 *Ibidem*, pp. 2328-2329.

6 T. Hobbes, *Léviathan. Traité de la matière de la forme et du pouvoir de la république ecclésiastique et civile*, tr. fr. de F. Tricaud, Paris, Sirey, 1971, p.121.

du désir. La rivalité entre les hommes ne peut qu'amener à une lutte de chacun contre tous qui fait le caractère de l'état de nature. Suivant la formule qui conclut la description de ce monde sans lois positives : « la vie de l'homme est alors solitaire, besogneuse, pénible, quasi animale, et brève<sup>7</sup> ».

Si d'expérience nous savons que la sociabilité n'est pas une donnée immédiate du comportement humain, pour autant ne faut-il pas, comme le fait Rousseau, veiller à ne pas confondre la construction des mœurs et de la culture avec la tendance naturelle du cœur humain ? Pour saisir la sociabilité, il faut comprendre l'articulation entre nature et culture comme le signalait Claude Lévi-Strauss, fin lecteur d'un Rousseau précurseur de l'ethnologie et des sciences de l'homme. Il y a en nous une propension à aller vers l'autre : la vie en société ne fait que confirmer une tendance inscrite dans la nature même de l'animalité.

Car, s'il est possible de croire qu'avec l'apparition de la société, se soit produit un triple passage, de la nature à la culture, du sentiment à la connaissance, de l'animalité à l'humanité – démonstration qui fait l'objet du Discours – ce ne peut être qu'en attribuant à l'homme, et déjà dans sa condition primitive, une faculté essentielle qui le pousse à franchir ces trois obstacles ; qui possède, par conséquent, à titre originel et de façon immédiate, des attributs contradictoires sinon précisément en elle ; qui soit, tout à la fois, naturelle et culturelle, affective et rationnelle, animale et humaine; et qui, à la condition seulement de devenir consciente, puisse se convertir d'un plan sur l'autre plan.

Cette faculté, Rousseau n'a cessé de le répéter, c'est la pitié, découlant de l'identification à un autrui qui n'est pas seulement un parent, un proche, un compatriote, mais un homme quelconque, du moment qu'il est homme, bien plus : un être vivant quelconque, du moment qu'il est vivant. L'homme commence donc par s'éprouver identique à tous ses semblables, et il n'oubliera jamais cette expérience primitive, même quand l'expansion démographique (qui joue, dans la pensée anthropologique de Rousseau, le rôle d'événement contingent, qui aurait pu ne pas se produire, mais dont nous devons admettre qu'il s'est produit puisque la société est), l'aura contraint à diversifier ses genres de vie pour s'adapter aux milieux différents où son nombre accru l'obligeait

---

7 *Ibidem*, p. 125.

à se répandre, et à savoir se distinguer lui-même, mais pour autant seulement qu'un pénible apprentissage l'instruisait à distinguer les autres : les animaux selon l'espèce, l'humanité de l'animalité, mon moi des autres moi. L'appréhension globale des hommes et des animaux comme êtres sensibles, en quoi consiste l'identification, précède la conscience des oppositions : d'abord, entre des propriétés communes ; et ensuite, seulement, entre humain et non-humain.<sup>8</sup>

La sociabilité, si elle se fonde dans une tendance naturelle, se construit par la culture. L'anthropologie et la politique, pour autant, ne marchent pas du même pas. Les conditions de la sociabilité peuvent faire obstacle à la réalisation de celle-ci et nous jeter dans son contraire. Rousseau l'éprouve dans sa chair : seul au monde, il découvre son individualité de façon quasi tragique. Poussés vers l'autre, nous nous en écartons en permanence. Pour la pensée classique, c'est bien la formule de Kant « l'insociable sociabilité » qui résume notre destinée politique : nous sommes incapables de vivre sans les autres tout en ne les supportant pas.

### *La postmodernité ou la vie liquide*

Les Lumières, dans leur fonction émancipatrice, tentaient de construire un bonheur collectif à partir de cette contradiction. L'école devenait le sanctuaire du développement de la sociabilité et par là même, de la citoyenneté. Avec une telle force, le progrès de l'humanité était possible. On sait que la notion de postmodernité met en doute ce grand récit d'une humanité héroïque se libérant par la technique et l'intelligence de sa pesanteur naturelle et de ses préjugés.

Une fraternité nouvelle devait surgir de l'exercice collectif de la rationalité et d'une sociabilité respectueuse des uns et des autres. Les analyses du monde postmoderne infirment largement la réalisation de cet espoir. Le terme même de postmodernité est problématique : pour centrer notre propos, nous nous tournerons vers la réflexion de

8 C. Lévi-Strauss, Leçon donnée à l'Université Ouvrière de Genève dans le cadre du 250e anniversaire de la naissance de Jean-Jacques Rousseau in *Jean-Jacques Rousseau* (Neuchâtel, Éditions de La Baconnière, 1962).

Zygmunt Bauman<sup>9</sup>. Celui-ci, dans deux de ses ouvrages, produit une description lucide de la sociabilité d'aujourd'hui. L'image autant que le concept de vie liquide permet d'en saisir les contours. L'existence dans cette modernité liquide se résume dans l'absence de stabilité. « Une société "moderne liquide" est celle où les conditions dans lesquelles ses membres agissent changent en moins de temps qu'il n'en faut aux modes d'action pour se figer en habitudes et en routines<sup>10</sup>. » L'existence de ce monde postmoderne réside dans un mouvement permanent et qui précarise toutes les institutions et les relations. Rien ne doit rester immobile. Au sein de ce mouvement perpétuel, il faut accepter qu'il y ait des vies perdues et une pratique de la destruction créatrice qui remplit les poubelles de la société et de l'histoire. La vie, dans ce monde postmoderne, est à l'image du jeu des chaises musicales : chacun évite de façon temporaire la relégation dans les rangs des détruits qui finissent aux ordures.

Celui qui aujourd'hui domine l'économie et la société, celui qui se trouve au sommet de la pyramide sociale, c'est le nomade capable de vivre partout chez lui sans aucune attache. « L'art de la "vie liquide" : accepter d'être désorienté, de vivre hors de l'espace et du temps, d'avoir le vertige, le tournis, de ne connaître d'avance ni la durée, ni le chemin<sup>11</sup>. »

L'existence postmoderne redéfinit donc les relations au monde et aux autres. Il existe bien une sociabilité qui émerge dans ce monde nouveau. Zygmunt Bauman part d'un constat au sujet de l'identité : celle-ci n'est plus stable ou solide. La modernité tentait de créer la pérennité d'un soi, la postmodernité est plus tournée vers le recyclage. La modernité était dans une logique photographique, la postmodernité dans une logique de bande vidéo. Nous ne sommes plus dans la certitude de soi, nous existons dans l'instabilité. Il est vrai que depuis l'œuvre de Pirandello, nous comprenons assez facilement cette artificialité du moi. Nous sommes « *uno, nessuno e centomila* »

---

9 Nous n'ignorons pas l'importance d'auteurs comme Jean-François Lyotard ou comme Michel Maffesoli sur ces questions.

10 Z. Bauman, *La vie liquide*, Paris, Arthème Fayard, 2013, p. 7.

11 *Ibidem*, pp. 11-12. Zygmunt Bauman cite un des apologues de ce monde nouveau : J. Attali, *Chemins de sagesse, Traité du labyrinthe*, Paris, Fayard, 1996, pp.79-80.

et jamais totalement ce que nous sommes, hors de nous-mêmes, en quête infinie d'une nature qui n'a pas d'existence.

Cette caractéristique de l'identité joue bien entendu sur la sociabilité. « La pierre angulaire de la stratégie de vie postmoderne n'est pas la construction de l'identité, mais le fait d'éviter d'être fixé<sup>12</sup> ». Pour décrire ces nouvelles formes de sociabilité, en s'inspirant de Richard Sennett et de Christopher Lasch, Zygmunt Bauman met en avant la figure du pèlerin qui, dans le christianisme, par un voyage structuré faisait l'épreuve de la foi et se cherchait lui-même par son voyage. Le pèlerin de la postmodernité est au milieu du désert mais il est sans but : il ne garde du pèlerinage que le mouvement.

Une fois démantelé et ne constituant plus un vecteur, le temps ne structure plus l'espace. Au sol, il n'y a plus d'« avant » ni d'« en arrière » ; seule compte l'aptitude à ne pas rester tranquille. *La forme* – la capacité de se déplacer rapidement là où se trouve l'action et d'embrasser les expériences comme elles se présentent – prend le pas sur la *santé*, cette idée du critère de normalité et de son maintien en état stable et indemne. Tout retard, y compris le « retard d'assouvissement », perd sa signification : il n'y a plus de temps-aiguille pour le mesurer.<sup>13</sup>

Le pèlerin postmoderne incarne une identité floue et il est pour Zygmunt Bauman le point de départ de trois autres figures de la postmodernité : le flâneur, le vagabond et le touriste.

Le flâneur baudelairien prenait le temps de se déplacer et d'observer sans but la ville et ses habitants ; il se sentait étranger parmi des étrangers. Que devient-il en postmodernité ? Nous ne flânon guère dans les centres commerciaux. Le regard se porte plutôt sur les écrans, nous sautons d'une surface à l'autre, d'un programme à l'autre. Le flâneur contemporain est membre de la télécité. Ou pour le dire autrement : « La liberté ultime est dirigée vers l'écran, vécue en compagnie de surfaces, elle a pour nom zapping<sup>14</sup>. »

Le vagabond menaçait l'ordre et la législation dans l'époque moderne, il n'avait pas de maître et vivait en marge de lieux colonisés

12 Z. Bauman, *La vie en miettes*, Paris, Hachette, 2010, p. 43.

13 *Ibidem*, p. 43.

14 *Ibid.*, p. 49.

et stables. La postmodernité détruit peu à peu ces espaces dédiés à des résidents installés pour toujours : chacun devient malgré lui un vagabond au sein de sa propre existence.

Les résidents « installés pour toujours » se réveillent et découvrent que les endroits (des terres, de la société et de la vie) dans lesquels ils « sont à leur place », n'existent plus ou ne sont plus conciliants ; des rues qui aujourd'hui sont sûres seront dangereuses demain, les usines disparaissent avec les emplois, les talents ne trouvent plus preneurs, la connaissance devient ignorance, l'expérience professionnelle un handicap, les réseaux de relations éprouvés s'effondrent et souillent les lieux de déchets putrides.<sup>15</sup>

A cette figure du vagabond se rajoute la pratique du tourisme avec une incapacité à définir un « chez soi ». L'homme postmoderne ne supporte pas d'avoir le sentiment d'être enfermé dans un lieu (même s'il est choisi ou si son absence suscite un mal du pays), il veut de l'espace et se trouver dans un ailleurs perpétuel.

Cette instabilité permanente dans le mode d'existence contemporain brise les relations entre les humains. Qu'est-ce qui change fondamentalement dans la sociabilité ? D'abord l'introduction d'une fragmentation et d'une discontinuité dans les rapports des uns avec les autres. Les réseaux traditionnels de « devoirs et d'obligations mutuels<sup>16</sup> » n'ont plus de raison d'être. Ce qui est favorisé, c'est la distance face à l'Autre. La perception sociale devient une forme d'esthétique (le jeu sur le paraître) et non morale. Une sorte d'indifférenciation se fait jour : « le désengagement et le souci d'éviter les engagements [...] se répercutent sous la forme de la suppression de l'impulsion morale ainsi que du désaveu et du dénigrement des sentiments moraux<sup>17</sup>. » Pourtant de telles affirmations peuvent surprendre. Ce moi instable de l'homme postmoderne n'est-il pas foncièrement narcissique ? En fait, pour Zygmunt Bauman, ce recours à l'intimité ne fait que masquer un désenchantement complet sur la nature des relations. Citant Christopher Lasch, il constate que notre

---

15 *Ibid.*, p. 51.

16 *Ibid.*, p. 58.

17 *Ibid.*, p. 58.

société « fait qu'il est de plus en plus difficile pour un individu de connaître une amitié profonde et durable, un grand amour, un mariage harmonieux<sup>18</sup>. »

C'est à une invalidation du rapport au monde et à l'autre que se livre la postmodernité. Les objets et les êtres sont indifférents et n'éveillent l'attention que lorsqu'ils se révèlent temporairement intéressants. L'idée même d'émancipation n'est plus, si l'on suit Jean-François Lyotard, un idéal à poursuivre. Se conformer au système, jouer avec ce dernier, cela peut être une forme d'émancipation du moi pour ceux qui connaissent les codes de la postmodernité. On comprendra que tous les membres de la société ne possèdent pas ces points de repère : pour les pauvres et les déshérités de façon euphémisée, il est possible de dire avec Zygmunt Bauman : les ennuis commencent. L'attention aux autres n'est-elle pas pour autant un impératif moral qui existe toujours dans la société ?

En fait, ce qui était en germe dans la lente fragmentation de l'existence engendrée par la postmodernité trouve son point de réalisation dans la révolution technologique numérique : le terme est large et complexe puisqu'il regroupe aussi bien l'usage de l'ordinateur comme support bureautique (ce qui est aujourd'hui banal) que l'usage d'internet et des formes de l'intelligence artificielle. Isolons ce qui en est la synthèse : le téléphone portable. Celui-ci est manifestement l'élément technique qui bouleverse la sociabilité. Dans un texte ironique et plein d'humour Maurizio Ferraris nous livre une phénoménologie et une ontologie du téléphone portable. L'être au téléphone n'est pas l'être au mobile.

L'« être-au-téléphone » constitue, somme toute, un fait occasionnel : il n'y a pas bien longtemps on pouvait se rendre compte que, pour une raison quelconque on avait passé son après-midi au téléphone et déplorer cette aberration. Avec le mobile, au contraire, nous sommes *toujours* au téléphone.<sup>19</sup>

18 *Ibid.* p. 59.

19 M. Ferraris, *T'es où ? Ontologie du téléphone mobile*, tr. fr. de P.-E. Dauzat, préface U. Eco, Paris, Albin Michel, 2006, p. 42.



Cette présence au monde par le mobile se condense dans la question rituelle posée par les mères : t'es où ? Il est vrai que bien souvent nous n'avons rien à nous dire mais que la possibilité de localiser l'autre devient l'exercice d'un pouvoir quotidien. Avec le portable, nous sommes dans un nomadisme qui demande à être surveillé. L'ontologie du mobile est une ontologie mobile. La fluidité mise en valeur par Bauman se vérifie par les transformations de cette présence au monde. Je suis dans une sociabilité artificielle et contradictoire, dans une totale liberté qui est une totale surveillance.

Où que tu sois, on peut te trouver et la réciproque est vrai. Donc si on te cherche et qu'on ne te trouve pas, si le téléphone cellulaire est éteint, cela veut dire quelque chose. *Ex silentio*, c'est le cas de le dire, on déduit beaucoup de choses : le mobile était coupé de 10 heures à midi, il avait cours ; ça passait mal de 13 heures à 17 heures, il était dans le train ; de nouveau éteint entre 18 et 20 heures : conférence. Mais pourquoi était-il coupé à 21 heures ? Le malheureux était mort de fatigue, cela va sans dire ; reste qu'on put reconstruire tout un monde avec une table de présences et d'absences.<sup>20</sup>

Cette sociabilité qui mélange présence et absence, jeu et mise en scène de soi a-t-elle été bouleversée dans la crise sanitaire ?

### *La sociabilité à l'épreuve de la crise sanitaire*

Partons d'un simple constat méthodologique classique et prudent : parler ou écrire sur un sujet qui n'est pas achevé (rien ne nous dit que la pandémie va s'achever dans quelques mois ou années) et sur lequel nous n'avons pas de recul historique ou sociologique, demande une modestie certaine. Tout ce qui suivra est souvent du domaine de l'hypothèse, parfois du constat mais jamais ne se veut péremptoire ou absolument fondé.

Avions-nous collectivement une connaissance de ce type d'épidémie : l'histoire de la médecine pouvait sans aucun doute renvoyer à la grippe espagnole ou au virus H1N1 qui n'avait pas, quant à lui,

---

20 *Ibidem*, p. 43.

engendré les mêmes événements tragiques. Par ailleurs il est difficile de comprendre la Covid, le Covid ou le Coronavirus (la dénomination n'est pas fixée et nous pourrions ironiser sur les débats concernant le genre du virus) sans poser d'emblée que c'est l'ensemble des médias ou la société de l'écran qui a joué un rôle central pour sa compréhension et sa représentation affective et émotive au sein des populations : chiffres sur la circulation du virus, sur la mortalité, sur le taux de remplissage des hôpitaux. Toutes nos soirées étaient liées à un écran qui, de façon rituelle, nous donnait ce qu'il était bon de faire ou de ne pas faire avec bien souvent des injonctions contradictoires (des masques inutiles un temps qui deviennent obligatoires ensuite, etc.). Cette sociabilité à distance n'était pas nouvelle pour la plupart des habitants des sociétés occidentales. L'usage de l'environnement numérique s'est révélé nécessaire pour garder des relations entre les uns et les autres mais la sociabilité postmoderne existait déjà sous cette forme et la crise n'a fait qu'en dévoiler le caractère irréversible. Le monde du zapping et de la vie à travers l'écran se trouvait vérifié grandeur nature et la thèse de l'anthropologie classique posant le passage de la nature à la culture par l'objet technique l'était également.

Il y a dans ce constat un double cheminement paradoxal : la sociabilité s'est trouvée confortée par les moyens techniques mais elle s'est trouvée aussi momentanément redéfinie par leur usage. On sait que deux mots apparurent pour désigner ce nouveau rapport au monde et aux autres : le distanciel et le présentiel. Le premier établit une relation virtuelle qui n'est ni fictive ni rencontre réelle. Sans chair et sans corps, elle présente une existence mélangeant l'artifice et un réel fuyant et hypothétique. La crise aurait précipité ce que certains craignaient et ce que d'autres rêvaient : l'achèvement de la numérisation du monde. Le cours universitaire en distanciel deviendrait la règle et permettrait aux gestionnaires d'économiser la construction d'amphithéâtres par exemple. Cette sociabilité distancée (ou ce mode de vie en distanciel) a engendré ses codes et ses propres rituels : heures fixes à respecter avec des retards impossibles sauf ceux qui étaient dus à une mauvaise connexion, choix préalable de tel logiciel plutôt que tel autre, facilité pour communiquer et mise en place d'une nouvelle courtoisie (numérique). Cette nouvelle

forme de rapport aux autres dans le travail a eu des conséquences lourdes : horaires incontrôlés de la part de ceux qui travaillaient et abolition néfaste de la distinction entre sphère publique et sphère privée.

A côté de ce monde du distancié s'est construit un monde du présentiel dont les caractéristiques ne sont pas le monde de la présence et de la rencontre. Être en présence des autres pendant la crise, c'était éviter tout contact par les voies respiratoires et proscrire tous les gestes de proximité (nous avons redécouvert que les peuples latins aiment se serrer la main ou s'embrasser). Ce présentiel fait de jauges et de distances faisait de chacun de nous un héros baroque cartésien : sur la scène du monde nous avançons masqués.

N'oublions pas pour autant que le présentiel fut aussi pour un temps le mode d'existence de tous ceux qui n'étaient pas destinés socialement au travail à distance : soignants, professions de contact et de services. Ainsi se dessinait une inégalité de fonction redoublée d'une inégalité de connexion (ceux qui sont équipés et qui se situent dans les zones desservies par internet et ceux qui sont en zones dites blanches). La crise a bouleversé les formes de sociabilité traditionnelles : l'idée d'une rencontre d'autrui si elle n'a pas été supprimée ne pouvait avoir le sens que lui donnait Emmanuel Lévinas. Qu'est-ce qu'un visage masqué ? Que peut signifier la rencontre d'autrui qui consiste selon l'auteur de *Totalité et infini* à ne même pas remarquer la couleur de ses yeux lorsque le masque ne laisse apparaître que ces derniers ?

A ces éléments vécus, il convient de rajouter l'énoncé d'un paradoxe : la crise sanitaire a montré les limites de la vie postmoderne. Ce qui caractérise la sociabilité contemporaine, selon Zygmunt Bauman, (d'autres auteurs vont dans ce sens) c'est le nomadisme. Personne ne souhaite être assigné à un lieu. Le premier confinement de mars 2020 a supprimé radicalement par une logique d'état d'urgence la possibilité de se déplacer. Une telle situation ne pouvait que heurter de front les habitudes de l'homme contemporain. Il vivait dans le déplacement perpétuel et, en quelques heures, il se trouvait prisonnier d'un lieu plus ou moins agréable à vivre. Le déplacement des citoyens fortunés vers un confinement de villégiature est à cet égard révélateur : le postmoderne est touristique et l'acte de résis-

tance suprême contre l'assignation à résidence a consisté pour certains à charger à la hâte un véhicule pour se réfugier à La Baule ou à La Grande Motte. Le flâneur, quant à lui, était-il sauvé au moment du confinement ? Il est vrai que la promenade quotidienne (limitée dans le temps et l'espace lors du confinement de mars 2020) pouvait encore se faire au sein même de certains centres commerciaux considérés comme essentiels par la règle votée par le parlement. Pour autant, ces déplacements sans envergure étaient remplacés comme par nécessité par un zapping triste et sans grande variété puisque toutes les chaînes d'information présentaient les analyses plus ou moins claires de spécialistes des pandémies mélangés allégrement avec des spécialistes autoproclamés de la crise sanitaire.

Ce moment historique a été souvent qualifié de « sans précédent ». Est-ce aussi simple ? Que l'État ou les structures politiques se trouvent devant l'impératif d'une gestion des populations et d'une maladie qui se répand, cela n'est pas en soi nouveau. Le pouvoir comme pouvait le montrer Michel Foucault cherche toujours à devenir un biopouvoir<sup>21</sup>. Dans le cas présent nous nous sommes retrouvés dans une logique bien connue : la quarantaine dont l'histoire a été faite par les analyses de Carlo Maria Cipolla. Les conseils et les offices de santé de l'Italie du Nord à l'âge classique ressemblent

---

21 « L'un des pôles, le premier, semble-t-il à s'être formé, a été centré sur le corps comme machine : son dressage, la majoration de ses aptitudes, l'extorsion de ses forces, la croissance parallèle de son utilité et de sa docilité, son intégration à des systèmes de contrôle efficaces et économiques, tout cela a été assuré par des procédures de pouvoir qui caractérisent les disciplines : axe anatomo-politique du corps humain. Le second, qui s'est formé un peu plus tard, vers le milieu du XVIII<sup>e</sup> siècle, est centré sur le corps-espèce, sur le corps traversé par la mécanique du vivant et servant de support aux processus biologiques : la prolifération, les naissances et la mortalité, le niveau de santé, la durée de vie, la longévité avec toutes les conditions qui peuvent les faire varier ; leur prise en charge s'opère par toute une série d'interventions et de contrôles régulateurs : une biopolitique de la population », M. Foucault, *La volonté de savoir (Histoire de la sexualité, I)*, Paris, Gallimard, 1976, p. 183.

beaucoup à notre haut conseil de santé<sup>22</sup>. Comme l'écrit Frédéric Orobon :

Les quarantaines, dont le principe a été établi dès 1377 par Raguse et Venise, sont, pour leur part, des schémas d'organisation de la société face aux crises épidémiques. Elles supposent la personnalisation du fléau : c'est l'autre qui apporte le mal d'un ailleurs. Les quarantaines renvoient également aux règlements sanitaires, comme les *statuti sanitari*, édictés à Florence, au XIV<sup>e</sup> siècle, pour la surveillance des marchés, notamment, par le contrôle de la provenance des marchandises et l'interdiction de revendre des vêtements ou des draps ayant appartenu à des victimes de la peste.<sup>23</sup>

Ce détour par l'histoire interroge car en définitive, face à un mal qu'il était difficile de cerner, les sociétés européennes ont rejoué parfois sans le savoir ce qu'avaient vécu leurs propres ancêtres.

Pour la sociabilité, doit-on alors se référer à la formule de l'*Ecclésiaste* : « rien de nouveau sous le soleil » ? L'humanité contradictoire s'est révélée telle qu'elle avait toujours été : portée vers autrui et effrayée par lui. Nous avons redécouvert le tragique de l'existence et de la mort au sein d'une sociabilité qui s'apparentait à celle que rêvaient les Lumières : un moment, l'éclair d'une solidarité et d'une fraternité s'est fait entrevoir. Certaines figures furent même l'incarnation d'un « héroïsme habituel » au sens de Vladimir Jankélévitch<sup>24</sup>. Les soignants (pour l'essentiel les personnes destinées au soin c'est-à-dire le personnel féminin des hôpitaux) durent apprendre à accompagner les mourants car les visites des familles étaient interdites. Il fallait permettre à d'autres humains de ne pas mourir dans une solitude extrême et devant Zoom.

---

22 Carlo Maria Cipolla, *Contre un ennemi invisible. Epidémies et structures sanitaires dans l'Italie de la Renaissance au XVII<sup>e</sup> siècle*, tr. fr. de M.-J. Tramuta, Paris, Balland, 1992.

23 F. Orobon, Thèse soutenue le 25 janvier 2012, Université Lyon 3, *Santé publique et libertés individuelles. L'exemple des conduites par lesquelles on peut se nuire à soi-même*, p. 28.

24 « Le courage fantassin est le courage du soldat anonyme et encadré qui se bat et meurt incognito. », V. Jankélévitch, *Les vertus et l'amour*, Paris, Flammarion, 1986, p.105.

Sans aucun doute, dans ces moments, l'individualisme liquide et la sociabilité superficielle du postmoderne étaient en déroute. Une sensibilité humaniste resurgissait. Toute la question pour une philosophie morale et politique aujourd'hui réside dans le simple constat que cette pandémie semble s'éloigner laissant place à une capacité d'oubli prévisible. La vie normale (mais qu'est-ce qu'une vie normale ?) reprend ses droits : la crise renforcera la soif de consommer, de faire du tourisme et d'exister en sacralisant son individualité.



ANDREA GIUSEPPE CERRA

# LA SOUVERAINETÉ EN TANT QUE CONCEPT POLITIQUE

Réflexions à l'ère de la pandémie

## 1. *Introduction*

On peut se demander si la question de la souveraineté est encore aujourd'hui un sujet qui mérite l'attention et la considération, tant d'un point de vue théorique que de la praxis politique. Les événements historiques que nous avons vécus, et notamment l'expérience des pandémies, ont montré comment, malgré la dimension planétaire de l'événement, les solutions et les remèdes proposés par les communautés internationales ont laissé de larges marges de régulation aux États individuels.

Les scénarios apparaissent au cours de cette période ont souligné le retour en force du concept d'État-nation. La situation critique que connaît l'Europe, l'urgence sanitaire, l'immigration et la criminalité ont été alimentées, plus qu'évidemment, par ces mouvements caractérisés par de fortes instances nationalistes qui s'opposent à l'idée même d'intégration politique supranationale.

Le processus d'intégration européen ne peut se lire sans référence à la souveraineté, qui devient le test décisif capable de donner corps au droit international. Les interconnexions incessantes entre les parties en conflit, qui voient dans la politique l'instrument approprié pour trouver une solution à ces différends, ne peuvent être pleinement comprises sans aborder la "conceptualité" de la souveraineté, qui est également remise en question dans la question économique de sa mondialisation.

Nombreuses sont les questions auxquelles la théorie de la souveraineté a répondu et pourrait répondre, démontrant, malgré sa longévité, qu'elle est, encore aujourd'hui, plus que pertinente. Il



est loin le temps où Kelsen<sup>1</sup> supprimait tout élément subjectif et politique et où la doctrine considérait la norme et la constitution (*Grundnorm*) comme le seul souverain; le thème de la souveraineté est fortement remis en question.

Sans doute, un premier problème non négligeable que la question soulève dans toute sa vigueur est de nature définitoire, étant, dans la comparaison entre les données conceptuelles et les données réelles, instable et ouverte d'un point de vue historique<sup>2</sup>.

Il existe un "mare magnum" dans lequel il est possible de se perdre en essayant d'en saisir la description exacte. Comme on l'a souligné, le terme de souveraineté, structuré sur une base plastique, tend dans son évolution à transformer ce qu'il désigne, le "destin" des formes politiques<sup>3</sup>.

En ce sens, la relation nécessaire qui existe rend la fatalité de la souveraineté dépendante de celle de l'État. La phénoménologie de la souveraineté accompagne donc l'État de la naissance aux problèmes de croissance, aux événements pathologiques, en devenant par essence sa racine et son carré.

Essayer de parvenir à une définition qui réussisse à transmettre la charge idéologique dont est composée la notion de souveraineté n'est pas une opération totalement aisée. Certes, pour tenter d'en saisir les connotations, on peut dire qu'il a toujours été vécu et interprété comme une représentation, voire même la plus grande explication, de la dimension du pouvoir. Le souverain est celui qui "peut"<sup>4</sup>.

1 Voir AA.VV., *Kelsen e il problema della sovranità*, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 1990.

2 « The relationship between the very term of sovereignty, the concept of sovereignty and the reality of sovereignty is historically open, contingent and unstable ». Dans Jens Bartleson, *The Concept of Sovereignty Revisited*, The European Journal of International Law, Vol. 17 no.2, EJIL, 2006.

3 Dieter Grimm, *Sovereignty. The origin and future of a political and legal concept*, New York, Columbia University Press, 2015, p. 3 et suivantes.

4 Selon l'interprétation de Foucault, la note particulière du pouvoir souverain est l'omnipotence, qui trouve son expression extrême dans le pouvoir



Enquêter sur la souveraineté revient à raisonner sur sa matrice. L'identité politique de la souveraineté doit être recherchée dans la sphère théologique dans laquelle, à l'origine, le sacerdoce présente des apparences impériales et le royaume des formes religieuses<sup>5</sup>.

On peut affirmer sans risque de se tromper que la notion en question est l'une parmi tant d'autres appartenant à la doctrine étatique moderne qui peut être considérée comme une théologie sécularisée<sup>6</sup>.

Cela conduit à une idée théocratique, qui trouve ses fondements dans l'appareil culturel médiéval, dans lequel le pouvoir humain revêtu de la souveraineté devient influent et agit sans possibilité de réaction<sup>7</sup>.

---

de disposer de la vie et de la mort. Michel Foucault, *Bisogna difendere la società*, Milano, Feltrinelli, 2010, p. 206 ;

- 5 Ernst Hartwig Kantorowicz, *I misteri dello Stato*, Gênes-Milano, Mari-netti, 2005, 187 ff. L'autorité divine est absolue, parce que "Dieu-le-Père" est le "créateur du Monde et de l'Homme" ; l'acte de création (ex nihilo), rend impossible toute résistance de la part de l'effet, de la part, donc, des hommes, parce que l'autorité divine est essentiellement inattaquable. Cf. Alexandre Kojève, *La nozione di autorità*, Milano, Adelphi, 2011, pp. 24, 38.
- 6 Carl Schmitt, *Teologia politica. Quattro capitoli sulla sovranità*, Bologna, il Mulino, 2014, p. 61. Pour l'auteur, cette dérivation peut être vue jusqu'en 1800 lorsque, c'est-à-dire, l'immanentisme est réalisé. Voir également Carlo Galli, *Sovranità*, Bologna, il Mulino, 2019.
- 7 Alexandre Kojève, *op. cit.*, p.24. Tous les pouvoirs, selon la vision paulinienne, sont ordonnés par Dieu : entre le pouvoir divin et le pouvoir humain, il existe une étroite interdépendance, distincte de la limitation que le pouvoir humain possède en tant que dérivé et dépendant de Dieu. Dans Massimo Terni, *La pianta della sovranità. Teologia e politica tra Medioevo ed età moderna*, Roma-Bari, Laterza, 1995, pp. 36-38.

La royauté médiévale se fondait sur deux sources<sup>8</sup> : l'une ascen-

- 8 Distinct d'un point de vue anthropologique, du moins au début, mais pas dans sa valeur synonymique tendant, dans le processus d'évolution linguistique, à ne pas les distinguer, est le concept de "royauté". Le terme appartient, en effet, au vocabulaire des institutions politiques et désigne une forme de gouvernement fondée sur le principe monarchique, c'est-à-dire conçue comme la primauté d'un individu reconnu, par droit de naissance ou en vertu d'une quelconque dot, comme le détenteur exclusif de l'autorité légitime suprême. *Dizionario di antropologia ed etnologia*, Pierre Bonte – Micheal Izard (sous la direction de), éd. it. Marco Aime (sous la direction de), Torino, Einaudi, 2006, p.662 ss, entrée consultée : Royauté. La figure du roi-divin, qui, à l'humble avis de l'auteur, suscite un intérêt et une "fascination" particuliers, ne peut être abordée ici, car cela compliquerait quelque peu son traitement, et a été largement développée par James George Frazer dans son œuvre principale, *Il ramo d'oro*, Torino, Boringhieri, 1965. Pour bien comprendre le sujet, il faut retracer les étapes qui ont marqué la vision exégétique du terme jusqu'au Moyen Âge, période à partir de laquelle nous allons prendre notre point de départ. Avant que le christianisme n'intervienne sur la qualification idéologique, Platon (428-348 av. J.-C.) a classé les formes de gouvernement susceptibles de réguler la vie des communautés politiques. L'approche de Platon repose sur deux hypothèses : la "constitution parfaite" (ce que l'on appelle le *Bien*), qui constitue le modèle idéal et nécessaire pour évaluer les constitutions historiques, et les constitutions possibles mais imparfaites, ainsi que celles qui sont dégénérées et corrompues. Ainsi, l'État idéal n'était pas, dans la pensée du philosophe, une simple construction abstraite typisant un modèle en substance parfait mais impraticable, mais la condition conçue dans les expériences historiques des constitutions étatiques. Étant donné que la dimension politique concentre en elle-même l'expérience de la vie (individuelle et communautaire), la définition aristotélicienne, selon laquelle l'homme est *zoon politicon*, a un sens et est compréhensible. C'est Aristote (322 av. J.-C.) qui, à travers l'élaboration de sa théorie sur les formes de gouvernement et leur succession, a présenté une classification complète en approfondissant et en développant, dans la *Politique*, la distinction platonicienne des régimes gouvernés par le "grand nombre", le "petit nombre", l'"un" et leurs formes corrompues. L'objectif commun était bien la recherche de ce que l'on peut qualifier de forme parfaite des constitutions, mais contrairement à Platon, il plaçait la polis au centre de la science politique même lorsqu'elle s'écarte du Bien. Ce sera le philosophe grec Polybe, quelques siècles plus tard, qui verra et concevra la constitution romaine, exemple de forme mixte, comme un modèle idéal, dans la mesure où son succès en termes historiques constituait la preuve de sa capacité optimale à représenter la meilleure forme de gouvernement existante. Le christianisme change et renverse la perspective du



dante – on parle ici de *dignitas regalis* (souveraineté) venant de Dieu – et l’autre descendante – qui voit le droit, principalement coutumier influencé par le savoir germanique, assujettir tout le monde, y compris le roi.

À cet égard, la théorie à deux corps du roi<sup>9</sup> mérite d’être mentionnée.

Il s’agit d’une doctrine anglaise, construite sur le *King in Parliament*, qui repose sur l’existence de deux corps du roi. En partant du Christ, doté d’un corps spirituel et d’un corps humain, on développe une théorie qui conçoit un corps tangible, le corps humain, exposé à la détérioration, et un corps intangible, le corps politique, dont l’existence est éternelle et qui ne connaît ni enfance ni vieillesse ni mort. Il s’agit donc d’un organe politique créé pour le gouvernement du peuple, utilisé par le souverain dans l’accomplissement d’actes visant à la protection du bien public, qui ne sont susceptibles ni d’annulation ni de recours.

---

problème. Le pouvoir est considéré comme très insidieux. En effet, Augustin d’Hippone, dans son œuvre *De Civitate Dei*, affirme que la recherche d’un système politique capable d’être identifié et caractérisé par des éléments de perfection, ne peut exister à cause de la force destructrice et perturbatrice du péché qui, en entrant dans le monde, a contaminé toute la création. Par conséquent, puisque le péché est quelque chose d’inséparable de l’état, il est, aux yeux du chrétien, un mal nécessaire, mais toujours et seulement un mal. L’enquête doit avoir au centre de sa spéculation non pas la constitution que l’on prétend exalter, mais la source dont l’État tire sa légitimité, qui doit être la justice. Avec Thomas d’Aquin (auteur du *De Regimine principum*, et de la *Summa Theologiae*), l’accent se déplace, en ce qui concerne la légitimité du pouvoir politique, de la question des origines à celle des fins. Le respect du bien commun (de la justice) garantit au prince la légitimité de son règne et de sa souveraineté. La tyrannie est le régime dans lequel celui qui détient le pouvoir a un compte individuel et ne tend pas à un intérêt commun. Il faut donc s’opposer à un tel tyran et à ses lois et, si nécessaire, les combattre par tous les moyens. Dans l’unité conceptuelle de la politique médiévale, l’expérience de l’Angleterre primitive, fondée sur le principe contractualiste consacré par la Magna Charta de 1215, prend une place prépondérante. John Fortescue, vers le milieu du XV<sup>e</sup> siècle, définit le gouvernement comme “*regimen politicum et regale*” (et rappelle le “*regimen mixtum*” de Thomas), reconnaissant les lois comme le critère de légitimation du pouvoir monarchique.

9 L’origine de cette théorie se trouve dans les *rappports de Plowden*. Ernst Hartwig Kantorowicz, *I due corpi del re. L’idea di regalità nella teologia politica medievale*, Torino, Einaudi, 2012.



Dans la conception anglaise des deux corps du roi, le *corpus mysticum* et la *dignitas* se confondent. Avec le processus de sécularisation, ils se diviseront pour donner vie à différents modèles. Il n'en reste pas moins que la transcendance et l'immanence, dans les deux représentations du pouvoir politique, la religieuse médiévale et la laïque moderne, ont tendance à ne pas respecter mutuellement les limites qui leur sont données.

Ce bref excursus, qui n'a certainement pas la prétention d'être exhaustif, nous permet de saisir l'importance que la matrice théologique, comprise et objectée comme source de l'élaboration du concept de souveraineté politique, a donné à la notion elle-même, par rapport à tout autre pouvoir, une valeur ajoutée inimaginable.

De cette image découlent des perceptions et des observations incompatibles sur le concept de souveraineté, compris par certains comme la pierre angulaire de la politique dotée d'une autonomie propre<sup>10</sup> et par d'autres comme une condition inévitable et donc pérenne du contraste entre la souveraineté et le droit<sup>11</sup>.

## 2. Les origines d'un concept politique

Bien que l'expérience de l'État soit également présente dans les temps anciens, lorsque nous parlons de souveraineté politique, nous nous référons historiquement à la naissance de l'État moderne.

Le terme souveraineté apparaît au 13<sup>ème</sup> siècle<sup>12</sup>. C'est à partir des luttes qui ont caractérisé la période entre le 12<sup>ème</sup> et le 13<sup>ème</sup> siècle qu'est née la figure de l'État, résultat d'un processus de trans-

10 Sur cet aspect, Quaglioni est particulièrement critique. Voir Diego Quaglioni, *La sovranità*, Roma-Bari, Laterza, 2004.

11 Luigi Ferrajoli, *La sovranità nel mondo moderno. Nascita e crisi dello Stato nazionale*, Milano, Anabasi, 1995, pp. 7-10.

12 Sa racine se trouve dans les mots *supérieur*, *superanus*, *suzerain-souverain*, *souverain*. Elle prend notamment, corps et substance dans la formule de Baldo : « *superiorem non recognoscens in regno suo princeps est, et ceux qui lui sont liés, comme cuius regio, eius et religio* » Ennio Cortese, *Sovranità (Storia)*, in *Enciclopedia del Diritto*, vol. XLIII, Milano, 1990, pp. 211-212.

formation des villes qui se sont d'abord organisées en grandes fédérations à des fins guerrières<sup>13</sup>.

C'est avec la crise du système médiéval et l'instauration de l'absolutisme que naît le concept moderne de politique. Ce système de conceptions qui avait caractérisé la période classique disparaît et avec lui le problème du sens de la politique change de centre d'évaluation. Ce n'est plus la genèse et la structure organisationnelle du pouvoir qui sont le centre d'investigation mais la domination et ce qui la légitime. C'est dans cette quête de la souveraineté, perçue comme un principe de légitimité d'où découle le commandement, que se déploie la problématique inhérente à la création de l'État moderne.

Interdit par l'Église en tant que texte hérétique, le chef-d'œuvre de Machiavel a donné lieu à un mouvement anti-machiavélien qui a vu d'innombrables auteurs le soutenir. Parmi eux, Bodin est l'un des rares à avoir tenté d'étudier l'essence de l'État et de la politique de manière plus générale.

Bodin est à l'origine de la tentative de concevoir la modernité de l'État à partir de l'idée du droit<sup>14</sup>.

Contrairement à Aristote, à qui l'on reprochait un "schématisme" excessif, il est inconcevable de construire une ville sans maisons. Alors qu'il serait possible de trouver dans l'expérience empirique une famille sans la présence d'une ville ou d'un état, la réalité inverse (état sans ville ou maisons) ne l'est pas. Ce qui représente le véritable ciment des familles, des collègues, et ce qui est capable d'établir un *corpus* parfait, ce n'est pas l'État, mais la souveraineté. Observer les variantes que peut prendre le pouvoir domestique (marital, dominus, paternel) dans ses représentations, peut révéler la substance de ce qui est défini comme relation politique et liberté. En effet, si ce qui confère à un gouvernement des qualités telles que

13 Venise et Florence ont été les modèles, mais la ville du Giglio « mérite le nom de premier des États du monde moderne », car « c'est tout un peuple qui s'occupe de ce qui, dans les principautés, est la tâche d'une seule famille ». Dans Jacob Burckhardt, *La civiltà del Rinascimento in Italia*, Firenze, Sansoni, 1968, pp. 60, 73.

14 Friedrich Meinecke, *L'idea della ragion di stato nella storia moderna*, Firenze, Sansoni, 1970, p. 57.

l'exactitude et la justesse est l'action de commandement qui résulte d'une démarche sage et cohérente, en ce qui concerne la liberté, cela dépend du contexte.

Si dans un état de nature la condition de la liberté est une condition ordinaire, celle de n'être soumis à personne d'autre qu'à la divinité, par contre dans l'état, la liberté, liée à la condition ou au statut du citoyen, est sa propre concession.

La condition de citoyenneté, qui définit les contours de toute une communauté dont sont expulsés les esclaves et les étrangers, s'exprime dans l'obéissance que le sujet reconnaît librement à son souverain.

C'est-à-dire qu'une relation obligatoire de nature politique est créée entre le souverain – qui garantit protection, tutelle, etc., selon les profils de relation établis – et le sujet qui, en retour, lui accorde une obéissance dévouée. – selon le profil de la relation qui s'établit – et le sujet qui en retour lui prête une obéissance dévouée.

Ce qui marque le dépassement de l'expérience médiévale et permet d'entrer à pas de géant dans l'ère moderne, caractérisée par la formation de l'État tel qu'on le connaît encore aujourd'hui, c'est la nouvelle conception d'un État qui n'est pas seulement le support du droit, qui le sous-tend, mais le "créateur" du droit, *condere legem non dicere legem*<sup>15</sup>. Dans cette nouvelle logique, la souveraineté devient une décision législative.

A ce stade, le philosophe s'interroge sur le caractère et les vertus que doit posséder le souverain. Le Souverain est celui qui, doté d'un pouvoir perpétuel, ne distingue personne au-dessus de lui, sinon Dieu. De plus, son pouvoir est composé d'absolu, non pas dans le sens d'une supériorité par rapport à la loi tout court, mais dans le sens de la validité ; en effet, ses lois perdureront tant qu'il vivra ou que son successeur ne les abolira pas<sup>16</sup>.

15 Margherita Isnardi Parente, *Introduzione*, in Jean Bodin, *I sei libri dello Stato*, vol. I, Torino, Utet, 1964, pp. 30, 35.

16 « Par la disposition de la loi, la personne du souverain est toujours exempte de cette autorité et de ce pouvoir, quels qu'ils soient, qu'il confère à d'autres ; il n'en accorde jamais tant qu'il n'en conserve pas beaucoup plus pour lui-même, et il ne perd jamais le droit de commander ou de juger (soit à l'avance, soit en concours, soit en révision), les

Avec Thomas Hobbes<sup>17</sup>, le débat est clos. En fait, certains auteurs pensent que grâce à sa théorie de l'État, Hobbes a littéralement sauvé le sujet de la liberté<sup>18</sup>.

Selon l'auteur, l'état de nature est marqué par la liberté et l'égalité des individus soumis à un état de guerre constant qui les conduit à vivre les uns contre les autres.

Et c'est précisément la peur qui est conçue comme la cause qui a permis aux grandes sociétés de perdurer. Hobbes dépasse l'orienta-

---

causes dont il a chargé son sujet comme commissaire ou officier ; et il peut toujours révoquer le pouvoir qui lui a été accordé, soit sous forme de commission, soit sous forme d'office, ou le suspendre aussi longtemps qu'il le juge bon ». (Bodin, L.I, c.8, p.346). « Le souverain est celui qui ne reconnaît rien de supérieur à lui-même, sauf Dieu ». (Bodin, L. I, c. 8, 349, 353). « Le pouvoir souverain est absolu : tel est celui qui ne trouve de limites que dans la loi de Dieu ou dans la nature » (Bodin, L. I, c. 8, 354). « Si l'on affirme qu'il a un pouvoir absolu qui n'est soumis à aucune loi, on ne trouvera jamais aucun prince souverain auquel cette formule puisse s'adapter : tous les princes de la terre sont soumis aux lois de Dieu et de la nature, ainsi qu'aux diverses lois humaines communes à tous les peuples » (L'exemple est le cas du sujet exempt de toute loi, qui, non pour cette raison, devient souverain, Bodin, L. I, c. 8, 357). « Celui qui est souverain, en somme, ne doit en aucun cas être soumis au commandement d'autrui, et doit pouvoir donner la loi à ses sujets ». « C'est pourquoi la loi dit que le prince n'est pas soumis à l'autorité des lois » (358-359). « Le prince souverain est par la loi exempt des lois de ses prédécesseurs, encore moins sera-t-il obligé d'observer les lois et ordonnances faites par lui-même » (Bodin, L. I, c. 8, 360). « Quant aux lois naturelles et divines, tous les princes de la terre y sont soumis, et il n'est pas en leur pouvoir de les transgresser, s'ils ne veulent pas se rendre coupables d'une offense divine, en faisant la guerre à ce Dieu à la majesté duquel tous les princes de la terre doivent se soumettre, en baissant la tête avec une crainte absolue et une pleine révérence » (Bodin, L. I, c. 8, 361). Citant le pape Innocent IV, Bodin rappelle que le pouvoir absolu « consiste dans la faculté de déroger aux lois ordinaires ; mais certainement pas aux lois divines et naturelles » (Bodin, L. I, c. 8, 362).

17 Pour les thèses qui seront rapportées, il sera fait référence aux sources suivantes : Thomas Hobbes, *De cive. Elementi filosofici del cittadino*, Tito Magri (sous la direction de), Roma, Editori Riuniti, 2014 ; et *Leviatano*, Firenze, La Nuova editrice, 1987.

18 Norberto Bobbio, *Thomas Hobbes*, Torino, Einaudi, 2004, p. 69.

tion d'Aristote sur l'animal politique pour se concentrer sur le principe *homo homini lupus*<sup>19</sup>.

La distinction entre l'être humain et les bêtes est la raison qui équilibre le désir. De ce point de vue, l'accent est mis sur deux postulats dont il est certain qu'ils se rapportent à l'état de nature. La première concerne le désir naturel de posséder et de dominer exclusivement des choses qui devraient appartenir à tout le monde. La seconde est liée à la raison naturelle relative au besoin inné d'échapper à une mort violente.

En effet, le philosophe identifie la nécessité/peur, l'état ontique par excellence qui connote la condition de l'homme, comme la source de toute invention. Et c'est précisément à partir de cette nécessité que l'État trouve son débouché et sa formation.

Dans le Léviathan, Hobbes parle donc de l'État comme d'un artifice, *machina machinarum*. Dans un processus d'imitation, par lequel l'homme tend à imiter ce que Dieu a placé dans la nature créée, comprise comme l'art avec lequel Dieu lui-même exerce sa domination sur le monde, le Léviathan (l'État) est créé à partir de l'art. Un homme synthétique qui doit protéger et défendre l'homme naturel. Au sein de cet organisme fabriqué, l'âme est la souveraineté qui permet au corps de prendre vie et de s'animer. Un corps dans lequel même le pouvoir judiciaire et les autres fonctionnaires sont identifiés dans les articulations et où les actes punitifs ou réparateurs sont les nerfs qui remplissent la même fonction organique que dans le corps humain. L'énergie est la prospérité, tandis que la protection et la sécurité de la population sont ses affaires. La mémoire est absoute par les conseillers, tandis que la raison et la volonté sont interprétées par l'équité et les normes ; où la santé est l'accord, la maladie la sédition et la mort la guerre civile.

19 L'expression latine *homo homini lupus* (littéralement, « l'homme est un loup pour l'homme »), dont le plus ancien précédent peut être lu chez le dramaturge latin Plaute (*lupus est homo homini*, *Asinaria*, a. II, sc. IV, v. 495 ; pour une discussion plus détaillée de la doctrine: François Tricaud, "*Homo homini Deus*", "*Homo homini lupus*" : *Recherche des Sources des deux Formules de Hobbes*, in Reinhart Koselleck – Roman Schnur (sous la direction de) *Hobbes-Forschungen*, Berlin, Duncker & Humblot, 1969, pp. 61-70.



Celui qui est le créateur du Léviathan est l'homme lui-même qui doit avoir la capacité de lire dans sa propre âme, exaltée et examinée, non pas sous un aspect singulier mais collectif.

Quant à ce qui doit être compris comme bien ou mal, en référence à l'action, au commandement du roi, il n'y a, selon Hobbes, aucun paramètre au-delà des normes établies dans chaque État individuel. En outre, essayer de comprendre si l'action entreprise peut être qualifiée de bonne ou de mauvaise relève de la compétence exclusive de celui qui s'est vu confier la tâche et la fonction exégétique de la norme.

Il est donc évident qu'à l'origine du lexique politique qui soutient la fondation de l'État moderne, la déclinaison de la souveraineté prend forme dans la construction institutionnelle même de l'État<sup>20</sup>. Les constitutionnalistes contemporains considèrent la souveraineté comme la pleine expression du pouvoir de l'État<sup>21</sup>, ainsi qu'une particularité substantielle de l'État dans son ensemble<sup>22</sup>.

La souveraineté est, comme on le sait, dans le cadre de l'étude du droit constitutionnel, associée à deux autres éléments : le peuple et le territoire, qui forment ensemble l'ossature de l'État moderne.

La souveraineté assimile une telle configuration politique à un État souverain.

Ici, donc, par un processus d'acquisition et de réduction, la théorie de la doctrine de l'État réduit la souveraineté à une simple partie de l'entité politique. Mais il est évident que c'est une partie qui a la capacité de qualifier le tout. En examinant l'État et sa place dans l'analyse constitutionnelle, on trouve la dérivation de toutes les questions de souveraineté : les relations entre le sujet et l'État, les rapports entre les différents ordres souverains et non sujets, les dialogues entre l'État et les ordres supranationaux, et les liens entre l'État souverain et les pouvoirs "anti-souverains".

20 Vincenzo Gueli, *Sovranità*, autrefois dans *Nuovo Digesto italiano*, 1939, maintenant dans ID., *Scritti vari*, Milano, tomo primo, 1973, p. 103 et suivantes.

21 Costantino Mortati, *Istituzioni di diritto pubblico*, vol. I, Padova, Cedam, 1975, p. 98 et suivantes.

22 Giorgio Berti, *Sovranità*, in 'Jus' 2007, fasc. 2-3, p. 267.

### 3. La crise d'un concept : l'anti-souverain

Lorsqu'on parle de souveraineté, on ne peut s'empêcher de constater que le concept lui-même traverse une période de crise, ce qui renvoie automatiquement au concept d'État de droit.

L'application variée de la terminologie et la perte de sa connotation sémantique précise est un bon indicateur de cette criticité.

Le maillage conceptuel s'est considérablement élargi, englobant dans la définition non seulement les modèles classiques et traditionnels, (souveraineté de l'État, de la constitution, etc.) mais aussi des expressions récentes provenant de sphères différentes, (économie, fiscalité, etc...). En fait, on parle aussi de souveraineté économique, fiscale, monétaire, et même d'une souveraineté du bios.

La récurrence incessante de ce lemme met en évidence la nécessité non seulement d'une souveraineté, mais aussi d'une source de légitimité pleine et inattaquable dans un contexte, comme celui d'aujourd'hui, où la coutume a cédé la place à une transformation pérenne et continue.

Il s'agit en effet d'un changement presque irréversible, non seulement de nature conceptuelle ou théorique, mais aussi de nature institutionnelle. En effet, les formes politiques, connues depuis toujours, sembleraient incapables de suivre le rythme du changement constant auquel la société elle-même est soumise et dont elle est le moteur.

Les raisons de cette crise sont à chercher dans la faiblesse qui a sapé l'épine dorsale de l'État moderne.

Corrompre les fondations équivaut à faire tomber tout l'échafaudage.

Il suffit d'examiner comment des concepts tels que le territoire et les personnes ont changé dans leur description et leur composition.

Le phénomène de la mondialisation économique a fait voler en éclats l'unité de l'ordre et de la localisation de ce que l'on appelle le *ius publicum europaeum*<sup>23</sup> ; il a également engendré de nouvelles réalités, telles que des flux migratoires qui ont profondément modifié la physionomie des populations en Europe.

À l'époque actuelle, caractérisée par l'absence de frontières, prérogative de chaque État au XIXe siècle, mais plus encore par l'ab-

23 Carl Schmitt, *Nomos della terra nel diritto internazionale del jus publicum europaeum*, Milano, Adelphi, 1991, p. 19 et suivantes.

sence de ces repères politiques qui ont caractérisé le XXe siècle, l'individu, avec ses besoins, ses devoirs, ses droits et son statut, a radicalement changé.

Les temps que nous vivons sont des temps de grandes transformations.

Sans aucun doute, en ce qui concerne l'Europe, d'autres raisons spécifiques de la crise sont également pertinentes, en raison du fait que le processus d'intégration européen a produit une modification non théorique des frontières de l'État dans le domaine des relations entre autorité et liberté.

En 2008, la crise qui a touché le monde de l'économie et de la finance a mis en évidence le véritable problème que représentait le fait que ces idées, qui voulaient qu'une monnaie unique soit parfaitement compatible avec les politiques budgétaires nationales et surtout avec le modèle d'intervention de l'État providence, ont échoué lamentablement.

Sur un plan purement juridique, il est souligné comment les protections offertes par l'Union européenne et la Cour européenne des droits de l'homme entrent en conflit avec les protections offertes, au niveau national, par les droits constitutionnels.

C'est le mécanisme par lequel les droits fondamentaux sont garantis et protégés qui rend les choses alambiquées et compliquées. Il s'agit de droits dont les garanties ont été institutionnalisées au sein de l'espace public européen, soulignant que les droits fondamentaux ne peuvent être gérés par différents systèmes dont l'union est rendue possible uniquement et exclusivement par le travail des tribunaux.

A cela s'ajoute la manifestation de vagues de revendications souverainistes qui, en revendiquant l'indépendance dans l'aspect juridictionnel, portent atteinte à la souveraineté politique.

Le problème concerne le fait que l'on associe souvent de telles revendications à la notion de souveraineté. Cela revient à donner à ces revendications la suprématie et la primauté. Le politicien est donc fortement compromis par ce scénario, car toutes les revendications souverainistes ne sont pas dotées de réalité.

Seules certaines d'entre elles détiennent des pouvoirs capables d'affirmer de nouveaux modèles de société qui sont de dignes substituts au dispositif de la souveraineté politique.

Nous avons mentionné des souverainetés particulières telles que l'économie et les bios.

Ces deux revendications possèdent ces caractéristiques, en fait, réelles et non abstraites<sup>24</sup>. Ces deux formes représentent de manière évidente l'affrontement pour la souveraineté. Ce sont des pouvoirs avec des forces différentes.

En ce qui concerne les acteurs et les institutions économiques, ils agissent et exercent leurs pouvoirs en communiquant avec les gouvernements politiques.

L'économie, si l'on peut dire, affecte également la souveraineté politique car celle-ci est aussi le reflet de relations économiques spécifiques.

Pour la souveraineté du bios, le discours semble être différent, puisque les propositions de souveraineté du bios vont jusqu'à nier la légitimité de toute souveraineté politique.

Les deux souverainetés ne prétendent pas à la création d'un ordre politique, mais elles demandent à réguler leurs propres intérêts de manière totalement autonome en appliquant un système de règles qui n'est pas politico-constitutionnel, mais hétéronome.

Il faut alors se demander si un ordre juridique dépourvu de souveraineté est encore réalisable et concevable.

Face à toute revendication souverainiste, mais avec une attention particulière à celles qui présentent des caractéristiques réelles, il faut se demander si derrière la demande de gouvernement autonome se cache une tentative de nier toute forme de gouvernement politique; et si elles peuvent être considérées comme des revendications anti-souveraines à la lumière des considérations précédentes.

C'est ici qu'intervient l'enquête sur le concept de souveraineté, qui pourrait, si elle est menée avec rigueur, fournir les outils pour répondre à une telle question.

---

24 La souveraineté économique des marchands de droit et des institutions de la globalisation, célébrée par les chantres du droit global, et la souveraineté existentielle du bios, de la vie individuelle considérée comme un absolu.



ELISA CHELLE

## UNE SOCIABILITÉ INFALLIBLE

### Les communautés religieuses américaines pendant la pandémie de COVID-19

Let every soul be subject unto the higher powers. For there  
is no power but of God: the powers that be are ordained of God.

Romans 13:1

For where two or three are gathered together in My name,  
there am I in the midst of them.

Matthew 18:20

En Europe, tout particulièrement en France, les institutions ont  
comme précédé les hommes<sup>1</sup>. Depuis plusieurs siècles, le gouver-  
nement y est médiatisé par une « *polity* », qui demeure souvent un  
point aveugle de l'analyse de la politique<sup>2</sup>. Dans cette « première  
nouvelle nation<sup>3</sup> » que sont les États-Unis, ce n'est pas tant l'État  
que la société civile qui régule la vie sociale. C'est évidemment le  
fruit d'une histoire. L'Amérique est, au fond, restée une théocra-  
tie paradoxale. Et nous interroge sur la légitimité fondamentale du  
pouvoir politique. La foi y augmente plus qu'elle ne lèse la citoyen-  
neté<sup>4</sup>. S'il y a bien un « mur de séparation » entre Église et État,  
c'est plutôt pour protéger le religieux du politique, et non l'inverse  
comme en France.

---

1 L'auteure remercie Jean Leca et Gilles Ferragu pour leurs précieux  
conseils de lecture.

2 J. Leca, « L'État entre *politics*, *policies* et *polity*, ou peut-on sortir du  
triangle des Bermudes », *Gouvernement et action publique*, 1 (1), 2012,  
pp. 59-82.

3 S. M. Lipset, *The First New Nation: The United States in Historical and  
Comparative Perspective*, Garden City, Anchor Books / Doubleday, 1967.

4 S. Fath, *Dieu bénisse l'Amérique. La religion de la Maison-Blanche*,  
Paris, Seuil, 2004, pp. 42-43.



Si, en Europe occidentale, la sécularisation s'est accompagnée d'un renoncement des églises à monopoliser l'organisation des normes publiques, la liberté religieuse est partie intégrante du pacte fondateur des États-Unis. Le Premier Amendement est le fondement constitutionnel des libertés individuelles et religieuses. Lorsque des incompatibilités entre modes de vie des communautés et lois civiles surgissent, c'est à la justice qu'il revient de trancher. Les « dénominations religieuses » ont ainsi pu bénéficier de nombreuses « exemptions », c'est-à-dire de possibilités légales de se soustraire au principe d'applicabilité générale de la loi.

### *Des objections de conscience à la santé publique ?*

Les États-Unis sont dans cette configuration historique paradoxale d'avoir fondé leur nation sur le principe de liberté et d'avoir été parmi les pionniers de la lutte contre les épidémies<sup>5</sup>. Le second ne saurait toutefois l'emporter sur le premier. Qu'il s'agisse de transfusion sanguine ou de vaccin, des exemptions religieuses peuvent être accordées. Si la plupart des grandes églises encouragent leurs ouailles à se faire vacciner, des individus peuvent se prévaloir de leur foi pour ne pas s'y soumettre<sup>6</sup>. Seul problème – et il est de taille : il n'existe pas de définition officielle de la religion aux États-Unis<sup>7</sup>.

L'étude de la sociabilité des communautés religieuses pendant une pandémie se heurte à une autre difficulté. Il n'existe aucune configu-

5 Voir de manière croisée E. Foner, *The Story of American Freedom*, New York, W.W. Norton & Company, 1998 et J. Duffy, *The Sanitarians: A History of American Public Health*, Urbana, University of Illinois Press, 1992.

6 « Vaccine Resisters Seek Religious Exemptions: But What Counts as Religion? », *The New York Times*, 11 septembre 2021.

7 Une salariée d'un hôpital ayant été renvoyée en 2010 après avoir refusé de se faire vacciner contre la grippe au motif de son véganisme, un contentieux avait été ouvert. L'employeur avait argué qu'une habitude alimentaire ne pouvait être considérée comme une religion : il a été débouté par le juge fédéral qui a fait primer le critère de « sincérité des convictions de la requérante » (« U.S. Employers Get Religion with Vaccine Mandates », *Associated Press*, 12 août 2021).

ration historique comparable à la pandémie de COVID-19. Les rares témoignages de survivants de la grippe espagnole, au début du XX<sup>e</sup> siècle, restent lointains et vagues : « Cela a complètement éteint la vie de la communauté, il n’y avait pas de vie de quartier, pas d’école, pas d’église, rien... [...] Les gens avaient peur de s’embrasser, de manger ensemble, ils avaient peur de tout contact car c’est comme ça qu’on attrapait la grippe...<sup>8</sup> ».

Comment comparer la gestion d’une crise sanitaire à partir d’un simple souvenir ? Les États-Unis ont connu trois épidémies de choléra au XIX<sup>e</sup> siècle. L’histoire a gardé la trace de chrétiens se réunissant pour prier dans les églises et, par le jeûne, espérant apaiser la colère divine<sup>9</sup>. Le refus du président Jackson à déclarer un jour national de jeûne, une année électorale, n’avait d’ailleurs pas manqué de susciter la controverse<sup>10</sup>. Ici s’arrête la comparaison.

Dans beaucoup de pays, la pandémie de COVID-19 a soulevé la question du confinement des populations, sur la base notamment d’une distinction entre activités « essentielles » et « non essentielles » à la vie en société. Or, aussi pressante que soit la situation sanitaire, cette injonction a pu se heurter à des dispositions constitutionnelles. Au Japon, si l’état d’urgence a été déclaré par Shinzo Abe, le confinement n’a jamais été rendu obligatoire *stricto sensu*<sup>11</sup>. En Allemagne, la très populaire Angela Merkel a réuni les Ministerpräsidenten pour définir avec eux, et par consensus, les lignes d’action à tenir.

Aux États-Unis, le gouvernement fédéral n’a le pouvoir d’imposer ni un confinement national, ni des restrictions aux rassemblements religieux. Entre l’été 2020 et le printemps 2021, de 13 à 26% des « églises » n’ont pas modifié leurs modalités d’ouverture. Plus intéressant : de 33% à 42% des croyants ont continué à assister à

8 J. M. Barry, *The Great Influenza: The Story of the Deadliest Pandemic in History*, New York, Penguin Books, 2005, p. 347. Notre traduction.

9 C. E. Rosenberg, *The Cholera Years: The United States in 1832, 1849, and 1866*, Chicago, University of Chicago Press, 1987, p. 25.

10 *Ibidem*, p. 47.

11 « The Coronavirus and Japan’s Constitution », *The Japan Times*, 14 avril 2020.

un service religieux en personne<sup>12</sup>. Plusieurs États ont, pourtant, déclaré ces services religieux comme « non essentiels », donc soumis aux mesures de confinement<sup>13</sup>. Prudents, le président Donald Trump et le vice-président Mike Pence s'en sont tenus à des déclarations évasives. Le premier s'est rangé du côté du culte en ligne, mais en insistant publiquement sur le fait qu'il s'agissait d'un pis-aller. Le très pieux et conservateur Pence s'est, lui, contenté d'indiquer une jauge d'occupation à dix personnes<sup>14</sup>. Ce qui, dans les faits, revenait à permettre l'organisation de la retransmission d'un culte par une petite équipe et non le rassemblement d'une congrégation. Une subtilité de langage destinée à ne pas heurter la sensibilité de l'électorat républicain fondamentaliste.

Le paysage religieux américain se caractérise par un morcellement important. Cet état de fait est dû au fonctionnement du protestantisme mais aussi au pluralisme religieux qui caractérise ce pays de manière générale<sup>15</sup>. Le National Congregational Study Survey estime à 380 000 le nombre d'« églises » aux États-Unis<sup>16</sup>. Compte tenu des 50 États et 3 006 comtés dont elles peuvent dépendre en termes de législation, les combinaisons sont innombrables. Résultat : il serait hasardeux de subsumer une prise de position homogène « des religions » aux États-Unis. Certaines églises ont bien incité leurs fidèles à observer les consignes fédérales en matière de santé publique, mais d'autres s'en sont ouvertement affranchies, et cela pour des raisons qui ne convergent pas. Pentecôtistes californiens, chrétiens texans ou juifs hassidiques new-yorkais : chaque groupe a résisté à sa manière aux injonctions sanitaires. Parfois pour des raisons tout simplement matérielles. Cela a été le cas d'églises noires-

12 « Life in U.S. Religious Congregations Slowly Edge Back Toward Normal », *Pew Research Center*, 22 mars 2021.

13 J. Blackman, « The “Essential” Free Exercise Clause », *Harvard Journal of Law and Public Policy*, vol. 44, 2021, paper n° 20-04.

14 « New Coronavirus Limits Bring New Religious Freedom Tension », *Associated Press*, 5 avril 2020.

15 S. R. Prothero (dir.), *A Nation of Religions: The Politics of Pluralism in Multireligious America*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 2006.

16 « “Difficult Days Are Ahead” for America’s Churches, Faith Institutions », *Akron Beacon Journal*, 22 août 2020.



américaines. Leurs fidèles étant tendanciellement plus pauvres, ils ont moins accès à une connexion Internet haut-débit, et donc aux cultes retransmis en ligne. D'où une propension à braver les mesures de confinement<sup>17</sup>. D'autres encore ont inventé des formes originales de culte pour concilier santé publique et besoins spirituels.

La notion de sociabilité religieuse invite justement à dépasser les abstractions du rapport entre religion et politique dans ce pays pour s'élever à la réalité concrète des pratiques engagées. À ceci près que pour les restituer, il faut prendre acte que les données sur les groupes religieux en période de pandémie demeurent dispersées. La présente contribution se gardera bien de prétendre au tableau exhaustif. Son esprit est ailleurs. Il est de donner à voir les questions de politiques publiques qu'ont posé les communautés religieuses pendant la pandémie. Une façon d'interroger la variété des positionnements politiques qui furent les leurs, allant du « *loyalty* » au « *voice* » (pour reprendre la célèbre distinction d'Albert Hirschman<sup>18</sup>).

Cette exploration a été réalisée à partir de la presse, nationale et locale mais aussi de la littérature grise produite par des instituts de recherche ainsi que de la littérature scientifique existante. Les sources que l'on peut qualifier de « conservatrices » y occupent une place plus importante du fait d'une asymétrie d'intérêt. Alors que les journalistes républicains aiment à se féliciter des victoires des églises sur l'État (« *there is no "pandemic exception" to the First Amendment*<sup>19</sup> » martèle, par exemple, le conservateur Center of the American Experiment), les démocrates sont bien moins diserts sur le sujet. Le *New York Times*, par exemple, ne fait que brièvement

17 E. Gault, « Black Churches Have Lagged in Moving Online during the Pandemic – Reaching across Generational Lines Could Help », *The Conversation*, 2 juillet 2020.

18 A. O. Hirschman, *Exit, Voice and Loyalty: Responses to Decline in Firms, Organizations and States*, Cambridge, Harvard University Press, 1970 (trad. française : *Exit, voice, loyalty : défection et prise de parole*, Bruxelles, Éd. de l'Université Libre de Bruxelles, 2011).

19 B. Walsh, « Walz Loses in Court, Settles with Churches », *American Experiment*, 6 mai 2021.

état de législateurs locaux œuvrant à « dépouiller » les gouverneurs démocrates de leurs pouvoirs d'urgence<sup>20</sup>.

D'où l'intérêt d'un regard extérieur pour rendre compte de ces aspects de la vie sociale américaine. Il faut le souligner : les communautés religieuses revêtent une importance qui, souvent, échappe aux observateurs français. Le terme de communautarisme est facilement brandi à la vue de groupes vivant selon d'autres formes de *polity* au sein d'une même société. Si la coexistence de ces mondes relève de l'ordinaire de la vie sociale, sur quelle base opérer les arbitrages rendus par les politiques publiques ? L'objection de conscience peut-elle s'appliquer aux décisions de l'État, qu'il soit local ou fédéral ? Et si oui, faut-il y voir une faiblesse de l'État, une impuissance du politique, ou encore une « lâcheté » face aux lobbies religieux ?

### *Politisation et propension à la conflictualisation*

Les chrétiens conservateurs américains ont été très actifs ces trente dernières années pour réclamer des exemptions religieuses<sup>21</sup>. La santé fait partie des terrains où les demandes de « liberté religieuse » sont fortes<sup>22</sup>. Une réaction face à la libéralisation de la société que le Parti républicain n'a pas manqué d'entretenir, tout particulièrement depuis les années Reagan<sup>23</sup>. Au-delà des seuls groupes chrétiens, des « accommodements » sont régulièrement accordés sur « motif religieux » dans les domaines de l'éducation, de l'emploi, de

20 « State Lawmakers Defy Governors in a Covid-Era Battle for Power », *The New York Times*, 22 février 2021.

21 A. Barb, *Entre Dieu et César. Histoire politique des accommodements religieux aux États-Unis*, Aix-en-Provence, Presses universitaires d'Aix-Marseille, 2019, pp. 183 et s.

22 A. Deysine, « La loi santé à l'épreuve de la justice et de la liberté religieuse », *Politique américaine*, n° 38, 2022, pp. 19-44.

23 H. Hecl, « Ronald Reagan and the American Public Philosophy », in W. E. Brownlee, H. D. Graham (dir.), *The Reagan Presidency: Pragmatic Conservatism and Its Legacy*, Lawrence, University of Kansas Press, 2003, pp. 17-39.

la fiscalité ou encore des soins aux mineurs<sup>24</sup>. Dans la mesure où ces exemptions dépendent de la Cour Suprême et des pouvoirs locaux, une grande variabilité est observée dans l'espace et dans le temps<sup>25</sup>.

Rappelons-le : les États-Unis sont un pays où la participation électorale reste basse mais où la vie démocratique est des plus polarisées<sup>26</sup>. Les restrictions liées à la pandémie de COVID-19 n'ont pas manqué de rencontrer de vives résistances, notamment de la part des groupes religieux. La nécessité de limiter les foyers épidémiques s'est ainsi heurtée au droit et à la volonté des croyants de s'assembler. Impératif théologique ou opposition partisane ? Les préférences politiques ont été identifiées comme le facteur le plus prédictif des attitudes par rapport au COVID-19<sup>27</sup>. Il faut dire que la pandémie a été déclarée en mars 2020 alors que les élections présidentielles se tenaient à l'automne de la même année. Des élections qui devaient déterminer si Donald Trump resterait ou non à la Maison-Blanche. La tension autour de cet enjeu électoral est à prendre en compte : parmi les églises publiant leurs sermons en ligne, deux tiers ont fait mention de l'élection dans les deux mois précédant le scrutin (de 41% pour les catholiques à 71% pour les protestants évangéliques)<sup>28</sup>.

Donald Trump, en bon Républicain, s'est appuyé sur sa base électorale conservatrice. Aux États-Unis, identité religieuse et identification partisane sont intrinsèquement liées<sup>29</sup>. C'est à partir de 1974 que ces protestants évangéliques se sont politisés pour devenir un véritable mouvement acquis aux valeurs du marché et du « *small*

24 K. D. Wald, *Religion and Politics in the United States*, Washington D.C., CQ Press, 1997, 3<sup>e</sup> éd., p. 110.

25 J. Witte Jr., J. A. Nichols, *Religion and the American Constitutional Experiment*, Oxford, Oxford University Press, 2016.

26 E. Black, M. Black, *Divided America: The Ferocious Power Struggle in American Politics*, New York, Simon & Schuster, 2007.

27 S. R. Christensen et al., « Political and Personal Reactions to COVID-19 during Initial Weeks of Social Distancing in the United States », *PLoS ONE*, 15 (9), 2020, e0239693.

28 « Pastors Often Discussed Election, Pandemic and Racism in Fall of 2020 », *Pew Research Center*, 8 juillet 2021.

29 Michele F. Margolis, *From Politics to the Pews: How Partisanship and the Political Environment Shape Religious Identity*, Chicago, The University of Chicago Press, 2019.

*government*<sup>30</sup> ». Ce groupe reste conservateur sur le plan des mœurs et parmi les « dénominations » les plus réticentes aux mesures sanitaires comme aux vaccins<sup>31</sup>. L'accointance de Donald Trump avec ces chrétiens radicaux n'a pas éteint les revendications. Il faut se souvenir que le président n'a pas constitutionnellement le pouvoir de confiner. L'agence de santé publique fédérale (Centers for Disease Control) a donné consigne de ne pas tenir de rassemblement religieux. Son rôle ne peut, cependant, aller au-delà de simples recommandations. Ce sont donc les rapports de force locaux qu'il faut considérer, des rapports éventuellement arbitrés par une cour fédérale (voire la Cour Suprême selon les cas).

La voie judiciaire a permis aux églises d'affirmer un contre-pouvoir face aux représentants politiques locaux. Les États sont des acteurs de poids dans la mesure où ils disposent du pouvoir de police et sont, en droit, responsables de la santé publique. Ils ont autorité pour fermer les églises. Villes et comtés peuvent prendre des mesures spécifiques, pour autant qu'elles ne contredisent pas la règle de l'État. En avril 2020, alors que la pandémie connaissait une phase de propagation rapide et qu'il n'y avait encore pas de masques à disposition, seuls dix États interdisaient complètement les rassemblements religieux. La moitié des États autorisaient les services dans le respect d'une jauge (de cinq à cinquante personnes). Enfin, quinze États n'appliquaient aucune restriction en la matière. Dans ce cas, les services religieux sont classés comme « essentiels ». Il ne s'agit pas seulement des États du Midwest ou de la *Bible Belt*. Si on y trouve sans surprise le Texas ou l'Utah, y figurent aussi le Michigan

30 R. Wuthnow, « The Political Rebirth of American Evangelicals », in R. C. Liebman, R. Wuthnow (dir.), *The New Christian Right: Mobilization and Legitimation*, New York, Aldine, 1983, pp. 167-185.

31 Alors que la plupart des groupes religieux affichent un taux d'acceptation du vaccin entre 70 et 80%, celui-ci est de 55% pour les blancs évangéliques protestants, le plus bas avec les protestants hispaniques (« Religious Identities and the Race Against the Virus », *Public Religion Research Institute*, 27 juillet 2021).

et quelques États historiquement engagés pour la liberté religieuse (comme la Virginie occidentale ou la Pennsylvanie)<sup>32</sup>.

Quelle a été la nature des contentieux ouverts ? Des pasteurs ont tenu des cultes en personne au motif de la liberté religieuse. En Californie, le pasteur Patrick Scales (de l'église pentecôtiste Shield of Faith Family Church) a porté plainte (avec deux autres églises de la même commune de Fontana) contre le gouvernement local pour violation d'un droit constitutionnel. Un autre a accusé le gouverneur républicain de Floride, Ron DeSantis, de « tyrannie<sup>33</sup> ». On le voit : il ne s'agit pas seulement d'églises prenant à parti des édiles démocrates, supposées davantage acquiescentes au sécularisme. Certains pasteurs ont même bravé l'interdiction du culte. Comme le pasteur évangélique James Moffatt (Church Unlimited) qui a écopé d'une amende de 1 000 dollars pour avoir tenu un culte le dimanche des Rameaux<sup>34</sup>.

Globalement, la demande des églises ne portait pas sur le libre exercice du culte. Ce qui a tendu les relations entre les groupes religieux et les pouvoirs politiques avait trait à l'égalité de traitement des services confessionnels avec les services séculiers. Dans plusieurs États, des pasteurs, s'insurgeant de se voir imposer une fermeture alors que les débitants d'alcool (*liquor stores*) restaient ouverts, ont engagé des actions en justice. En 2020, une pétition de catholiques (« *We are an Easter people* ») a réuni 27 543 signatures sur une requête de cet ordre : « Il y a quelque chose de terriblement mauvais dans une culture qui permet aux cliniques d'avortement et aux débitants d'alcool de rester ouverts mais qui ferme les lieux de culte. Si la sécurité et la coopération avec les autorités civiles sont nécessaires, nous devons faire tout ce qui est en notre pouvoir pour avoir accès à ce qui est essentiel à notre vie spirituelle. Nous ne devons certainement pas nous priver volontairement des sacre-

32 « Most States Have Religious Exemptions to COVID-19 Social Distancing Rules », *Pew Research Center*, 27 avril 2020.

33 « The US Churches and Pastors Ignoring “Stay-at-Home” Orders », *The Guardian*, 5 avril 2020.

34 « California Pastors Fight Coronavirus Social Distancing Order », *Los Angeles Times*, 15 avril 2020.

ments<sup>35</sup> ». Ces catholiques demandaient la tenue du culte mais aussi les visites et sacrements aux malades. Il s'agissait bien sûr de réconfort mais aussi de conditions d'accès au « paradis pour les défunts ».

Quelle réponse la justice a-t-elle apporté à ces pratiques ? Les arbitrages n'ont pas été uniformes. Un juge du district de Louisville a pu affirmer que « si la bière est importante, Pâques l'est tout autant », alors qu'un juge de San Diego dira que la liberté du culte « n'inclut pas le droit d'exposer la communauté à une maladie contagieuse<sup>36</sup> ». À l'évidence, les exemptions religieuses soulèvent, ces dernières années, un problème de fond, celui que le juge suprême conservateur Antonin Scalia qualifiait d'« anomalie constitutionnelle ». Constatant et déplorant l'explosion de la jurisprudence (*courting anarchy*)<sup>37</sup>, il avait repoussé le principe de l'exemption religieuse au motif qu'elle pouvait fournir des raisons d'échapper à un grand nombre de lois civiles. Il serait donc erroné d'associer orientation conservatrice et défense inconditionnelle des libertés religieuses. La valeur de la loi est un autre critère qui peut être réaffirmé.

Cette judiciarisation des relations sociales est, on le sait, un fait établi aux États-Unis<sup>38</sup>. En réaction à ce qui est considéré comme le sécularisme contemporain, des organisations de défense de la liberté religieuse se sont professionnalisées pour conseiller les églises estimant avoir été discriminées. Un exemple : en mai 2020, une congrégation catholique et un synode luthérien contestent la décision du gouverneur démocrate du Minnesota, Tim Walz, d'autoriser la réouverture d'un certain nombre de commerces mais pas des lieux de culte<sup>39</sup>. Le motif invoqué était l'égal traitement avec les services séculiers. Il faut préciser que ces procédures judiciaires ont un coût

35 <https://weareaneasterpeople.com/sign-the-open-letter/> Consulté le 9 septembre 2021. Notre traduction.

36 *Idem*.

37 S. H. Barclay, « The Historical Origins of Judicial Religious Exemptions », *Notre Dame Law Review*, 96, 2020, pp. 55-124, p. 62.

38 A. D. Kessler, *Inventing American Exceptionalism: The Origins of American Adversarial Legal Culture, 1800-1877*, New Haven/London, Yale University Press, 2017.

39 Sur ce cas défendu par le Becket Fund for Religious Liberty : <https://www.becketlaw.org/case/minnesota-churches/>.

pour les églises, coût que toutes ne peuvent endosser. Certains avocats acceptent ainsi de travailler bénévolement au nom de la défense du Premier amendement. Mais cela n'a rien de systématique.

D'autres organisations tiennent un suivi des réglementations en vigueur. Le Beckett Fund for Religious Liberty a ainsi répertorié les restrictions appliquées aux cultes pendant la pandémie. En octobre 2020, trente-et-un États n'appliquaient aucune restriction spécifique aux lieux de culte. Treize États, dont le Massachusetts, le Maryland ou le New Hampshire, appliquaient, eux, des restrictions à l'exercice du culte au même titre que d'autres activités. Les États interdisant ou restreignant les services religieux plus que les services séculiers, selon le Beckett Fund, étaient la Californie, la Virginie, le New Jersey, le New York, le Connecticut et le Maine<sup>40</sup>. Ce sont plutôt des bastions démocrates, situés pour l'essentiel en Nouvelle-Angleterre.

La Californie est un cas intéressant. Par l'intermédiaire de son gouverneur démocrate Gavin Newsom, elle a été impliquée dans plusieurs litiges. Un arrêté (*state order*) y a temporairement interdit le chant dans les églises. Réponse d'un pasteur d'une *megachurch* évangélique de Sacramento : « *To forbid singing in a church is morally reprehensible. That is how we petition heaven*<sup>41</sup> ». En février 2021, soit moins d'un an après le début de la pandémie, l'interdiction des cultes en intérieur a été retoquée par la Cour Suprême<sup>42</sup>. C'est le principe des jauges qui a été finalement retenu. Précisons qu'avec la Floride, le Texas et la Géorgie, la Californie compte parmi les États qui abritent le plus de *megachurches*<sup>43</sup> (soit avec plus de 2 000 fidèles par service). L'engagement politique des évangéliques, et les grands rassemblements que leurs cultes impliquent, font qu'ils se retrouvent dans un « nœud » de politiques publiques lié à la pandémie.

40 Source : <https://public.tableau.com/app/profile/caleb.lyman/viz/COVID-Map-Geo-Public-Website-Size/COVID-Map-Geo-600px-wide> Consulté le 25 août 2021.

41 « Churches Amid the Pandemic: Some Outbreaks, Many Challenges », *Alabama News (al.com)*, 12 juillet 2020.

42 « California Revises Indoor Church Guidelines after Ruling », *Associated Press*, 7 février 2021.

43 S. Fath, *Dieu XXL. La révolution des megachurches*, Paris, Autrement, 2008.

Il faut le souligner : les contentieux n'ont pas été ouverts que par des chrétiens. Certaines communautés juives hassidiques ultra-orthodoxes ont tenu protestation dans le Borough Park (quartier de Brooklyn à New York) après l'annonce du gouverneur Andrew Cuomo de mesures de confinement à deux jours des fêtes de *Chemini Atseret* et de *Sim'hat Torah*<sup>44</sup>. La variable partisane fonctionne ici : ces communautés font partie du socle électoral républicain. Le gouverneur Cuomo n'avait pas manqué de se confronter publiquement au président Trump sur la question du confinement. Il avait agité la « déclaration de guerre fédérale » si cette mesure était imposée à son État depuis la Maison-Blanche. Mais c'était avant que New York ne devienne l'un des foyers épidémiques du pays. Les systèmes fédéraux ne s'accrochent guère des situations de crise. Aussi le pouvoir se dispute à différents niveaux, tant pour éviter le blâme que pour se voir porter crédit des solutions apportées.

*De l'exception à l'accommodement : hosties postales et autres expérimentations*

La réalité de la polarisation de la société américaine<sup>45</sup> ne doit pas occulter le pluralisme qui y subsiste. Il serait hâtif de placer les Démocrates du côté des « athées raisonnables » et les Républicains de celui des « religieux réfractaires ». L'univers des croyants est, lui-même, traversé par de forts clivages : sur le rapport à l'État, sur le crédit accordé à la science, sur la libéralisation des relations sociales<sup>46</sup>. On relèvera, à cet égard, que parmi les contestataires n'ont

44 « Seeing the Coronavirus Affair in New York from the Orthodox Perspective », *The Jerusalem Post*, 17 octobre 2020.

45 S. L. Perry, A. L. Whitehead, J. B. Grubbs, « Save the Economy, Liberty, and Yourself: Christian Nationalism and Americans' Views on Government COVID-19 Restrictions », *Sociology of Religion*, 2020, sraa047.

46 R. Wuthnow, *The Struggle for America's Soul: Evangelicals, Liberals, and Secularism*, Grand Rapids, William B. Eerdmans Publishing Co., 1989. Voir aussi J. H. Evans, *Morals Not Knowledge: Recasting the Contemporary U.S. Conflict between Religion and Science*, San Diego, University of California Press, 2018.



guère été trouvées de traces de discours conspirationnistes. La religiosité ne semble pas être le facteur déterminant de leur essor<sup>47</sup>. Au-delà des numéros de bateleurs d'estrade médiatique et de gladiateurs de l'arène judiciaire, les communautés religieuses se sont pour beaucoup adaptées aux circonstances.

Dans l'ensemble, la pratique qui a dominé chez une majorité de chrétiens est le suivi d'un culte retransmis sur Internet<sup>48</sup>, parfois par téléphone<sup>49</sup>. Chez les communautés particulièrement fragilisées par le virus, cette formule a même persisté au-delà des contraintes légales<sup>50</sup>. Une dématérialisation complète de la liturgie pose, cependant, quelques problèmes sacramentels. L'eucharistie, c'est-à-dire la commémoration du dernier repas du Christ avec ses disciples par la consécration puis la consommation du pain et du vin, se prête mal au tout virtuel. De même la confession auriculaire, dont on sait l'importance chez les catholiques, a pu souffrir du manque de la promiscuité du confessionnal. Certains se sont résignés à s'en passer, à titre provisoire. D'autres ont élaboré des formules originales.

Les Américains sont connus pour leur attachement à la voiture individuelle. Ils se sont prêtés à la pratique du *drive-in*, ceux des fastfoods et des hypermarchés. Le *drive-in* s'applique aux églises bien avant la pandémie de COVID-19. Dans les années 1950, les installations de cinéma de plein air (*drive-in theaters*) ont commencé à être utilisées pour les services religieux. Le motif en était l'absence de locaux permanents disponibles. Cette pratique a été adaptée dans le cadre de la pandémie. Elle a permis de poursuivre les cultes en présentiel, notamment sur les parkings des églises<sup>51</sup>. Dans ce cas,

47 E. Chelle, « Théories conspirationnistes et COVID-19 dans l'Amérique de Donald Trump », *COVIDAM : La Covid-19 dans les Amériques*, en ligne, 9 octobre 2020.

48 « One in Three Practicing Christians Has Stopped Attending Church During COVID-19 », *Barna: State of the Church*, 8 juillet 2020.

49 « Over 500 Churches Using Phone Streaming So Members with Limited Internet Can Listen to Live Services », *The Christian Post*, 21 juillet 2020.

50 « "COVID Has Been Harder on Us": Some Black Churches Remain Hesitant to Reopen », *Religion News Service*, 4 octobre 2021.

51 « COVID Restrictions on Religion: I'm Still Attending Mass from my Church Parking Lot », *USA Today*, 25 février 2021.

la congrégation a pu se réunir en respectant les distanciations physiques et sans avoir à sélectionner les paroissiens pour se conformer à une jauge d'occupation.

Le culte en *drive-in* se réalise de la manière suivante. Les paroissiens se garent sur un parking équipé d'une installation stéréo ou en se branchant sur une fréquence radio dédiée. Cela suppose quelques aménagements liturgiques. La communion peut être administrée par des volontaires passant de voiture en voiture, de même pour la collecte de la quête<sup>52</sup>. La livraison d'hosties consacrées en pas de porte ou par courrier a fait partie des formules expérimentées<sup>53</sup>.

Que faire, toutefois, de la confession ? L'église de Williamston dans le Michigan a adopté le système du « *drive-through confession*<sup>54</sup> » : le prêtre se tient à l'extérieur, sous une pergola. En habit, il porte un masque ainsi qu'un bonnet et des lunettes de soleil. Les voitures se placent en file d'attente. Les paroissiens descendent un à un de leur véhicule à hauteur du prêtre. Ils se placent derrière un plot de chantier signalant la distance de sécurité et reçoivent ainsi leur sacrement. Parmi d'autres églises catholiques, un prêtre de l'église St Edward dans le Maryland a mis en place une formule similaire<sup>55</sup>. À cette différence près qu'il portait un bandeau sur les yeux pour garantir l'anonymat de la confession.

Les « confessions au volant » et autres « messes de parking » n'ont pas été du goût de tous. La perte de solennité a pu apparaître à

52 « Drive-in Divinity: Tiny Church Moves Mass to Parking Lot Preserving Communal Celebration », *Arkansas Democrat Gazette*, 26 décembre 2020.

53 « Drive-Thru Communion? Remote Consecration? COVID-19 Sparks Eucharistic Experimentation – and Theological Debate », *Episcopal News Service*, 8 avril 2020. Notons que ces initiatives ont trouvé des échos en France, et notamment à l'église Sainte-Jeanne-d'Arc de Limoges (« Confinement : un drive "confession" à Limoges ! », *Le Parisien*, 2 mai 2020).

54 « Williamston Church Offers Drive-Through Confession During Coronavirus Pandemic », *Lansing State Journal*, 11 mai 2020.

55 « Priest Offers Drive-Thru Confession During Coronavirus Pandemic », ABCNews, 21 mars 2020.

certains évêques comme incompatible avec le sacré<sup>56</sup>. Greg Fischer, maire démocrate de Louisville dans le Kentucky, a voulu interdire la célébration du Vendredi saint en *drive-in*. Mais son arrêté a été annulé par un juge fédéral qui lui a reproché de « criminaliser » les fêtes de Pâques<sup>57</sup>. Cette décision a été le premier cas d'annulation d'un arrêté de confinement (*stay-at-home order*) aux États-Unis. Comme si la célébration pascale ne pouvait être déniée dans ce pays si protestant.

Ce bref tour d'horizon aura voulu donner à voir la manière dont les communautés religieuses américaines ont maintenu des formes de sociabilité. Que ce soit dans le conflit ou dans la coopération, gouverner les croyants n'est pas chose aisée. Dans un pays où l'intensité de la religiosité n'a d'égale que celle de l'agonistique démocratique, cela reste un défi. Certes, la démocratie est un régime de divisions où les arbitrages sont incessants. Mais l'urgence pandémique n'a pas suscité ici d'union sacrée. Les politiques publiques ont dû être négociées pied-à-pied. Dans l'horizon toujours proche des échéances électorales, pouvait-il en être autrement ? La vie des communautés religieuses restait un impératif mais pas moins suivi que le positionnement politique, toujours prévalent sur l'exception sanitaire.

---

56 « Why the Ban on the Parking-Lot Mass? », *Catholic Culture*, 15 avril 2020.

57 « Judge Allows Drive-In Service at Louisville Church, Says Fischer “Criminalized” Easter », *Louisville Courier Journal*, 11 avril 2020.





CARLO COLLOCA

## LA CONCEPTION DE LA VILLE DANS LA PHASE POST-COVIDE

### Utilisation temporaire des espaces et nouvelles formes de sociabilité

#### *Pour introduire*

L'urgence sanitaire a imposé un durcissement de la discipline biopolitique, induisant des systèmes de contrôle social pour garantir l'isolement et contenir la contagion : la peur de l'autre, déjà dangereusement accrue par l'exacerbation des « souverainismes », est devenue tristement réelle, faisant que chacun se sent soudain insécurisé et inhibé dans tout échange avec le monde extérieur. À l'inverse, en réaction à l'isolement, un désir instinctif de contact avec les autres est apparu, qui s'est d'abord traduit par de nouveaux rituels sociaux dans lesquels les fenêtres, les balcons et les lieux semi-privés tels que les cours, les balcons et les escaliers ont été redécouverts comme espaces de relations. Ce processus a entraîné le regard à découvrir des paysages de proximité : explorer les limites des lieux où l'on vit, découvrir leurs côtés et leur potentiel inattendus, dans certains cas vérifier leur exigüité ou leur absence totale. Une sociabilité caractérisée par un fort désir d'action sur les espaces s'est fait jour. Par le biais d'une proxémique entièrement nouvelle, on a tenté d'élargir autant que possible ces espaces de vie, générant des frontières poreuses dans lesquelles de véritables réseaux sociaux ont pris forme. Comme dans la « ville cellulaire » décrite par Richard Sennett<sup>1</sup>, les espaces entre les maisons, qui s'adaptent aux activités ordinaires et extraordinaires, ont favorisé la création de systèmes collaboratifs et synergiques. Au-delà de ces nouveaux archipels de quartiers, l'espace public est cependant un grand absent

---

1 R. Sennett, *Costruire e abitare. Etica per la città*, Milano, Feltrinelli, 2018.



de la reconfiguration temporaire de la ville-système : au début du *verrouillage*, *il a été* interdit, comme s'il ne faisait pas partie du remède, mais seulement du problème. Depuis quelques mois, nous le vivons à nouveau, mais le sentiment est celui d'être dans un corps étranger, fragile, à l'existence précaire. Et pourtant, nous en avons besoin aujourd'hui plus que jamais, car – comme le rappelle Zygmunt Bauman – « c'est autour des lieux que l'expérience humaine tend à se former et à s'articuler, c'est ici que la tentative de gérer les dimensions partagées de la vie est menée, c'est ici que les significations de l'existence sont délimitées, absorbées et négociées<sup>2</sup> ». Si l'environnement domestique est l'expression directe des inégalités sociales, l'espace public est le lieu où ces distances doivent être réduites, où un exercice concret de la démocratie a lieu au quotidien.

La pandémie a mis en évidence un besoin généralisé de repenser les espaces des villes contemporaines. Ces derniers ont légué, dans de nombreux contextes territoriaux, un vaste patrimoine désaffecté qui, de « déchet », est devenu une opportunité pour de nouvelles possibilités à de nombreux niveaux. Les pratiques artistiques et les revendications créatives de l'espace public montrent comment les transformations urbaines se présentent comme des alternatives aux méthodes de planification traditionnelles et sont appréciées par les citoyens qui trouvent dans ces expériences l'occasion d'un plus grand protagonisme. La ville, dans sa complexité, s'avère sujette à une redéfinition continue, et les utilisations temporaires – même celles vécues en temps Covid, redéfinissant certains espaces interstitiels – finissent par prendre les configurations les plus variées, où professionnalisme et connaissances se mêlent à travers des expériences continues d'*apprentissage par la pratique*.

---

2 Z. Bauman, *Individualmente insieme*, C. Leccardi (dir.), Parma, Diabasis, 2014, p. 108.

*Pandémie et transformations socio-territoriales de la ville contemporaine*

Les changements intervenus dans la société contemporaine au cours des soixante-dix dernières années ont affecté une multitude d'aspects des modes de vie, du travail, des loisirs, des déplacements individuels et collectifs et des relations entre les personnes, remettant en cause les modèles traditionnels d'existence et de vie quotidienne. De nouvelles formes d'urbanité de nature spontanée se répandent dans les villes, qui, à côté de celles déjà planifiées, exigent de nouvelles manières d'interpréter et d'analyser les transformations urbaines. Comme en témoignent les grands changements de ces dernières décennies, la ville du XXI<sup>e</sup> siècle est soumise à une structuration et une déconstruction constantes, dénonçant l'inadéquation des outils de planification traditionnels pour répondre aux transformations rapides en cours. Actuellement, selon ONU-Habitat, près de deux milliards de personnes dans le monde vivent dans des installations temporaires et on prévoit qu'environ 60 % de la population mondiale vivra dans des centres urbains d'ici dix ans.

La ville apparaît donc comme une formation qui s'organise en une série de multipolarités et de clusters urbains où s'intensifient et se localisent les plus grands flux de personnes, les principales relations économiques et les échanges de connaissances, de manière à structurer et à rendre le territoire contemporain de plus en plus articulé<sup>3</sup>

. Une transformation s'est produite, d'abord provoquée par une crise de la ville et, ensuite, par une crise économique, qui conduit à la nécessité d'identifier une définition de son rôle dans le processus de mondialisation. En ce sens, si la ville change, le concept d'espace public change aussi profondément, influençant les relations sociales qui s'y déroulent et qui sont permises par lui. Dans ce sens, on peut observer une perturbation progressive de la structure spatiale historique de la ville, où l'accent disciplinaire s'est déplacé des bâtiments

---

3 M. Sargolini, M. Talia (dir.), *Ri-conoscere e ri-progettare la città contemporanea*, Milano, Franco Angeli, 2012.

et des routes vers les espaces relationnels, où le besoin de nouvelles spatialités ayant un usage multi-scalaire se fait sentir<sup>4</sup>.

La réflexion autour de ces nouvelles formes d'urbanité est liée aux macro-événements qui ont caractérisé les dernières décennies : de la chute du mur de Berlin à la crise financière qui a frappé les États en 2008, en passant par la pandémie de SRAS-Cov-2. Pourtant, le thème de la santé publique est lié à l'histoire de l'urbanisme moderne. Les effets des épidémies dans les villes de la deuxième révolution industrielle, racontés par Charles Dickens et décrits par Gustave Doré, témoignent de la terrible qualité de vie dans les bidonvilles de Londres et de Paris. L'hygiénisme a jeté les bases d'un nouveau modèle de ville qui a prévalu du milieu du XIXe siècle à nos jours. Le nouvel urbanisme – il suffit de penser à l'*urbanisme de régularisation* du baron Haussmann<sup>5</sup> – est basé sur le soleil et la ventilation, optant pour des rues droites et larges, des avenues bordées d'arbres, de grands parcs publics et la réglementation des marchés et du commerce de quartier. L'urbanisme moderne et la ville contemporaine reposent sur ce changement de paradigme de la planification, dicté par l'impact des épidémies de la seconde moitié du XIXe siècle. La planification urbaine s'est donc faite avec des mesures respectueuses des ordres et des usages subordonnés aux choix des autorités, comme la limitation de l'occupation des sols en fixant des limites à la construction afin d'équilibrer la présence de bâtiments et d'espaces verts, ou encore le cloisonnement de la ville en zones, afin de séparer les zones industrielles, et potentiellement dangereuses, des zones résidentielles. Jusqu'au début des années 2020, les gens ont vécu dans la croyance que ce modèle d'établissement urbain pouvait protéger contre les *maux* déjà connus de la croissance exponentielle et inarrêtable de la machine à construire des villes. Ce que personne n'avait prévu, c'est qu'une nouvelle épidémie, voire une pandémie, allait modifier radicalement les habitudes urbaines et la façon de vivre en ville. Les structures urbaines, c'est-à-dire les

4 P. Bossi, S. Moroni, M. Poli, *La città e il tempo : interpretazione e azione*, Santarcangelo di Romagna, Maggioli, 2010.

5 P. Lavedan, R. Plouin, J. Huguency, R. Auzelle, *Il Barone Haussmann Prefetto della Senna 1853-1870*, Milano, il Saggiatore, 1978.



bâtiments, les rues, les espaces urbanisés sont toujours là comme avant Covid-19, mais les flux, c'est-à-dire les mouvements des citoyens (avec leurs modes de vie), des biens, des infrastructures, des connaissances et des données ont été radicalement bouleversés.

Il est légitime de se demander dans quelle mesure ce qui se passe influencera la manière dont les futurs scénarios urbains seront conçus<sup>6</sup>. Des questions critiques se posent autour de certains modes d'intervention résultant d'une conception héritière d'un raisonnement utopique, souvent absorbé par un paradigme téléologique de nature économiste<sup>7</sup>. Il est également nécessaire de souligner la complexité actuelle de la ville contemporaine, en affirmant que dans une société plurielle, dans laquelle la diversité représente le moment central de la définition de ce qui est public (et il y a, par conséquent, de multiples définitions du public), la notion de territoire doit également être pluralisée : considérer les multiples territoires construits par les différentes pratiques d'usage. La pluralisation des utilisations possibles d'un territoire favorise l'émergence de tensions et de conflits, et en ce sens l'insuffisance des instruments institutionnels existants pour y faire face devient manifeste. Il semble qu'il faille développer de nouvelles visions et planifications à long terme et à grande échelle et qu'il soit urgent d'expérimenter des tactiques *locales* à court terme. Même si les tactiques et stratégies urbaines sont encore perçues comme des formules opposées et irréductibles, de nouveaux modèles d'intervention commencent à émerger qui proposent des collaborations inédites entre une approche plus conventionnelle et réglementaire et des initiatives extemporanées qui favorisent le développement d'un urbanisme considéré comme *open source* où les citoyens contribuent activement à la poursuite d'objectifs ambitieux qui vont au-delà des procédures de la planification traditionnelle. Parmi les exemples, citons les réponses au changement climatique,

---

6 Cf. à ce sujet le débat initié par la communauté scientifique italienne des sociologues de l'environnement et du territoire, à travers la publication suivante : G. Nuvolati, S. Spanu (dir.), *Manifesto dei sociologi dell'ambiente e del territorio sulle città e le aree naturali del dopo Covid-19*, Milano, Ledizioni, 2020.

7 J. L. Cano, L. Reale, F. Fava (dir.), *Spazi d'artificio. Dialoghi sulla città temporanea*, Macerata, Quodlibet, 2016.

la transformation des espaces interstitiels et des vides urbains par des usages collectifs, ainsi que le rétrécissement urbain – c'est-à-dire les villes qui se réduisent démographiquement, souvent au profit des banlieues extérieures et avec des conséquences souvent graves pour la gestion des systèmes d'infrastructure. Il s'agit d'un phénomène très répandu aux États-Unis, généralement dû au passage brutal de la société industrielle à la société post-industrielle, qui a entraîné l'abandon d'un certain nombre de centres urbains autrefois très industrialisés.

Dans les villes du Nord et du Sud du monde, de nouveaux laboratoires d'expérimentation se répandent de plus en plus : Berlin, Londres, Milan, New York ou les métropoles d'Amérique latine représentent des cas emblématiques qui ont vu s'affirmer une multitude d'expériences spontanées de la part des citoyens, liées à la valorisation de l'existant, à la récupération de lieux interstitiels, à la réappropriation de l'espace public et à la réalisation de projets où la temporalité devient un aspect crucial. Dans ce contexte, le concept de *spatialités émergentes* en dehors des modèles culturels traditionnels dominants a été introduit, qui deviennent des lieux idéaux pour étudier le potentiel des utilisations temporaires comme outil pour de nouvelles opportunités urbaines<sup>8</sup>.

Ce qui ressort, c'est la manière dont ces expériences s'insèrent dans les transformations de l'espace, représentant, plutôt qu'une architecture en temps de crise, des expériences qui s'inscrivent dans un processus complexe aux racines profondes. Une grande partie du débat scientifique considère que ces pratiques sont complémentaires et ne constituent donc pas des alternatives à l'architecture traditionnelle, qui, elle, est considérée comme durable et pérenne. À partir de l'analyse de ces expériences, de plus en plus répandues et diversifiées, il est nécessaire de comprendre comment les nouveaux usages peuvent coexister et se mettre en relation avec la planification traditionnelle, où les hiérarchies sont dépassées en faveur de nouvelles contaminations et interrelations entre les différents sujets. C'est précisément en période de Covid, que la sociabilité – en tant qu'attitude

8 G. Maciocco, G. Sanna, S. Serreli (dir.), *The urban potential of external territories*, Milano, Franco Angeli, 2011.

d'action sociale – « fait de la place » en expérimentant de nouvelles pratiques d'action dans le scénario urbain, sous la bannière de la temporalité et de l'interstitialité<sup>9</sup>.

Covid – surtout en période d'*enfermement* – a induit une condition interstitielle de moments et d'espaces d'attente. On a redécouvert l'*entre-deux*, c'est-à-dire l'intérieur/extérieur et le dessus/le dessous. Il suffit de penser à l'utilisation qui a été faite des balcons, un compromis spatial entre la fenêtre et la terrasse. Une dimension domestique de la frontière pourrait être expérimentée, une marge pourrait être habitée. Il ne s'agit plus de lieux destinés uniquement à l'observation, à la fouille de la vie des autres ou à la contemplation, comme c'était le cas pour les personnages d'Edward Hopper ou d'Alfred Hitchcock. Les balcons, de coulisses où l'on accumule souvent ce dont on n'a pas besoin, ou que l'on ne veut pas voir, dans la maison, sont devenus un point de mire, où l'on peut être vu et entendu. Où s'exposer. Où placer des « éléments de mobilier » inhabituels : des banderoles aux haut-parleurs pour faire de la musique. À l'heure du Covid, ce qui rendait les balcons encore plus spéciaux était le vide en dessous. Il n'y avait pas les grandes masses attirées par des leaders autoproclamés, il n'y avait personne à qui jeter les clés de la mobylette oubliée distraitemment à la maison, il n'y avait pas de sifflet à guetter, il n'y avait pas de chaos métropolitain à observer avec un détachement agacé, il n'y avait pas de voiture garée en

double file à surveiller pour éviter une amende. Il y avait du vide. Un vide à combler. Covid a transformé les balcons en petites scènes pour se produire ou en balcons d'où l'on peut regarder un spectacle. Les toits ont été réorganisés en jardins ou en places pour jouer, élargissant ainsi le paysage naturel des villes. Redessiner ces parties de la ville, les relier les unes aux autres et à ceux qui les habitent, sera un travail pour le futur proche, renouvelant le sens de la communauté et régénérant un modèle urbain applicable des petites villes aux métropoles. Si cela est nécessaire dans les banlieues, cela l'est

9 G. Gasperini, *Sociologia degli interstizi. Viaggio, attesa, silenzio, sorpresa, dono*, Milano, Bruno Mondadori, 2008 ; A. M. Brighenti (dir.), *Urban Interstices : The Aesthetics and the Politics of the In-between*, Farnham-Burlington, Ashgate, 2013.

beaucoup plus dans les centres historiques des grandes villes où la *civitas* a presque disparu, engloutie par un appauvrissement culturel lié à une exploitation commerciale aveugle.

### *La valeur des solutions urbaines temporaires*

Le concept de permanence est un élément central de la réflexion autour de la transformation de la ville contemporaine. Cette nouvelle réflexion soulève toutefois un paradoxe : comment une approche statique, durable et prédictive peut-elle répondre aux changements continus de la ville du XXI<sup>e</sup> siècle ? Cette contradiction a été explorée par différents auteurs qui se sont interrogés sur la nécessité de construire une vision qui permette de lire l'espace urbain d'une manière différente et d'adopter de nouvelles clés d'interprétation pour repenser les dynamiques urbaines au moyen du concept de temporalité<sup>10</sup>.

Les contradictions concernant la ville contemporaine sont apparues lorsqu'on s'est rendu compte que les villes se transformaient plus vite que la capacité à gérer leur avenir et que, par conséquent, les outils nécessaires pour réguler leur transformation devenaient obsolètes. Le concept de temps, dans la sphère urbaine, a toujours joué un rôle secondaire, les transformations passées ayant fait prévaloir le concept d'espace. L'héritage résultant de cette approche a conduit à la présence actuelle d'une architecture inachevée, de bâtiments abandonnés et d'espaces vacants qui représentent l'échec de la pensée, d'où la nécessité de proposer des alternatives. Dans les villes, la dimension temporelle – rendue, comme mentionné plus haut, encore plus évidente par les effets du Covid sur la relation entre la société et l'espace – commence à s'imposer, offrant, d'une part, une multiplicité de possibilités liées à la régénération urbaine et, d'autre part, des solutions rapides et peu coûteuses.

L'usage temporaire est composé d'actions à court terme capables de déclencher des changements à long terme, et la dualité

10 A. Amin, N. Thrift, *Cities. Rethinking the Urban Dimension*, Bologna, il Mulino, 2005.

qui découle de la relation entre le temps et l'espace est un élément clé essentiel pour comprendre les pratiques urbaines<sup>11</sup>. Il s'agit de « solutions urbaines temporaires » capables de transformer la ville selon le principe de l'*ici* et *maintenant*, en abandonnant le concept de prospective à long terme. Ils peuvent être décrits comme des réponses de conception mises en œuvre par des professionnels et/ou des groupes spontanés de personnes, guidés ou non par une équipe de conception, qui se traduisent par des dispositifs, des installations, des actions collectives, des appareils d'urgence et des stratégies de conception qui contaminent un seul bâtiment, une agglomération de ceux-ci, un intérieur urbain ou un espace ouvert ou un passage, mettant en œuvre un processus de transformation fonctionnelle et perceptive à l'occasion d'événements temporaires liés à l'hospitalité, au commerce de détail, aux loisirs et au divertissement. Les solutions urbaines temporaires se caractérisent par le fait qu'elles agissent sur la ville pour une durée limitée, mais avec le pouvoir de transformer son image de manière durable<sup>12</sup>.

La littérature allemande utilise le concept de *Zwischennutzung*, un terme qui définit un usage qui s'inscrit directement entre ce qui a précédé et ce qui suivra. Le concept de réutilisation temporaire, auquel il fait référence, représente la période de transition entre deux phases : avant une transformation et après la transformation définitive en quelque chose de nouveau ou sa démolition, générant un impact sur le territoire. Dans la ville contemporaine, de nouvelles réalités temporaires et provisoires apparaissent chaque jour, à grande, moyenne et petite échelle, et peuvent être considérées comme des situations spatiales indéfinies : ce sont des laboratoires d'expérimentation où naissent des projets artistiques, culturels, d'exposition et sociaux, exprimant de véritables formes de pionniers urbains<sup>13</sup>. Ces réalités tendent à provoquer une inversion de la conception traditionnelle de la ville. Le caractère temporaire favorise, en effet, l'émergence de la participation et de l'auto-organisation sociale, et le succès d'un pro-

11 D. Fassi, *Temporary urban solutions*, Santarcangelo di Romagna, Maggioli, 2012.

12 P. Bishop, L. Williams, *The Temporary City*, Londres, Routledge, 2012.

13 R. Galdini, *L'uso del temporaneo nei processi di rigenerazione urbana*, in *Sociologia urbana e rurale*, 2015, 107, pp. 20-34.

jet temporaire dépend principalement de la durée pendant laquelle il reste actif sur un territoire. Qu'il s'agisse d'une ville, d'un quartier ou d'un espace public ou privé, le caractère temporaire est évoqué, en particulier, lorsque la durée est liée à la fonction et que, si celle-ci cesse, la permanence de l'intervention elle-même est épuisée<sup>14</sup>. Certains des concepts qui sous-tendent l'utilisation temporaire de l'espace urbain remontent aux années 1960, lorsque Jane Jacobs et William H. Whyte ont lancé une réflexion fondée sur des idées révolutionnaires concernant la conception de la ville, en soulignant les éléments clés pour le développement d'une vie sociale dynamique qui valorise les besoins des gens. Jane Jacobs, avec la publication de son ouvrage *The Death and Life of Great American Cities* (1961), a vivement critiqué le modèle de développement des villes modernes, responsable du déclin de nombreux quartiers des villes américaines. Ce travail a nourri une prise de conscience généralisée de la nécessité de stimuler la vie sociale dans les espaces publics, à partir du concept des *yeux dans la rue*, qui repose sur l'idée qu'une rue ou, plus généralement, un espace public de proximité, assidûment fréquenté par les citoyens, se caractérise par une plus grande sécurité, ce qui influence positivement la perception de l'espace.

*Urban Catalyst* s'est concentré sur les effets des utilisations temporaires sur l'espace urbain, en dressant une liste des différents types d'impact spatial des expériences de réutilisation temporaire dans la ville, qui sont énumérés ci-dessous, en commençant par les expériences générant des effets à long terme, et en terminant par celles caractérisées par une durée plus courte<sup>15</sup> : a) *Consolidation*, l'utilisation, de temporaire, face à la notoriété massive acquise à l'échelle urbaine, devient permanente, comme dans le cas du Club Tresor à Berlin (ou comme la Cable Factory à Helsinki) ; b) *Impulsion*, les utilisations temporaires donnent une impulsion au développement futur du site en établissant de nouveaux programmes et réseaux de relations qui sont maintenus même après la conclusion du projet (comme l'Art Park East à Munich) c) *Coexistence*, l'usage tempo-

14 R. Marcenaro, *Mobile city*, Milano, Franco Angeli, 2011.

15 K. Oswalt, P. Overmeyer, Misselwitz, *Urban Catalyst. The Power of Temporary Use*, Berlin, DOM Publishers, 2013.

raire se poursuit même après l'installation d'un usage permanent sur le même site (comme le Black Canal à Berlin) ; d) *Free-flow*, l'usage se poursuit indéfiniment en se déplaçant vers de nouveaux lieux, selon les opportunités disponibles (comme le WMF Club à Berlin) ; e) *Parasite*, l'usage temporaire se développe en totale dépendance de l'usage permanent déjà existant et en profite pour l'exploitation de l'espace (comme le Pod Pyramídou à Bratislava) ; f) *Pioneer*, l'utilisation temporaire est la première utilisation mise en œuvre dans un espace et établit sa fonction future (comme le marché Arizona à Belgrade) ; g) *Stand-in*, l'utilisation temporaire n'a pas d'effet durable sur l'espace, qui n'est utilisé que par rapport à la possibilité d'exploiter un moment de vide (comme le centre de golf public Berlin-Mitte à Berlin) ; h) *Déplacement*, l'utilisation temporaire permet de déplacer l'utilisation permanente dans une situation de nécessité, qui est temporairement relocalisée dans un autre endroit et continue son activité de manière improvisée jusqu'à ce qu'elle puisse retourner à son emplacement permanent (comme le Stedelijk Museum à Amsterdam) ; i) *Subversion*, les utilisations temporaires interrompent une utilisation institutionnelle permanente comme une forme d'action politique. Il s'agit d'occupations brèves et non autorisées (comme le camp de la liberté à Kiev). Les exemples décrits montrent comment les « solutions urbaines temporaires » sont capables de changer le visage des quartiers en répondant aux différents besoins des habitants.

Il semble opportun de proposer quelques réflexions sur les ressources, mais aussi sur les contre-indications liées à cette pratique et ses effets en termes d'action sociale. Du point de vue des avantages, les éléments suivants émergent : a) la « volonté de changement », c'est-à-dire le concept d'*action à court terme, changement à long terme*<sup>16</sup> qui se réfère à cet ensemble de pratiques dont les effets ne sont pas seulement à rechercher sur les résultats, mais aussi sur les processus, générant à côté des effets spatiaux des interférences et des forçages dans le cadre des instruments de planification tradi-

16 M. Lydon, A. Garcia, *Tactical Urbanism. Short-term Action for Long-term Change*, Washington, Island Press, 2015.

tionnels<sup>17</sup> ; b) la « participation », les expériences peuvent naître d'une participation collaborative ou d'interventions non autorisées de « sujets antagonistes ». Dans les deux cas, les projets peuvent connaître un tel succès qu'ils deviennent permanents (par exemple, la pratique appelée « Depave », qui, à Portland, a été lancée par un groupe d'activistes de quartier et est rapidement devenue une organisation à *but non lucratif* financée par l'administration locale) ; c) la « créativité », dans de nombreux cas, la réappropriation de la ville se fait par la coloration du trottoir (comme dans le cas de Spirit Plaza à Détroit) ou l'organisation du mobilier urbain par les citoyens (par exemple, Open Squares à Milan). Pour les jeunes et les adultes, grâce à l'urbanisme tactique, la ville peut devenir un environnement éducatif, un lieu d'apprentissage. Ainsi, le jeu peut constituer un contre-déploiement efficace et tactique pour orienter les politiques et les projets qui favorisent la qualité de la vie urbaine<sup>18</sup>. L'un des aspects critiques de la ville contemporaine est, en effet, son inaccessibilité pour les enfants, précisément parce qu'elle n'est pas conçue à cette fin ; d) la nécessité de « garantir un usage diversifié de la rue », les expériences d'utilisation temporaire de l'espace, dans de nombreux cas, réagissent à la soustraction de l'espace urbain, en occupant les espaces de stationnement en faveur d'espaces de socialité (l'expérience du Parking Day en est un exemple) et visent à renverser les hiérarchies voiture-mobile-piéton et voiture-cycliste. e) « coût-efficacité, extensibilité et reproductibilité » : les interventions sont relativement peu coûteuses et, grâce à leur extensibilité, elles génèrent des effets positifs et immédiats et catalysent des améliorations à long terme dans la sphère publique. L'un des aspects les plus significatifs de cette pratique est la possibilité pour les administrations locales de commencer une expérience préliminaire avec des dépenses réduites, en attendant la vérification des effets. En cas de succès de l'initiative, il sera possible de mettre en œuvre un projet à long terme avec

17 P. Bazzu, V. Talu, *Tactical Urbanism Italia 5*, Sassari, TaMaLaCà Srl, 2017.

18 P. Calidoni, S. Serreli (dir.), *Città e formazione. Esperienze tra urbanistica e didattica*, Milano, Franco Angeli, 2017.



un financement plus important, tandis qu'en cas de criticité du projet, l'investissement initial aura tout de même été limité.

En ce qui concerne les contre-indications de cette pratique, il est nécessaire de rappeler que la ville contemporaine connaît une transition conceptuelle de l'*urbanisme temporaire* d'une dimension caractérisée par des phénomènes spontanés, à un mode d'intervention plus « institutionnalisé », en réponse à l'évolution de l'ordre socio-économique. Si, d'une part, cela se traduit par une nouvelle opportunité, grâce à la reconnaissance de manières plus flexibles d'interpréter la vie publique, d'autre part, l'approche « tactique » de la régénération urbaine reste dans de nombreux cas une option à peine envisagée dans l'horizon de planification. En outre, certains projets risquent parfois de ne pas produire de résultats consolidés dans le temps, en raison de la difficulté pour les administrations locales de faire face à des projets qui nécessitent une interaction forte et continue avec la base sociale. La nécessité semble être d'assurer une collaboration plus stable entre les acteurs privés (citoyens ou associations) et les administrations elles-mêmes. Une autre question que les expériences d'urbanisme tactique peuvent soulever est la complexité de l'évaluation suffisante de l'impact de certaines initiatives sur la ville. Le cas du système routier en est un exemple : en transformant l'utilisation d'un espace, comme dans le cas de la piétonisation d'une place ou d'une rue, les voitures peuvent se déplacer vers les rues voisines, augmentant ainsi la congestion des véhicules et transférant la situation d'inconfort d'un endroit à un autre. Il semble donc important de réaliser des analyses du contexte socio-territorial, en considérant les effets possibles des choix effectués et en réalisant une étude des conséquences qui peuvent être produites. Les « tactiques », dans leurs différentes déclinaisons, peuvent être considérées comme une pratique faible, réalisée par des actions isolées et à l'échelle micro<sup>19</sup>. Pour cette raison, la régénération temporaire des espaces représente un processus social d'autant plus efficace que les acteurs impliqués sont nombreux à devenir des *faiseurs de ville*.

---

19 M. de Certeau, *The Practice of Everyday Life*, Berkeley, University of California Press, 1984.

En conclusion, l'utilisation temporaire de l'espace urbain trouve des réponses dans des concepts-processus tels que l'*urbanisme tactique*, l'*urbanisme insurgé*, l'*urbanisme autonome*, l'*urbanisme d'Everday*, le *Placemaking*, c'est-à-dire des approches multifonctionnelles et partagées de la régénération urbaine pour la conception d'espaces publics par le renforcement du lien social avec le territoire et la communauté<sup>20</sup>. Il s'agit d'inciter les gens à améliorer l'habitabilité des lieux et à réimaginer collectivement des espaces publics de qualité qui contribuent à la santé et au bien-être des personnes, par le biais d'un processus de collaboration. Ainsi, l'action sociale prend la capacité d'une action transformatrice des lieux<sup>21</sup>, contribuant à décliner, dans une clé spatiale, de nouvelles formes de sociabilité.

### *Repenser l'espace public après la gestion des urgences*

Repenser l'utilisation de l'espace public est une question actuelle et débattue suite aux besoins révélés par la pandémie de Covid-19. L'urgence sanitaire stimule un large débat sur l'utilisation flexible des espaces ouverts pour assurer la distanciation sociale et la sécurité des personnes. Plusieurs administrations locales mettent en œuvre des mesures visant à prévoir la réorganisation du temps et des services urbains, avec la nécessité d'encourager la sécurité des déplacements. L'urgence a également soulevé plusieurs besoins : de la part des gouvernements locaux, la mise en œuvre d'une redistribution de l'espace pour étendre les services et les activités commerciales vers l'extérieur, l'adaptation du système routier, ou encore la mise à disposition d'espaces extérieurs pour les activités récréatives, culturelles et sportives qui ne peuvent pas avoir lieu dans des lieux fermés selon les adaptations légales (comme les cinémas, les théâtres, les gymnases). Du côté des citoyens, le besoin d'utiliser l'espace public, comme les places, les rues et les parcs, comme un centre de vie collective, par opposition à une situation d'*enfermement*, a émergé,

20 M. Lydon, A. Garcia, *op. cit.*

21 R. Albano, A. Mela, E. Saporito (dir.), *La Città Agita. Nuovi spazi sociali tra cultura e condivisione*, Milano, Franco Angeli, 2020.

selon une approche qui trouve un moyen de se développer en suivant les modèles d'utilisation temporaire des espaces analysés ci-dessus.

En effet, au-delà de l'euphorie du *design* post-pandémique faite de propositions obscènes proposant des dômes en plexiglas étoilés, des masques à la mode et des *kits de* sauvetage de dernière minute, les actions à mener au cours des prochaines années devraient repartir des relations de voisinage et de quartier. Il faut imaginer la mise en réseau de petits noyaux territoriaux à partir du condominium, en élargissant le champ d'action à la rue et à la place, aux lieux que l'on fréquente le plus, et par extension à la communauté physique à laquelle on appartient. Des noyaux de personnes conscientes dans un système de relations perméable. La lutte contre le virus – après avoir représenté « l'autre » comme dangereux parce que potentiellement contagieux – a mis en évidence la nécessité d'être ensemble. Pour ce faire, nous devons nous réapproprier le territoire que nous piétons quotidiennement et, surtout, nous connaître et nous reconnaître dans une relation de soutien mutuel. Il est terrible d'imaginer des théâtres et des cinémas désertés, des lieux de culture vidés de leur essence, de la présence du public, de la mémoire de l'expérience.

Les sciences du design ont un rôle extraordinaire à jouer dans ce processus car, presque paradoxalement, elles devront s'occuper de redessiner des espaces pour être ensemble, en construire de nouveaux, régénérer ceux qui existent déjà, intervenir dans un processus de collaboration sociale à partir de la transformation des espaces communs des immeubles d'habitation, comme les cours et les halls, en projetant leur action sur l'ensemble du territoire. Tout cela sera possible si les architectes et les urbanistes dialoguent avec les chercheurs en sciences sociales, car il faudra s'interroger sur de nouvelles pratiques de socialité à partir de nouvelles formes de sociabilité. Il suffit de penser à la « collaboration », une qualité innée de l'homme – à tel point que même le nouveau-né est capable de coopérer avec sa mère – mais ce n'est pas une capacité évidente qui peut se développer toute seule, sans être exercée et approfondie. La coopération est essentiellement un art, une compétence sociale, et nécessite son propre rituel. C'est la capacité d'écouter, de dialoguer avec les autres afin de réaliser des travaux et d'obtenir des résultats que l'on n'obtiendrait pas seul. Il est nécessaire de travailler avec des

personnes qui ne se ressemblent pas, ne se connaissent pas, peuvent ne pas s'apprécier et peuvent avoir des intérêts contradictoires. Il s'agit donc d'une compétence fondamentale pour faire face au plus pressant des défis actuels, à savoir vivre avec des personnes différentes dans un monde globalisé. Malgré cela, elle est peu considérée dans la société occidentale, qui préfère le modèle de la compétition individualiste ou celui de la fermeture de type tribal<sup>22</sup>.

---

22 R. Sennett, *Insieme. Rituali, piaceri, politiche della collaborazione*, Milano, Feltrinelli, 2012.



MARIE CUILLERAI

## VISAGES DE LA CIVILITÉ PANDÉMIQUE

### *Préambule*

*L'expérience d'être dévisagé n'a-t-elle pas été le lot général dans notre vécu de la distanciation sociale ? Désidentification dont on m'accordera que tout porteur de masque croisant un enfant, ou un sans masque a pu faire l'expérience en désajustant maladroitement le sien, comme pris en défaut de civilité dans une situation burlesque, et se retenant de tout contact trop familier. Cette expérience a décidé de la manière dont je réfléchis à la règle de la distanciation sociale, gardant en mémoire, malgré l'habitude, le caractère incongru de sortir masqué.*

*Les conduites à tenir en régime d'urgence sanitaire nous sont devenues habitudes. Inhibition des manières du contact dans l'espace public et privé, limitation des durées et distances de sortie du domicile, réductions des rencontres habituelles, éternuement en coude... Elle a bouleversé le rapport à la présence, les usages de la civilité, le toucher du corps de l'autre et du sien depuis bientôt deux années. Les applications pratiques de ces mesures sanitaires ont été vécues comme une contrainte ou plus largement dans un consentement donnant lieu à des accommodations parfois très imaginatives, comme en ont témoigné les masques « made in home » des premiers jours. En Argentine par exemple circulaient des tutos et des patrons pour fabriquer une protection maximale avec une bouteille en plastique et une culotte ; par chez moi, la mode plus répandue consistait à coudre un filtre à café dans des chutes de laine polaire. On n'allait pas au bal, mais nous sortions masqués. Il y a eu mille et une manières de « la distanciation sociale » qui resteront gravées dans notre système de signes, dont l'emoji masqué comme héraldique d'une vie sociale contrariée.*



Pour désigner le rapport à l'autre, la culture chrétienne lègue un vocabulaire un peu désuet associant le temps et l'espace dans une sémantique qui fait de l'autre un prochain. Prochains sont ceux qui éprouvent une distanciation commune d'avec un dieu abscons. Distanciation qui a pour corrélat la proximité des fidèles communiant dans une même foi en une présence éternelle. Tandis que les proches sont nos familiers, le vocable « prochain » a l'avantage de maintenir l'anonymat d'inconnus qui sont pourtant approchés selon une reconnaissance hospitalière. Ce vocable s'impose à moi dans une réflexion qui exige ordinairement une prise de distance ; un jeu sur les mots comme manière de ne pas oublier certains usages du monde vécu antérieur. Caresser les cheveux d'un enfant qui vous sourit dans une file d'attente, proposer son bras à une personne qui se traîne en remontant la rue, toute une gestuelle d'attention physique et matérielle au prochain anonyme.

Il ne s'agit nullement ici de proposer une analyse de la règle de la distanciation à partir des fondements humanistes du dogme chrétien, seulement de faire droit à l'écoute d'un vocable désuet pour ce qu'il révèle de la torsion que la règle de distanciation impose au régime sensible du proche. Un vocabulaire de l'attention au prochain, éclairant le présent dès lors qu'on le met en perspective avec le mouvement de normalisation et de dé-normalisation des usages des corps. Cette réflexion s'appuie sur l'analyse foucauldienne de la gestion des populations ou gouvernementalité biopolitique. Foucault désigne ici des modalités de régulation des conduites qui s'appuient sur des normes générées à partir des modes de vie corporels et qui ne sont plus déductibles des lois et de leurs interdits, mais plutôt des prescriptions engendrées par des savoirs, des expertises constituant des phénomènes populationnels remarquables. Détachée de sa connotation religieuse initiale, la pastorale chrétienne va progressivement donner forme et contenu aux arts de gouverner, et à partir de la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle se réaliser à travers des politiques d'hygiène publique progressivement mises en place avec le développement des sciences de gouvernements, la statistique, la démographie, la biologie qui ont accompagné l'intégration capitaliste des sociétés modernes.

L'histoire de cette gouvernementalité proposée dans le cours au Collège de France intitulé *Sécurité, Territoire, Population*<sup>1</sup>, insistait particulièrement sur une conduite orientée par le souci pour les âmes de chacun et de tous. Cette modalité particulière de la pastorale des premiers chrétiens est significative pour Foucault, parce qu'elle conjugue un souci du pasteur, qui est individualisé quant à la conduite de chacun des membres du troupeau des fidèles en même temps qu'il a pour effet de normer la totalité du comportement de la population d'âmes. Le pasteur se soucie de chacun et de tous, il veut garantir l'entièreté du troupeau qu'il doit conduire de manière homogène vers le salut. Cette double dimension d'individualisation et de totalisation déterminera pour Foucault le propre de la gouvernementalité biopolitique.

La distanciation sociale et le port du masque obligatoires ont été légitimés par l'immédiate reconnaissance que dans le cas d'une pandémie comme celle du Covid19, chacun pouvant être vecteur du virus, est réciproquement une menace pour le tout. Ces règles ont généré une discipline individuelle et une normalité inédite. Quoi de plus normal et légitime que de se soucier des autres et de soi, que de confier aux politiques le soin de réguler la santé de la population face à des menaces endémiques ? La distanciation sociale a ainsi articulé la conduite singulière et le risque pour l'ensemble de la population selon ce qui caractérise pour Michel Foucault le régime biopolitique des dispositifs de pouvoir modernes. Gouverner en disciplinant les individus, et gouverner par la normalisation des conduites pour atteindre des effets globaux peut, en effet, se lire comme une articulation entre une individualisation du risque et une totalisation du risque puisqu'il s'est agi de maintenir des taux de populations susceptibles d'être affectées qui n'excèdent pas les capacités du système public de soins. Pour Foucault, le biopouvoir se manifeste dans des dispositifs, savoirs et institutions mêlées, qui ont introduit la santé individuelle et ses effets de masse au cœur des politiques publiques.

L'habituelle leçon à quoi on réduit souvent l'auteur de *Surveiller et punir* serait d'avoir ainsi mis au jour un assujettissement collectif

---

1 M. Foucault, *Sécurité, Territoire, Population. Cours au Collège de France, 1977-1978*, Paris, Gallimard-Seuil, 2004

implacable aux dispositifs disciplinaire et aux régulations biopolitiques d'autant plus pernicieux qu'il avance sous les traits de la plus humaniste des légitimités. Mais que penser réellement de cette légitimité en masque, du soin « sans contact », des désidentifications au quotidien, de la perte de notre visage ? En rappelant l'interprétation du biopouvoir de G. Agamben, je propose une approche de la distanciation fondée sur l'expérience d'être dévisagé par le masque, par le regard que les autres posent sur lui. Peut-on tirer du souci généralisé pour la vie un enseignement différent ?

En regard de l'État d'urgence sanitaire qui l'a installée, la règle de distanciation du point de vue de son accommodation individuelle et collective a pu sembler légitime et en même temps rappeler la fragilité de la vie démocratique. Mais plus profondément, le ressort proprement biopolitique du soin pour les autres et pour soi-même a révélé autre chose qu'un assujettissement généralisé. Des masques artisanaux fabriqués dans les cuisines confinées aux contestations silencieuses des aidants ou des anonymes, la pratique inventive de la règle, comme sa négligence, révèlent ce que l'expérience sensible a largement éprouvé en plaçant les citoyens devant des dilemmes pratiques. Épreuves de l'abandon, de la délation, de l'impuissance font ressortir une sociabilité fracturée par la proximité de la mort.

### *Urgence et exception sanitaires*

L'immédiate reconnaissance que chacun peut être une menace pour le tout a donné sa légitimité à cette règle de distanciation sociale, sans en éclairer les modalités d'usage ni les paramètres de fonctionnement. Par exemple, on le sait, une mise en œuvre de certaines distanciations différenciées en fonction de la vitesse de circulation du virus selon les régions. Ou encore, la réalité de contre-conduites vis-à-vis de la distanciation ; des formes de contestation du port du masque qui se sont lentement dévoilées dans l'espace social avant de se solidifier dans une contestation anti-gouvernementale. Parfois les mêmes qui avaient cousu avec art des masques colorés, les ont finalement délaissés, prenant le risque du contact pour ne pas céder à l'abandon dans l'isolement.



Une dérégulation à bas bruit s'est improvisée sur les parvis des marchés ouverts des petites villes, derrière des barrières délimitant l'obligation d'être masqué ; ou encore dans l'espace semi privé des chambres d'hôpital, et dans ces lieux de passage que sont les couloirs, les halls pour fumeurs, ou dans cet espace public sans public qu'ont été les rues désertées. Ces refus ont été divers dans leur fréquence, comme dans leur raison d'être ; leur caractère discret et intermittent en fait une modalité particulière de l'application de la règle.

La raison de la règle est toujours un peu à côté de son énonciation : on comprend pourquoi celle-ci est faite – la règle décide d'un comportement commun -en l'occurrence protéger autrui en se protégeant soi-même, l'acceptation de la distanciation sociale s'avérait une règle civique, fondée sur la réciprocité qui la caractérise. Mais comme toute règle, il s'agit aussi de la suivre sans recul ni distance ; sans détailler le cas, ni trier entre les distances et les distanciés, ou calculer si et quand elle est raisonnable ou abusive, et mettre chacun à égale distance sous menace de sanction pécuniaire. La règle de distanciation sociale nous plonge ainsi dans le paradoxe : comme toute règle, elle ne supporte aucune exception, mais la règle de distanciation sociale est une règle érigée par exception. Immédiatement compréhensible dans son double objectif de protection individuelle et de protection des autres, elle est néanmoins ambivalente comme aucune autre règle sociale puisque c'est une réglementation du lien qui implique un isolement, une déliaison scandée par le rythme binaire des confinements et dé-confinements alternés. Ainsi par le bout de l'application imaginative comme par celui de sa négligence, la règle de distanciation nous invite à analyser comment une technologie biopolitique affecte l'approche relationnelle des corps par le soin et le souci.

On a vu au en effet revenir le confinement, comme au temps de la lèpre et de son organisation disciplinaire. Foucault voyait dans le confinement du Moyen-âge un outillage pré-moderne de santé publique qu'il opposait à la réponse à l'épidémie de la variole au XVIIIe à Londres, ancêtre de la vaccination. La variolisation inaugurerait à ses yeux les nouveaux savoirs biologiques et statistiques qui seraient ensuite transposés à la physique sociale et à la gouverne-

mentalité libérale de la Modernité<sup>2</sup>. Loin de louer un progrès dans ces modalités successives, Foucault différenciait moins des époques que deux types de technologies de gouvernement : par la discipline individuelle des corps (anatomopolitique) ou par la normation totalisante des populations (biopolitique). Confinement disciplinaire et laissez-passer régulés, normant progressivement la population vers son équilibre biologique. Ramenée à la réponse au Covid 19, on reconnaîtra que la stratégie du confinement aurait dû s'opposer à la stratégie d'immunité collective. Mais la politique d'une immunité collective ne s'est pas imposée partout, et la stratégie du confinement ne s'est pas imposée tout le temps. La première aurait été obtenue en laissant circuler le virus pour normaliser nos réponses immunitaires, celles d'asymptomatiques, ou des peu éprouvés par le contact « naturel ». Une stratégie gouvernementale qui a rapidement montré les limites des capacités de fonctionnement des systèmes de soins modernes, confrontés à une situation où les plus exposés étaient trop nombreux. Les sociétés libérales en proie à des taux de mortalité par Covid19 effrayants ont parié pour le confinement le temps de l'accélération de la science, pour l'obéissance prudente des citoyens, leur capacité à admettre des mesures liberticides exceptionnelles. La seconde a fonctionné en alliant degré d'acceptation et contrainte de viabilité du système de soin. Pour l'économiste Bruno Théret « la pandémie est une crise des relations entre personnes et non pas une maladie traitable au niveau de l'individu<sup>3</sup>. ». C'est pourquoi il peut ramener l'exceptionnalité de la crise sanitaire à la crise du financement des structures publiques de soin paupérisées par des décennies de normalisation néolibérale du financement des services publics : ce « processus néolibéral de dévalorisation de la dette sociale » qui a « privatisé » et individualisé la santé. Nous nous sommes donc accommodés individuellement de la règle de la distanciation sociale tandis que les structures sociales de la santé ne parvenaient pas à nous garantir un égal accès aux soins disponibles, dans un apprentis-

2 M. Foucault, *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France, 1977-1978*, Paris, Gallimard-Seuil, 2004.

3 B. Théret. « La Bourse et la vie : crise du capitalisme et crise sanitaire » AOC 12/02/2021 <https://aoc.media/>

sage collectif du manquement sanitaire public ; manque de personnels, de lits, de matériels respiratoires, de masque, de médicaments.

*Une acculturation collective à une règle d'hygiène jusque-là réservée aux soignants*

L'accommodation est l'opération par laquelle on s'approprie une modalité ; et l'optique nous indique qu'elle est un art de la bonne distance, faite de réglages de l'intervalle entre la vision floue et la perception nette des formes. Ainsi la correction statistique a servi au pilotage des politiques de confinement. La santé publique ainsi individualisée a donné sa norme à une gouvernamentalité qui a dû elle-même se distancier des principes de l'État de droit, garant pour les sociétés démocratiques de la liberté de mouvement.

Cette norme est celle de l'État d'urgence-sanitaire qui révèle ainsi toute l'hypocrisie du concept institutionnel de l'État d'exception biopolitique. En conformité avec la définition de l'État d'urgence, l'urgence sanitaire suspend un certain régime de l'État de droit, mais aujourd'hui c'est en raison d'une menace qui force l'urgence à se qualifier. L'État d'urgence est directement parti des modalités constitutionnelles de réaction de l'État de droit face à une menace qui ne se mesure pas tant par son intensité que par son extériorité aux principes de la Constitution garante de l'exercice de l'État de droit et de ses exceptions. Le terme de guerre a pu s'imposer par comparaison avec la nécessité d'une mobilisation générale ; mais l'attaque venait-elle d'un quelconque extérieur avec les principes de l'État de droit, comme dans le cas d'une guerre déclarée aux frontières ?

Ne devait-on pas considérer plutôt qu'elle prenait sa dimension pandémique de l'intérieur même des espaces de socialisation et d'échange des populations. Le gouvernement créa ainsi beaucoup d'espaces et de frontières pour contrôler des circulations aussi différenciées, mais sans mobiliser dans le même temps les programmes de financements structurels adéquats à la circulation vers espaces bien particuliers, que sont ceux des systèmes de soin. L'histoire des pandémies est celle des voies d'accès, des rapprochements géo-

graphiques<sup>4</sup> ; elle fait apparaître les plis des risques endogènes au monde global relié en toutes ses parties par les proximités qu'il invente. Bien que le virus circule dans les airs, et qu'il semble assombrir l'horizon comme une éclipse passagère, il entre dans les corps par les voies respiratoires. Une fois atteint ces cavités, il ne peut plus être considéré comme un accident de la circulation, mais plutôt comme son produit. L'état d'urgence-sanitaire se comprend ainsi non pas comme une réaction à un événement exceptionnel surgit de l'extérieur, mais comme un avatar de la structure de la production, de l'échange et de la communication marchande<sup>5</sup>.

À contrario, le caractère exogène de la menace donne légitimité pour une période fixée par le Parlement, à la suspension légale de son propre exercice législatif garant des démocraties représentatives. Si par transposition le président français par exemple a pu anaphoriser ce tristement célèbre « nous sommes en guerre », la sémantique politique retraduite dans la scène de l'événement pandémique a poussé le langage du monde vécu à ajouter un adjectif à cet « État d'urgence », l'État d'urgence-sanitaire, ouvrant ainsi la porte à une démultiplication d'États d'urgence adéquats à une myriade d'exceptionnalités possibles. La pré-modernité connaissait les *catastrophes*, la modernité capitaliste a qualifié les *catastrophes naturelles* ; ne nous pourrions-nous pas connaître un État d'urgence sociale, un État d'urgence environnementale, un État d'urgence-naturelle, immédiatement transcriptible en Etat-d'urgence naturel, rendu aussi vite familier qu'il devait rapidement venir à son terme ? L'introduction du simple adjectif *sanitaire* représente une opération sémantique lourde de conséquences démocratiques pliées dans la formulation paradoxale d'un premier mode de l'urgence – l'urgence sanitaire, potentiellement porteuse d'une série possible d'autres modalités exceptionnelles. L'exception devenue règle.

4 E. Leroy Ladurie « Un concept : l'unification microbienne du monde XVI-XVIIe siècle », *Revue Suisse d'Histoire*, n°23, 1973.

5 R. Wallace, Rd Wallace, A. Leibman, L.F Chaves « Le Covid19 et les circuits du capital », traduction A.G, Cohen, Lava, n° 13, 2020. <https://lavamedia.be/fr/la-covid-19-et-les-circuits-de-capital//> et l'entretien de Rob Wallace <https://lavamedia.be/fr/covid-19-lagro-industrie-est-prete-a-risquer-la-sante-du-monde/>

*Socialisation par séparation*

Pour autant, l'adjectif sanitaire déboîte la question de la suspension légale puisque le sanitaire, contrairement par exemple aux droits sociaux à l'accès aux soins, ne se formule pas dans le cadre des revendications de droits de l'homme, tel la Constitution de 1948 ou la Charte de l'OMS, mais au nom de l'exceptionnalité d'un risque anticipé de mortalité de masse. Au regard de cette politique d'urgence sanitaire, on peut en effet donner raison à Foucault. « L'homme, pendant des millénaires, est resté ce qu'il était pour Aristote : un animal vivant et de plus capable d'une existence politique ; l'homme moderne est un animal dans la politique duquel sa vie d'être vivant est en question ». Pour Aristote, si l'homme est par nature un animal politique, c'est qu'à la différence des autres animaux, il possède la faculté de raisonner et discourir, il détient le langage qui permet de dire le juste et l'injuste, d'établir le droit et le tort. Interprétant ce célèbre passage de la *Volonté de savoir*<sup>6</sup>, G. Agamben revenait sur cette différence spécifique des vivants humains identifiée par Aristote, pour en faire ce qu'il appelle *la fracture biopolitique fondamentale*. Il réinterprète ainsi la distinction grecque entre *bios* et *zoe* que Foucault et Arendt avaient eux-mêmes interprétée. Là se trouve pour lui formulée l'idée que la vie politique est une vie « qui ne peut pas être séparée de sa forme <sup>7</sup>. ». Agamben en déduit qu'une vie séparée de sa forme est une vie sans politique, sans logos : une vie nue, « le simple fait de vivre commun à tous les vivants ». Tirant la conséquence aristotélicienne de ce raisonnement – là où il y a logos il y a vie politique –, il insiste dans différents ouvrages sur ce concept liminaire de l'inscription du corps humain dans l'espace de l'institué. Dans *Homo sacer I*, il ramène la notion de souveraineté au couple catégoriel fondamental *zoe* et *bios*. Mais en même temps, il fait toujours une autre opération : il ramène ce couple catégoriel à l'invention sémantique dont il procède. Il repère dans la distinction grecque entre *zoe* et *bios*, ce seuil de la vie nue réduite aux fonctions

6 M. Foucault, *Histoire de la sexualité 1, La Volonté de savoir*, Paris, Gallimard, 1976, p. 89.

7 G. Agamben, *Moyens sans fins*, Paris, Rivages, 1995, pp. 39 et p. 6.

biologiques d'une survie sans phrase. Il en déduit un rapport au langage qu'il explicite dans tous ses livres : il y a une différence entre langue et parole<sup>8</sup>, qui est l'enjeu d'une expérience toujours singulière d'un corps. Ou, dit autrement : le fait de la socialisation d'une pluralité des corps par des systèmes de communication et de contact, et le fait que des corps parlent sont irréductibles l'un à l'autre, leur association n'obéit à aucune nécessité.

S'il n'est pas toujours clair de savoir par quelles voies G. Agamben sait comment les uns sont dans la parole et les autres seulement réduits à échanger des signaux de communication, il n'en demeure pas moins que son approche singulière sur le biopouvoir éclaire l'urgence sanitaire. D'abord parce que cette perspective permet de mesurer ce qui exclut de l'accommodation à la distanciation sociale ceux qui ne bénéficient pas des outils de socialisation communicationnelle dans les espaces technologiques virtuels. S'ils ne feraient que communiquer ou parler dans le désert ? L'urgence sanitaire efface la séparation entre risques sur le plan du corps biologique individuel et sur le plan du corps collectif d'une population qu'elle transforme en véhicules passifs de risques mortels. Le risque statistique définit donc à la fois la modalité et la matérialité de la norme sanitaire. L'approche de G. Agamben problématise ensuite les limites existentielles des dispositifs de socialisation dans les espaces virtuels comme l'ont révélé entre autres phénomènes, la souffrance et le décrochage des élèves, étudiants, enseignants, patientèle et parentèle. Rouvrir les écoles, puis les refermer, tandis que s'aménageait plutôt mal que bien l'éloignement des amphithéâtres, des bibliothèques et des restaurants universitaires. Il se dessine une discrimination implicite quant aux risques de creusement des inégalités, pourtant facilement prévisibles, encourus par les enfants de par l'arrêt de leur formation scolaire, accommodé au gré des situations locales, effaçant d'un trait l'idéal républicain d'égalité des territoires et de justice territoriale.

La réactualisation de l'ontologie aristotélicienne comme arcane majeur de la violence mortifère de la biopolitique occidentale s'appuie sur la définition foucauldienne de la gouvernementalité biopolitique. Foucault explique dans *La Volonté de Savoir*, comment le

8 G. Agamben G., *Enfance et Histoire*, Paris, Payot, 2002, p. 20.

capitalisme a pu se servir de la naissance des disciplines de surveillance des individus pour les mettre au service de l'accumulation du capital, et rendre les individus « utiles et dociles » en premier lieu au sein des unités de production où commence à s'exercer une rationalisation de la division du travail manufacturé. Éclairé par les cours ultérieurs de Foucault sur la naissance pastorale de la gouvernementalité biopolitique, G. Agamben remonte alors en deçà de l'histoire du capitalisme pour reprendre le parcours généalogique indiqué dans *Il Faut Défendre la Société*<sup>9</sup>. Il peut ainsi lier l'économie morale des régimes de production féodaux à la dimension pastorale et à son devenir. La généalogie du biopouvoir se trouve dès lors indissociable de la rationalité économique, ou plutôt celle-ci se montre selon Agamben pour ce qu'elle est, un biopouvoir, avant même que ne se développent des pratiques de gouvernement et des savoirs de la logique économique. Foucault n'ajustait pas si significativement les périodes historiques ; il marquait bien plutôt les branchements hétérogènes de régimes de savoirs/pouvoirs disparates. Mais l'interprétation d'Agamben permet de souligner que l'expérience du corps engendrée par cette rationalité gouvernementale biopolitique donne sa forme à une socialisation formatée par la logique de l'accroissement des forces productives.

Le gouvernement est la structure organisationnelle du pastorat qui se caractérise par le souci pastoral de conduire chacun et tous, *omnes et singulatim*<sup>10</sup>. C'est de cette structure pastorale d'individualisation disciplinaire et de normation de la totalité des conduites d'une population qu'hérite la gouvernementalité moderne avec son souci généralisé de conduire la conduite des administrés. Agamben décrit ainsi une ontologie de l'économie moderne. Comme domaine de rationalité de la raison utilitaire suppose une expérience du corps-langage particulière, celle d'un corps séparable de sa parole, et celle d'une articulation inassignable entre parole et santé. Interroger de ce point de vue les rétributions monétaires des thérapies fondées sur la

9 M. Foucault, « *Il faut défendre la société* ». *Cours au Collège de France, 1975-1976*, Paris, Gallimard-Seuil, 1997.

10 M. Foucault, « « *Omnes et singulatim* ». Vers une critique de la raison politique », 1981, (291) in *Dits et Écrits II, 1976-1988*, Paris, Gallimard, 2001.

parole, nous reconduirait sans aucun doute à buter sur ce seuil bien connu des analysants silencieux par le trauma, mais toujours mis en demeure de régler une séance où l'efficacité de la cure ne trouve à se mesurer qu'au poids du silence. Quoi qu'il en soit, pour Agamben une expérience politique ne peut se vivre qu'en dehors de la communication disciplinaire et de la normation biopolitique. Que tel soit l'objectif de son approche ontologique, – au prix on l'a esquissé d'une torsion de la méthode d'enquête généalogique foucauldienne – n'empêche pas de reprendre son geste initial qui souligne comment la gouvernementalité biopolitique repose sur une rationalité qui se caractérise par son pouvoir de séparation de la vie et du langage. En ce sens, les masques réglementaires ayant chassé les masques artisanaux, n'ont pas ajouté un habit de plus au civisme de la sociabilité libérale. Selon une symbolisation imparable, ils ont bien plus efficacement recouvert le lieu de la parole, et à la manière d'un révélateur, ils ont fait apparaître la fragilisation du lien à la santé individuelle et collective.

### *Contre-conduites*

Les obstructions que font peser les décrets l'État d'urgence-sanitaire sur l'exercice du débat démocratique ont seulement rendu évident que la distanciation sociale est une règle-remède qui fait mal. Plaçant autrui sur le même plan que moi, ce *pharmakon* nous réduit par la règle à nous voir comme le remède et le mal, vigile et cible.

Sous l'effet de l'exception mise en œuvre par la police du confinement, le distancié reprend forme familière : c'est le voisin qui s'exempte, c'est ce corps qui s'approche trop près et dont la vie est devenue odieusement coupable. C'est la SDF qu'il faut prendre en charge au mépris des quolibets des autres voisins parce que personne ne la supporte plus en bas de chez nous. Ce sont les victimes de la continuité répressive. À Béziers la ville de Robert Ménard, c'est Mohammed Gabsi mort à l'âge de 33 ans, père de 3 enfants, abandonné à sa très grande précarité qui l'a jeté à la rue pendant le confinement jusqu'à ce qu'il se fasse arrêter et conduit à la mort, dont



l'instruction en cours dira la responsabilité. C'est Boris, fuyant la police le 10 avril 2020 à Angoulême, se jetant d'un pont et trouvant la mort à 28 ans en tentant d'échapper au contrôle. C'est le « jeune afghan », demandeur d'asile, Miakhil Zar Mohammad, dont le renouvellement arrivait à échéance le 26 avril 2020, criblé de balles comme un ennemi numéro 1, à la Courneuve le 15 avril<sup>11</sup>.

Continuité de la règle du contrôle, le voisin contrôle son voisin, la police contrôle le voisinage, l'État contrôle le confinement policier. La chaîne déraile. Maillons de la lutte contre la pandémie, pour le bien de l'humanité, mais contre la fraternité avec le plus distant, le moins familier, le plus étranger, celui dont Nietzsche dit qu'il viendra après la mort de l'homme. Interdit même de s'approcher du distancié le plus proche, celui qu'on voudrait prendre dans ses bras une dernière fois, ou plus simplement encore une fois et des millions de fois parce que sans ça, sa mort lui est volée ?

La désobéissance est une forme de contre-conduite, d'exception anormale d'autant plus troublante lorsqu'elle double l'angoisse de mort. Et chacun le comprend depuis le début sans vraiment l'entendre : ce qui est interdit aujourd'hui au nom de la santé collective va redevenir permis, que ce soit par méfiance envers les gouvernants, ou par leurs accommodations statistiques qui n'ont pu donner sens à la règle. En matière de ce qu'il y a lieu de faire pour le bien commun, nous avons des experts qui apprennent au fil de l'eau comme nous. Nous appliquons la règle de protection au nom d'un principe de précaution que ces gouvernements n'ont pas eux-mêmes respecté lorsque la pandémie commençait de se faire connaître. Qui n'a pas pris soin de protéger qui ? Comment s'est mise en danger la vie d'autrui ?

Sommés de nous dissocier en nous-mêmes et des autres. Déjà chacun involontairement distancié puisqu'amputé d'une part de nos relations tactiles, il nous faut rassembler toute notre volonté pour nous faire suppôts de la règle. Le masque s'est ainsi mis à parler. Il s'est personnalisé avec ces morceaux de tissus qui ont suppléé

---

11 <https://www.charentelibre.fr/2020/04/10/drame-a-angouleme-mort-d-un-jeune-de-28-ans-qui-fuyait-la-police,3585205.php>  
<https://www.lejsd.com/content/un-demandeur-dasile-afghan-abattu>

au défaut systématisé des masques standards. Un masque qui nous rendait *persona*, masque de l'acteur, visage du héros contrariant l'effacement de soi et de l'autre. Infime marque d'une capacité d'agir bâillonnée. Manière de remettre un peu de jeu entre l'obéissance à une injonction de prendre soin d'autrui en contrôlant son innocuité y compris par la délation – mais on contrôle bien la sienne aussi- ; ou en s'absentant de la place que nous réserve son affection, auprès de lui – il comprenait que c'est pour son bien. Fragile emblème d'une reprise de la relation pervertie, le masque est ce qui nous manquait : une manière de se placer entre la règle et sa perversion paranoïaque.

Ici, les uns et les autres ne sont pas tous équidistants. Les soignants, les aidants avec masques ou protections – enfin-eux ne sont pas à un mètre. Ils sont tout près. Ils travaillent dessus, comme le chercheur Bruno Canard, virologue spécialiste des virus à ARN, directeur de recherche au CNRS, sans budget pérenne suffisant pour assurer une recherche sur ces virus méconnus virtuellement pandémique<sup>12</sup>. Une autre continuité s'impose à eux, celle des politiques de raréfaction des budgets des services publics. Ce sont eux qui ont indiqué que le temps tout prochain « de l'après », serait comme avant d'abord puisqu'ils continueront ce qu'ils n'ont pas cessé de faire pour la collectivité – aux découragements près de celles et ceux qui ont quitté leur métier. Celles et ceux qui sortent faire les courses et les ramènent.

Celles et ceux qui travaillent à porter, transporter, sans arrêt en train de réduire la distance d'une main l'autre, d'une palette l'autre : sans arrêt en train d'oublier ou de refuser ces prothèses impossibles à maintenir, pour faire ce qu'on doit. Soignant-es avec et trop souvent au début sans les masques adéquats, ont continué de soigner. Prendre soin, donner le soin, recevoir le soin ; c'est le triptyque d'une relation

12 Lettre de Bruno Canard responsable de l'équipe de recherche « Repliques virales : Structure, mécanisme et drug-design » du laboratoire, Architecture et fonction des macromolécules biologiques du CNTS basé à Marseille. Il a rendu publique le 5 mars 2020, son alerte sur l'état des lieux des recherches sur le coronavirus en France, lors de la journée de contestation contre la loi de programmation pluriannuelle de la recherche (LPPR). Sa lettre est lisible ici <http://www.sauvonsluniversite.com/spip.php?article8685>

à l'autre où le patient devient par son consentement, agent du soin, partie prenante de l'acte médical. La relation médicale, dans laquelle ont lieu aujourd'hui les grandes victoires et les terribles tragédies, rappelle cette figure paradoxale de l'hospitalité selon P. Klossowski. Dans l'univers des *Lois de l'Hospitalité*, l'hôte est ce souverain prêt à offrir tout ce qui le personnifie comme maître pour le donner à l'inconnu qui frappe à sa porte et par ce don réduire la distance verticalisée par les hiérarchies statutaires, les inégalités sociales. Réduire l'écart social jusqu'à faire disparaître sa propre maîtrise, son identité de souverain. Klossowski se souvient que l'hôte est toujours masqué dans les récits bibliques et mythologiques. Il sait que l'invité est toujours déguisé en mendiant, qu'il peut être le dieu Zeus hospitalier. Hôte, en français est un terme ambivalent, valable pour les deux termes de la relation. La souveraineté de l'hôte ne s'oppose pas à l'indigence de l'hôte invité dont la dépendance met au défi le souverain qui répond à l'humble par l'humilité. La permutabilité signifie que les identités se confondent dans et par la relation. Dans ce contexte sacré, les conditions opposées se rejoignent, mortel et immortel changent de place, réduisant la distance jusqu'à transgresser les interdits qui les séparent.

Une part sacrée de l'hospitalité s'est aujourd'hui réfugiée, déguisée et sécularisée à l'hôpital, dans les pratiques du soin. Les décisions prises en situation limite comme celle de la fin de vie sont prises par des collectifs qui se sont progressivement orientés vers une plus grande participation des patients et de leurs proches. Lorsqu'il n'y a plus de geste médical pour la vie, il reste la mort médicalisée. Dans l'épreuve de la fin de vie, l'étrange, l'étranger, l'inconnu sont approchés par le souci de la dignité de toutes les parties prenantes de la tragédie. La distribution des rôles change, elle se décide par l'imminence de la catastrophe. Mort en quelque sorte politisée puisqu'elle est l'événement qui n'arrive plus à un seul, mais à un collectif, celui de l'ensemble des acteurs, patient, proches et soignants engagés dans l'objectif d'assurer ensemble une modalité de l'issue. Ils font de la dignité le principe éthique d'actes de soins et d'accompagnement qui ne relèvent plus de la seule décision du spécialiste effaçant ainsi les hiérarchies de compétences. Ils font ainsi que la mort n'est

pas le terme individuel de la fatalité, mais l'enjeu d'une prise en charge partagée. Le principe général de cette politisation de la mort réaffirme pour la santé une approche globale où le choix des moyens est en partage entre soignants et patients, et où la collectivité hospitalière donne à chacun les moyens de comprendre et de mettre en œuvre ces choix. Disposons-nous de tels moyens et de tels choix ? « L'après Covid » qui se dessine ressemble bien plutôt à un retour à la liberté de chacun de prendre en charge personnellement « son risque ».

Hôpital, police, justice : ces institutions partagent une valeur commune, le service au patient ou au citoyen, mais ces conceptions se révèlent aujourd'hui, encore plus qu'hier, antagonistes. L'article 40 du Code de procédure pénale qui impose à tout agent public de signaler un délit ou crime dont il a connaissance dans l'exercice de ses fonctions est bien heureusement quasiment toujours ignoré par les soignants pour maintenir une relation de confiance essentielle aux soins. L'hôpital où la mort et la vie se côtoient est par tradition un sanctuaire, comme les églises et les universités l'étaient jusqu'au début de ce millénaire. La société de confinement n'a pas fait de nous des auxiliaires du soin, mais notre distanciation risque d'en faire le contraire de la socialité hospitalière : le territoire d'une sécurisation policière masquée.



ROSARIO D'AGATA, SIMONA GOZZO, ANNA MAGLIA

## LES DYNAMIQUES MULTIFORMES DE LA COHÉSION EUROPÉENNE ET LA CRISE PANDÉMIQUE

### *À propos de la cohésion sociale*

L'un des domaines les plus touchés par la crise pandémique, à part l'aspect sanitaire, est la résilience de la cohésion sociale au niveau communautaire car toutes les dimensions de la cohésion (que l'on examinera ci-dessous) ont, été directement ou indirectement affectées par la pandémie. L'exacerbation des tensions sociales et l'augmentation des inégalités sont parmi les effets les plus évidents, déclinés différemment selon le contexte, les protections, les différents régimes de protection sociale et leurs garanties (ou non). Le travail vise, en ce sens, à décrire ce qui se passe dans les différents contextes en tenant compte des conditions structurelles d'avant la pandémie. En particulier dans les pays traditionnellement libéraux et multiethniques<sup>1</sup> d'intenses conflits internes ont fait leur apparition en réponse à la présence inégale de protections (sur une base ethnique) et au manque de justice sociale. On constate également une augmentation des inégalités en matière d'exposition aux "risques" de contagion et de protection économique, différenciées selon l'origine ethnique et la classe sociale. D'autre part, des contextes tels que le contexte méditerranéen ont vu une augmentation de la pauvreté et de la violence domestique. Partout, on assiste à une augmentation des dépressions, des problèmes psychologiques et des symptômes de malaise social (surtout chez les plus jeunes). Partout dans le monde occidental, des protestations s'élèvent contre des mesures restreignant la liberté et/ou le manque de disponibilité économique,

---

1 Un exemple pour tous : la mort de Floyd en Amérique et les protestations connexes du mouvement *Black Lives Matters*.



on craint des dommages économiques et les inégalités, l'isolement et la condition de privation sont en hausse. Comme nous le verrons, tous ces éléments sont liés à l'une ou plusieurs dimensions de la cohésion sociale.

Qu'entend-on alors par cohésion sociale? Lorsque l'on parle de cohésion sociale, il faut tenir compte des différentes approches théoriques et de leur traduction en termes empiriques. Ce concept est utilisé à la fois comme outil analytique et comme objectif politique. En ce sens, les définitions de la cohésion sociale renvoient non seulement à l'analyse des choix politiques et aux définitions qui sont pertinentes sur le plan académique, mais aussi aux analyses qui s'attachent à définir les actions permettant de réaliser effectivement la cohésion. Une distinction particulièrement intéressante, à ce dernier niveau, est celle des positions canadienne et européenne. Ces deux orientations émergent des rapports, documents de politique et publications d'instituts de recherche liés à des organismes gouvernementaux, notamment les *Réseaux canadiens de recherche en politiques publiques*<sup>2</sup> et le projet de *système européen d'indicateurs sociaux*, financé par la Commission européenne<sup>3</sup>. Bien que les deux perspectives convergent puisqu'elles ont récemment mis en évidence des conditions et des mesures similaires, à l'origine elles se concentrent sur des dynamiques partiellement différentes, en mettant l'accent sur un aspect spécifique: dans un cas, le niveau économique; dans

2 J. Jenson, *Mapping Social Cohesion: The State of Canadian Research*. Ottawa. 1998.

P. Bernard, « Social cohesion: A critique », *Canadian Policy Research Networks*, 1999, n. F 09.

S. Jeannotte, *Social Cohesion Research Workplan. SRA-266. Strategic Research and Analysis*, Department of Canadian Heritage, Ottawa. 1997.

3 R. Berger-Schmitt, H.Noll, *Conceptual Framework and Structure of a European System of Social Indicators*.

EuReporting Working Paper n. 9, Centre for Survey, Research and Methodology, Mannheim. 2000.

R. Berger-Shmitt, *Social cohesion as an Aspect of Quality of Societies: Concept and Measurement*,

EuREporting Working Paper n. 14, Subproject "European System of Social Indicators", Mannheim. 2000.

l'autre, la dimension éthique. Il convient de noter que le mouvement canadien précède le mouvement européen d'environ une décennie, que la période de référence des premières études remonte aux années 1980 et 1990 et que le contexte canadien est profondément différent du contexte européen. Dans le premier cas, en effet, il s'agit d'analyses menées sur un seul État, à savoir le Canada, qui s'est investi de manière autonome dans la promotion d'études sur le sujet (donc aussi particulièrement sensible politiquement) ; d'autre part, il s'agit d'un espace étendu, multiforme et composite comme l'Union européenne (qui possède de nombreuses voix et des différences internes qui ne sont pas nécessairement conflictuelles, mais qui sont aussi géographiquement distinctes et souveraines).

La proposition canadienne produit ainsi une série de définitions de plus en plus complexes et articulées, pour lesquelles le partage de valeurs fondamentales est toujours une condition nécessaire (mais non suffisante) pour garantir la cohésion sociale. Cet aspect est moins pertinent ou complètement absent (du moins en termes de réflexion spécifique sur le point) dans les travaux traitant du contexte européen, qui est large et hétérogène par définition et qui revendique des différences et des particularités éthiques et normatives sur une base étatique. Les travaux proposés ici tendent à attribuer une grande importance avant tout à la diffusion de l'égalité des chances et de l'équité dans un contexte plus large et plus multiforme (mais avec moins de conflits intraétatiques liés aux chocs culturels, du moins dans les années 90). Les deux voix de l'exclusion sociale émergent, en fait, également en raison des défis sans précédent liés à la crise de la pandémie, qui a provoqué des protestations dans l'ensemble du monde occidental – attribuables à une paupérisation croissante et à de fortes inégalités de même qu'à un accès différencié aux risques, d'une part, et aux protections, d'autre part.

L'accent spécifique découle donc de la caractérisation contextuelle et du domaine de référence. La définition européenne fait surtout référence à la nécessité de favoriser l'homogénéisation socioéconomique, en assurant l'équité à ce niveau. L'hypothèse, dans ce cas, est que le manque de cohésion et l'exclusion sociale sont principalement dus aux inégalités matérielles et sociales, conditions

causées par une mauvaise *gouvernance* et une gestion erronée de l'*aide sociale*.

Les premières études à considérer, compte tenu de ce qui précède, sont d'origine canadienne. Le travail de Jenson constitue l'une des études les plus anciennes et les plus connues sur la base théorique de la cohésion sociale en tant que concept. L'auteur se réfère aux études de Tocqueville et de Durkheim pour identifier les traits saillants du concept, tant d'un point de vue social (reconnaissance/rejet; appartenance/isolement), que politique (légitimité/illégitimité; participation/non-implication) et économique (inclusion/exclusion). Les données de la recherche qui en découle proviennent de quatre sources: deux sont nationales (les gouvernements canadien et français), une est compilée par l'OCDE et la dernière a été élaborée par d'autres chercheurs (Club de Rome). Le résultat spécifique a été l'identification des dimensions considérées comme constitutives du concept de cohésion sociale.

En examinant la sphère économique/substantielle, dans la continuité de Jenson, Bernard a observé un vide conceptuel en identifiant une dimension supplémentaire: celle de l'équité. Ce choix rapproche le modèle canadien du modèle européen théorisé par Noll et Berger-Schmitt.

La perspective linéaire de ces études (tant européennes que canadiennes) s'oppose à l'explication circulaire plus récente du nouveau modèle canadien, selon laquelle la cohésion sociale est considérée comme l'une des causes principales de l'amélioration sociale et économique d'une communauté. En ce sens, la cohésion est le résultat de conditions politiques et sociales spécifiques qui fournissent les éléments structurels nécessaires à sa reproduction (égalité des conditions et des chances) et, à leur tour, ces pressions sociales et ce climat culturel soutiennent et reproduisent la cohésion (capital social et humain). La croissance économique, la santé, la sécurité, le bien-être, la protection des enfants sont tous pris en compte dans le modèle proposé. Le modèle est destiné à résumer et à relier ensemble les résultats des différents travaux produits sur le sujet<sup>4</sup>.

4 S. Knack. P. Keefer, « Does Social Capital Have an Economic Pay-off? A Cross-Country Investigation », *Quarterly Journal of Economics*, 1997, n.



Selon cette proposition, une société cohésive est plus encline à l'équité, c'est-à-dire qu'elle tend à distribuer les différentes ressources disponibles et cela est possible grâce à l'activation de trois mécanismes:

1. L'adhésion collective aux codes de conduite et aux règles. Cela fait de la coopération un résultat prévisible et diminue le risque sous-jacent de la coopération, ce qui réduit les coûts et élargit les avantages qu'elle peut produire<sup>5</sup>;

2. Une participation sociale généralisée, qui produit une augmentation des réseaux relationnels et des possibilités de coopération sociale<sup>6</sup>;

3. Le soutien politique aux actions qui produisent des biens collectifs, c'est-à-dire des biens dont les bénéfices sont nécessairement généralisés, tels que la santé, l'éducation gratuite ou les programmes de redistribution<sup>7</sup>.

La partie la plus importante du modèle concerne toutefois les mécanismes de rétroaction qui permettent aux résultats de la dyna-

---

112, pp.1251-1288.

R.J. Sampson, S.W. Raudenbush, E. Felton, « Neighbourhoods and violent crime: A multilevel study of collective efficacy », *Science*, 1997, n. 277, pp. 918-924.

D. Stanley, *The Economic Consequences of Social Cohesion*, Strategic Research and Analysis Directorate, Department of Canadian Heritage, Ottawa, 1997.

J. Jenson, 1998, *op. cit.*

M. McCracken, *Social Cohesion and Macroeconomic Performance*, Strategic Research and Analysis Directorate, Department of Canadian Heritage, Ottawa, 1999.

S. Phipps, *Social Cohesion and the Well-being of Canadian Children*, Strategic Research and Analysis Directorate, Department of Canadian Heritage, Ottawa, 1999.

5 D.C. North, *Institutional Change and Economic Performance*, Cambridge University Press, New York, 1990.

S. Knack. P. Keefer, 1997, *op. cit.*

6 D. Stanley « What Do We Know about Social Cohesion: The Research Perspective of the Federal Government's Social Cohesion Research Network », *Canadian Journal of Sociology*, 2003, n. 28, pp. 5-17.

7 M. McCracken, 1999, *op. cit.*

P. Bernard, 1999, *op. cit.*

mique décrite de jouer un rôle crucial dans la production ultérieure de la cohésion sociale. Ceux-ci, en effet, tendent à solliciter des attitudes/comportements prosociaux (confiance, intérêt, coopération) et à décourager les attitudes/comportements antisociaux (méfiance, indifférence ou apathie, isolement et exclusion).

Les objectifs politiques que l'on peut déduire de ce modèle sont, en fait, les mêmes que ceux que le modèle européen<sup>8</sup> préconise. En revanche, le modèle de Berger-Schmitt utilise une logique linéaire et propose des indicateurs agrégés qui visent à surveiller les conditions actuelles et à détecter les zones à problèmes. L'orientation vise à atteindre les objectifs prévus en tenant compte de deux dimensions principales:

1. l'engagement à réduire les inégalités et les niveaux d'exclusion sociale;

2. la promotion des dynamiques socio-relationnelles et intégratives qui naissent dans le contexte social lui-même, conceptualisé comme une communauté authentique.

Notre proposition se base sur ce qui précède et propose une reconstruction conceptuelle qui voit l'intersection de trois dimensions constitutives de la cohésion sociale: relationnelle, politique et sociale (communauté). En outre, une importance particulière est accordée aux choix politiques, en partant du principe qu'une orientation redistributive des ressources est nécessaire à la constitution même des autres dimensions.

La présence d'une égalité substantielle (différences limitées en matière d'accès social, économique, éducatif et sanitaire) et d'une égalité formelle (égalité des droits et des devoirs) permet, en effet, l'émergence d'un plan relationnel partagé : le sentiment d'appartenance, le partage d'expériences et de valeurs, la solidarité, la construction de groupes cohésifs et le partage micro-relationnel<sup>9</sup> sont les résultats de cet état de fait<sup>10</sup>. Il convient de noter que toutes

8 R. Berger-Schmitt, H. Noll, 2000, *op. cit.*

9 N.A. Friedkin, « Social Cohesion », *Annual Review of Sociology*, 2004, n. 30, pp. 409-425.

10 I. Gouch, G. Olofsson, *Capitalism and Social Cohesion*, MacMillan Press, Londres, 1999.

ces dimensions ont été affectées, directement ou non, par les conditions d'urgence liées à la crise pandémique.

### *Une proposition opérationnelle*

Les études décrites ci-dessus visent à identifier les objectifs politiques et à évaluer les résultats réels en ciblant les politiques de cohésion. De nombreuses autres études font référence à la cohésion en adoptant une approche purement spéculative, même si l'intention d'analyser la réalité sociale (plutôt que d'évaluer les politiques) demeure. Certaines de ces études se concentrent sur des questions spécifiques de pertinence sémantique. Le débat concernant la différence entre la cohésion sociale et le capital social<sup>11</sup> ou entre la cohésion et l'intégration<sup>12</sup> présente ici un intérêt particulier. Le capital social joue, en particulier, une fonction essentielle dans la promotion de la cohésion. Le terme renvoie, en fait, à deux concepts : il est compris à la fois comme une ressource qui peut être appropriée individuellement et qui sous-tend l'activation d'aptitudes et de compétences sous-jacentes aux liens interpersonnels par l'individu<sup>13</sup>, et comme une ressource collective qui ne peut être appropriée par les indivi-

---

M. Gesthuizen, P. Scheepers (2010), « Economic Vulnerability among Low-Educated Europeans: Resource, Composition, Labour Market and Welfare State Influences », *Acta Sociologica*, 2010, n. 53 (3), pp. 247-267.

- 11 G. Di Franco, *Le polyèdre de la cohésion sociale. Analyse théorique et empirique d'un concept sociologique*, Franco Angeli, Milano, 2014.
- 12 D. Lockwood, *Civic Integration and Social Cohesion*, in Gouch I., Olofsson G. (eds), *Capitalism and Social Cohesion*, MacMillan Press, London, 1999. pp. 63-84.  
V. Riniolo, « Sul concetto di coesione sociale », *Studi di sociologia*, 2013, n.3-4, pp. 355-364.
- 13 N. Lin, *Social Capital. A Theory of Social Structure and Action*, Cambridge University Press, Cambridge, 2001.  
N. Lin, B. H. Erickson, *Theory, Measurement, and the Research Enterprise on Social Capital*, in N. Lin, B. H. Erickson. Lin, B. H. Erickson (eds.), *Social Capital. An International Research Program*, Oxford University Press, Oxford, 2008. R.S. Burt, *Brokerage and Closure. An Introduction to Social Capital*, Oxford University Press, Oxford, 2005.

dus mais qui est spécifique à la communauté et liée à la présence de la confiance, des relations et de la réciprocité dans des contextes sociaux plus larges<sup>14</sup>. Dans les deux cas, il est possible de considérer que les conditions associées à la pandémie ont produit une réduction de cette ressource à long terme. À court terme, en fait, l'état d'urgence a, dans une certaine mesure, revitalisé le sentiment d'appartenance et la solidarité locale, même si le sens micro-relationnel a certainement diminué en raison de l'isolement forcé pendant le lockdown.

Le concept de capital social repose donc sur deux orientations et le modèle européen en tient compte. Berger-Schmitt considère les deux significations comme pertinentes pour la production de la cohésion mais élabore une thèse spécifique, en définissant le capital social comme l'une des deux dimensions centrales pour mesurer la cohésion sociale. Dans cette optique, en outre, la présence du capital social dépend à la fois de la diffusion de la confiance entre les liens interpersonnels et du degré de participation sociale au sein de chaque région européenne. Par conséquent, les liens sociaux individuels sont importants pour les ressources expressives et de soutien qu'ils véhiculent, et pas seulement en termes instrumentaux. C'est la perspective du capital social, en tant que domaine de la cohésion sociale, qui nous intéresse dans cet article. L'autre dimension soulignée par Berger-Schmitt est la dimension structurelle. Il rappelle, dans sa thèse, qu'il est essentiel, pour une cohésion sociale efficace, de garantir l'égalité des chances sur l'ensemble du territoire, de sorte que la réduction des inégalités économiques entre les différentes strates, classes ou catégories de la population devienne un objectif politique fondamental. Des résultats similaires (bien que l'on ne parle que de manière générale de capital social, sans distinguer les différentes significations possibles du terme) ressortent des travaux canadiens.

Si toutes ces caractéristiques peuvent influencer la cohésion sociale, nous devons nous demander ce que ce terme signifie réelle-

---

14 R. D. Putnam, *Bowling alone*, Simon & Schuster, New York, 1999.  
F. Fukuyama, *Trust. The Social Virtues and the Creation of Prosperity*, Penguins Books, Londra, 1995.

ment. Une définition précise souligne que la cohésion sociale est produite par un ensemble de circonstances impliquant des interactions à la fois verticales et horizontales entre les membres de la société et caractérisée par un ensemble d'habitudes et de règles comprenant la confiance, un sentiment d'appartenance et l'inclination à participer et à s'entraider<sup>15</sup>. La cohésion sociale est ainsi définie comme le ciment qui permet à la société de se maintenir. Selon ce point de vue, la présence de la cohésion requiert:

- la confiance envers les autres membres de la société;
- le partage de la même identité et du sentiment d'appartenance;
- un comportement conforme avec les deux sentiments subjectifs précédents.

Cependant, de cette manière, le concept de cohésion sociale se superpose à la deuxième définition du capital social proposée ici par Putnam<sup>16</sup>. Les modèles canadien et européen montrent des différences entre ces concepts en fonction de la pertinence également accordée aux ressources structurelles et aux politiques sociales, qui sont considérées comme des éléments constitutifs de la diffusion de la cohésion sociale mais pas comme des éléments endogènes dans la définition du capital social. La différence entre le capital social et la cohésion sociale n'est, une fois encore, pas claire si l'on se réfère au modèle, certes utile, proposé par Chan et ses collègues<sup>17</sup>. Les auteurs, en effet, visent à préciser les éléments constitutifs de la cohésion sociale et non à inclure ses conditions structurelles, en proposant des indicateurs qui pourraient être en même temps ceux du capital social, entendu dans son sens le plus large. En ne faisant pas de distinction entre le capital et la cohésion, ils superposent en fait les deux concepts.

Ce modèle théorique est toutefois particulièrement utile pour identifier le noyau du capital social en tant que ressource utile pour la genèse de la cohésion, car il distingue deux dimensions relation-

---

15 J. Chan, H-P To, E. Chan, « Reconsidering Social Cohesion: Developing a Definition and Analytical Framework for Empirical Research », *Social Indicators Research*, 2006, n. 75 (2), pp. 273-302.

16 R. D. Putnam, 1999, *op. cit.*

17 J. Chan, H-P To, E. Chan, 2006, *op. cit.*

nelles (horizontale et verticale) et deux composantes (objective et subjective). Les quatre dimensions résultantes, données par l'intersection des dimensions et des composants, sont les suivantes:

1. La confiance généralisée, c'est-à-dire la volonté de participer et de coopérer avec d'autres groupes sociaux. Un sentiment d'appartenance et d'identité est atteint lorsque la dimension horizontale et les composantes subjectives se rejoignent;

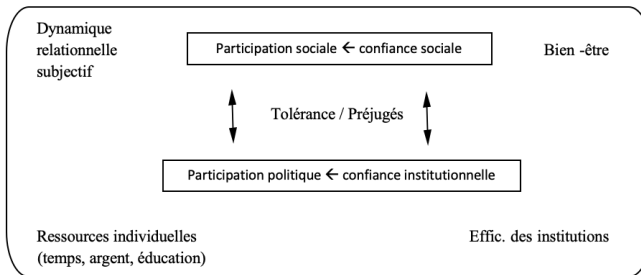
2. la participation sociale, comme le bénévolat et les dons de sang, qui émerge en croisant la dimension horizontale avec les composantes objectives;

3. la confiance dans les institutions publiques, c'est-à-dire l'estime ressentie envers la politique et les principales institutions sociales, que l'on obtient en croisant la dimension verticale avec les composantes subjectives;

4. enfin, la participation politique, qui découle de la relation entre la dimension verticale et les composantes objectives.

Il convient de noter que toutes les dimensions identifiées ont été affectées par les événements qui ont suivi la crise pandémique et qu'il sera donc nécessaire d'évaluer soigneusement ce qui émergera au cours de ces années. D'autre part, le modèle théorique proposé ici considère ces quatre dimensions comme nécessaires mais non suffisantes pour produire la cohésion sociale dans un contexte large. Bien qu'elles soient représentatives des dynamiques qui constituent le capital social et fondamentales pour l'analyse proposée, d'autres conditions doivent également être réunies pour détecter la présence de la cohésion sociale. En particulier, l'impact causal possible des disparités de ressources sociales et économiques est dû au manque d'efficacité des mesures de *welfare* qui devraient garantir la cohésion (Fig. 1).

Figure 1 – Modèle théorique: la cohésion sociale et ses éléments



Selon le modèle proposé, quatre autres dimensions structurelles sont essentielles: la présence de l'égalité des chances, la tolérance envers les étrangers (ou les autres en général), l'efficacité des institutions et la qualité de la vie.

De la première dimension dépendent la relationnalité et les ressources individuelles qui permettent la participation à la vie publique et sociale (comme le temps, l'argent et l'éducation). Cette dimension est mesurée à travers trois variables relatives à la présence de réseaux de soutien relationnel, l'inclusion dans des groupes plus larges et hétérogènes et la satisfaction économique. Un autre facteur pris en compte concerne la prévalence des préjugés et de la discrimination à l'égard des minorités. Le niveau de satisfaction à l'égard des institutions sociales et politiques et des services publics fait également l'objet d'une enquête. Enfin, la quatrième dimension fait référence à l'importance de la qualité de vie telle qu'elle se reflète dans le bien-être subjectif.

L'analyse est menée sur la sixième *wave* de l'enquête sociale européenne<sup>18</sup> (2016) et a ensuite été reproduite en 2018. Elle a obtenu des résultats qui, tout en représentant certains changements (décrits le cas échéant) et en montrant un processus plus orienté vers l'individualisation des parcours de vie<sup>19</sup>, conservent des particularités et des tendances similaires à celles que l'on décrira ci-après.

18 <https://www.europeansocialsurvey.org/>

19 S.M. Gozzo, *Le condizioni della coesione sociale*, Franco Angeli, Milano, 2019.

L'échantillon extrait est composé de 37 623 sujets, appartenant à vingt pays européens différents et parmi eux, 10 267 résident au Danemark, en Finlande, en Norvège, en Suède et en Suisse (zones où le modèle de welfare est de type social-démocrate); 4 654 en Grande-Bretagne et en Irlande (modèle libéral) ; 8 526 en Autriche, en Belgique, en France et en Allemagne (modèle conservateur) ; 3190 en Espagne et au Portugal (modèle méditerranéen). Enfin, on a pu regrouper les données de 6 États dont le modèle se définit comme post-communiste<sup>20</sup>. Les pays en question sont l'Estonie, la Lituanie, la Pologne, la République tchèque, la Slovénie et la Hongrie, représentés par 10 986 personnes. Il convient de souligner qu'un débat est en cours sur la question de savoir si un modèle unique de bien-être peut ou non être attribué à cette aire géographique, laquelle, d'ailleurs, présente des traits similaires ou communs ce qui explique pourquoi elle a été considérée ici comme un seul bloc. Tous les nouveaux États membres de l'UE ont, en effet, mené une politique axée sur la croissance économique, la libéralisation, la privatisation et la déréglementation, malgré la stagnation du marché du travail et les problèmes structurels de certains d'entre eux. En conséquence, la protection de l'emploi s'est affaiblie partout, tandis que la concurrence des régimes fiscaux s'est intensifiée. King définit ces zones comme étant libérales et dépendantes<sup>21</sup>, faisant référence par ce terme à la dépendance substantielle vis-à-vis des banques et des investissements étrangers.

Coerentemente con questo approccio, abbiamo distinto specifiche dimensioni che risultano dalla combinazione delle variabili selezionate, come descritto di seguito (Tab. 1)

Chaque cluster ainsi identifié a été analysé en appliquant des modèles de réseaux *bayésiens* afin de détecter les dynamiques qui permettent à chacun de produire (ou non) de la cohésion sociale dans

20 J. Aidukaite, « Old Welfare state theories and new welfare regimes in Eastern Europe: Challenges and implications » *Communist and Post-Communist Studies*, 2009, n. 42, pp. 23-39.

21 L. King, *Central European Capitalism in Comparative Perspective*, in B. Hancke, M. Rhodes, M. Thatcher (eds.) *Beyond Varieties of Capitalism*, Oxford University Press, Oxford, 2007. pp. 307-328.



les contextes de référence (Tab. 1). Les modèles *bayésiens*, conçus pour mettre en évidence les relations entre les données sur la base de probabilités a-priori et conditionnelles corrélées, sont utilisés ici pour montrer les différentes dynamiques attribuables aux modèles de welfare caractérisant la zone.

Notre hypothèse implique une forte interdépendance entre les variables qui constituent les dimensions de la chaîne, mais aussi des effets contextuels que nous pouvons détecter à travers différentes combinaisons dans les chaînes causales, qui apparaissent lors de l'exploration de la relation entre les priorités individuelles, les facteurs de motivation et les *contextes* sociaux. Conformément à cette approche, nous avons distingué des dimensions spécifiques résultant de la combinaison des variables sélectionnées, comme décrit ci-dessous (Tab. 1)

Tableau 1 – Dimensions, variables et indices concernant la cohésion sociale

Dimensions	Variables (catégories)	Indices
Satisfaction socioéconomique	<p>Stflife = “dans quelle mesure êtes-vous satisfait de votre vie dans son ensemble?”.</p> <p>Stfeco = « Dans quelle mesure êtes-vous satisfait de l'état actuel de l'économie dans votre pays ? »</p> <p>(score de 0= aucune satisfaction à 10= satisfaction totale)</p>	EcSATISF= Stflife + Stfeco
Satisfaction à l'égard du gouvernement et de la démocratie	<p>Stfgov = “Dans quelle mesure êtes-vous satisfait du gouvernement national?”</p> <p>Stfdem = “Dans quelle mesure êtes-vous satisfait du fonctionnement de la démocratie?”</p> <p>(score de 0= aucune satisfaction à 10= satisfaction totale)</p>	IstSATISF= Stgov + Stfdem
Satisfaction à l'égard des services publics	<p>Stfedu = “satisfaction des conditions d'enseignement dans votre pays aujourd'hui”.</p> <p>Stlhlth = “ état des services de santé dans votre pays aujourd'hui “.</p> <p>(score de 0= aucune satisfaction à 10= satisfaction totale)</p>	ServSATISF= Stfedu + Stlhlth

Perception des immigrants	<p>Imbgeco = « les immigrants sont-ils un problème pour l'économie ? »</p> <p>Imueclt = « les immigrants sont-ils un problème pour la dégradation des sols ? ».</p> <p>Imwbent = “les immigrants sont-ils une menace culturelle ?”</p> <p>(score de 0= désaccord total à 10= accord total)</p>	MIGRATION = Imbgeco + Imueclt + Imwbent
Le poids des liens forts	<p>Nhhold = Nombre de personnes vivant régulièrement comme membre du ménage</p> <p>Nhelp = Heures par semaine passées à s'occuper des membres de la famille, des amis, etc. ou à les aider</p> <p>(nombre de personnes et heures)</p>	STIES = Nhhold + Nhelp
Exclusion sociale	<p>family_PROBL = Conflit grave entre les personnes du ménage, combien de fois ?</p> <p>Econ_PROBL = Graves difficultés financières dans la famille, combien de fois ?</p> <p>(5=jamais, 4=presque jamais, 3=parfois, 2=souvent, 1=toujours)</p>	SEC_probl = family_PROBL + Econ_PROBL
Les maillons faibles	<p>slact = “participe à des activités sociales en comparaison avec les sujets du même âge ?” (1=beaucoup moins que plus-5=beaucoup plus que la plupart)</p> <p>slmeet = “combien de fois rencontrez-vous des amis, des parents, des collègues ?” (1=jamais-7=tous les jours)</p> <p>imprdsc = “avec combien de personnes pouvez-vous discuter de vos problèmes personnels ?” (nombre)</p>	WTIES= slact + slmeet + imprdsc

Participation sociale	Wrkorg = "Travaillez-vous pour/dans des organisations sociales" (oui = 1) signpet = "pétitions signées" (oui = 1)	SOCPART = Wrkorg + signpet
Participation politique	wrkprty = "Travaillez-vous pour des partis politiques" (oui = 1) contplt = « avez-vous récemment été en contact avec la politique ? » (Oui = 1) badge = "avez-vous déjà mené des activités de campagne politique ?" (oui = 1)	POLPART = lutte + contplt + badge
La confiance sociale	ppltrst = "faites-vous confiance aux autres ?" pplfair = "pensez-vous que les autres soient justes ?" pplhlp = "pensez-vous pouvoir compter sur l'aide des autres ?". (score de 0= absolument pas à 10= oui, totalement)	SOCTRST = Ppltrst + pplfair + pplhlp
La confiance institutionnelle	Trstlgl = "Confiance dans le système juridique". Trstep = "La confiance dans le Parlement européen". Trstun = "Confiance dans les Nations unies". Trstprl = "Confiance dans le parlement du pays". Trstprt = "Confiance dans les partis politiques".	SOCTRST = Trstgl + Trstep + Trstun + Trstprl + Trstprt

L'analyse vise à évaluer l'impact des facteurs contextuels et, en particulier, du modèle de bien-être sur les mécanismes générant la cohésion sociale. Les indices, obtenus en additionnant les valeurs des variables individuelles, ont été transformés en variables catégorielles afin de les insérer comme nœuds dans les modèles bayésiens proposés (voir paragraphes suivants).

Trois hypothèses sous-tendent l'analyse et sont considérées comme valables même dans la phase qui a suivi la crise pandémique,

qui a toutefois certainement affaibli les conditions favorisant la cohésion (décrites ici) :

1. les différentes conditions de cohésion sont censées être interdépendantes, mais leur dynamique dépend des différentes structures de protection sociale, dont les caractéristiques sont décrites dans des études comparatives bien connues<sup>22</sup> ;

2. conformément aux études menées sur<sup>23</sup>, on s'attend à ce que les attitudes précèdent le comportement et non l'inverse et, en particulier, que lorsque la confiance, la tolérance et la satisfaction sont présentes, elles véhiculent la participation et l'implication socio-relationnelle ;

3. l'hypothèse est que le trait de préjugé *par rapport à la tolérance* envers les étrangers est un élément clé dans la détermination des attitudes envers le comportement participatif (dans le sens positif ou négatif). Il est toutefois probable que la centralité de ce trait sera, dans les enquêtes après 2019 et – spécifiquement – pendant la phase d'urgence, remplacée par une orientation pro/concernée par la protection des personnes fragiles, le respect des mesures de distanciation et une orientation tolérante.

### *Une question de probabilité ? L'utilisation des réseaux bayésiens*

Selon la définition de Jensen, un réseau causal est constitué d'un ensemble de variables, de nœuds (éléments individuels) et de liens entre ces<sup>24</sup>. S'il est possible d'identifier une direction, comme dans ce cas, les liens sont représentés par des flèches (liens orientés). Outre l'aspect graphique qui en résulte, pour qu'un réseau soit bayésien, il faut une partie quantitative constituée de distributions de probabilité associées à chaque nœud-variable. Ces distributions mesurent la

22 G. Esping-Andersen, *The three worlds of welfare capitalism*, Polity Press, Cambridge, 1990, pp. 22-29.

G. Esping-Andersen, *Social foundations of post-industrial economies*, Oxford University Press, Oxford, 1999.

M. Ferrera, *Le politiche sociali*, il Mulino, Bologna, 2012.

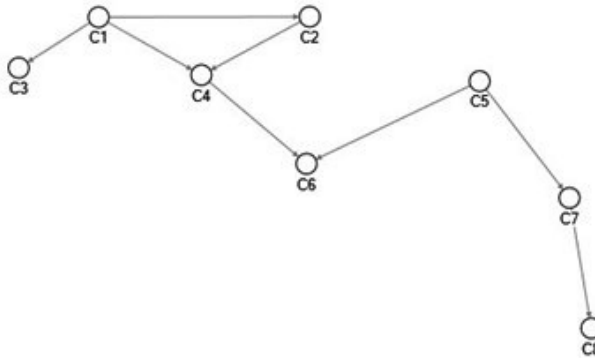
23 J. Chan, H-P To, E. Chan, 2006, *op. cit.*

24 F. V. Jensen, *An introduction to Bayesian Networks*, ULC PRESS, 1996.

force du lien entre les variables<sup>25</sup>. En outre, les réseaux proposés ici appartiennent à la famille des *graphes acycliques directs* (DAG). Un DAG est acyclique dans le sens où il ne contient aucune procédure de retour (Fig. 2).

Dans ce document, les nœuds d'où partent les flèches sont appelés parents, tandis que les nœuds vers lesquels les flèches sont dirigées sont appelés enfants<sup>26</sup>. Par exemple, sur la figure 2, C1 et C2 sont les parents de C4, tandis que C6 est l'enfant de C4 et C5.

Figure 2 – Le réseau bayésien et ses éléments



Ainsi, les réseaux nous permettent de représenter graphiquement le raisonnement, soit en passant des causes aux effets d'un certain phénomène et vice versa, soit en considérant qu'il peut y avoir plusieurs causes qui coexistent pour qu'un effet se produise. Les réseaux *bayésiens prennent en compte* les probabilités conditionnelles

- 
- 25 A. Purwanto, C. Eswaran, R. Logeswaran, A.R.A. Rahman, (2012), « Prediction Model For Early Risk Detection Of Cardiovascular Event », *J. Med. Syst.*, 2012, n. 36, pp. 521-531.
- 26 D. Gilles « Varieties of propensity », *British Society for the Philosopher of Science*, 2000, n. 51, pp. 807-835.

de toutes les variables par rapport à toutes les autres (et pas seulement certaines). La variante proposée est également *acyclique*, ce qui signifie qu'il n'y a pas d'effets récursifs ou de *rétroaction*, qui compliqueraient l'analyse. Ces effets, en revanche, ne sont pas plausibles compte tenu du fait que nous nous référons ici à une seule période, proposant ce que l'on peut considérer, par métaphore, comme un instantané plutôt qu'une vidéo. C'est-à-dire qu'il s'agit de représenter ce qui se passe à une période et dans un lieu précis, plutôt que d'identifier des variations et des évolutions. Si l'on souhaite évaluer le poids de ces derniers, en revanche, compte tenu de la complexité de la dynamique analysée, il serait préférable de se référer plutôt aux changements que l'on peut trouver à long terme et de modifier la structure des données en tenant compte des éventuelles variations structurelles et contextuelles afin de proposer des analyses comparatives de différents modèles a-cycliques.

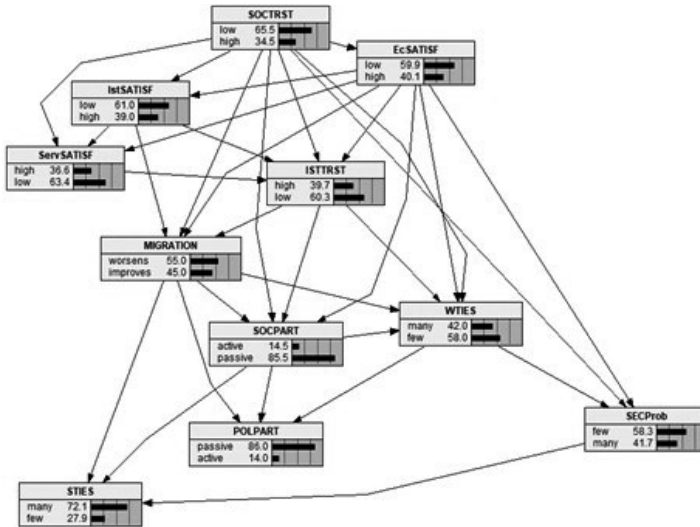
### *Le modèle européen*

La description suivante montre la dynamique constitutive de la cohésion dans les différentes zones de l'Europe considérées, en distinguant l'effet (préssumé) des mesures de bien-être associées à différents modèles de bien-être. Bien que, faute de données plus récentes, il ne soit pas encore possible d'évaluer les effets dus à la pandémie, ceux-ci peuvent certainement être rattachés aux dynamiques contextuelles associées aux différents contextes sociaux décrits ici.

Dans cette optique, il convient d'examiner tout d'abord ce qui définit le contexte européen. Le modèle global, dit *européen*, résulte de l'analyse conjointe de toutes les données considérées et confirme l'hypothèse théorique: les attitudes favorisent certains comportements et non l'inverse (Fig. 3). Les dynamiques de confiance sont, en effet, fondamentales pour la genèse de la cohésion et, liées entre elles, constituent un pôle compact qui génère le pôle participatif, lui aussi compact. La confiance sociale implique la confiance dans les institutions et cette relation est médiée par des formes de satisfaction, tant à l'égard des services publics que des institutions elles-mêmes, tandis que l'évaluation (positive ou négative) des immigrants relie

ce pôle à celui de l'implication effective (participation politique, sociale et relationnelle).

Figure 3 – Le modèle européen: les conditions de la cohésion sociale



Une attitude de confiance générale a donc un impact sur les dimensions de la participation. Toutefois, la relation est médiatisée par une perception positive des migrants et il s'agit là aussi d'un trait qui confirme ce qui était prédit dans le modèle théorique: l'absence ou la présence de préjugés agit comme un catalyseur de l'engagement, transformant plus facilement les attitudes pro/antisociales en un comportement réel. Deux dynamiques complémentaires animent la participation politique: l'une liée aux relations subjectives et à la présence d'une cohésion structurelle (c'est-à-dire que le sujet est inséré dans un réseau complexe de liens), l'autre découlant de la participation sociale et d'une attitude générale de confiance.

Le modèle libéral, qui concerne l'Irlande et la Grande-Bretagne et qui – en 2018 – prendra plutôt la forme d'un modèle atypique caractérisé par le fractionnement du capital social, est apparemment



similaire au modèle européen. Les prémisses de cette évolution sont déjà visibles au cours des deux années précédentes.

Ici, en fait, la cohésion sociale dépend, encore une fois, d'une attitude générale de confiance (particulièrement élevée) et pourtant la confiance institutionnelle n'est pas directement liée à la satisfaction sociale mais seulement à la satisfaction économique. Ainsi, il semble y avoir une différenciation dans la perception de la qualité des institutions en fonction du bien-être économique. En y regardant de plus près, il existe d'autres spécificités pertinentes. La satisfaction économique implique également, par exemple, une plus grande satisfaction à l'égard des services publics (l'accès à des services de qualité dépend donc de la disponibilité économique et ce trait est encore plus prononcé dans la vague suivante, entraînant également la participation politique). La satisfaction économique implique également une plus grande tolérance à l'égard des immigrants (un facteur qui n'est pas pertinent par la suite). Cette dernière, ainsi qu'une attitude générale de confiance, est une dimension clé de l'engagement social, qui, en revanche, a un effet négatif sur la participation politique. La dimension du capital social semble donc être affaiblie et, lors de la vague suivante, une véritable scission du capital social apparaît, la participation politique dépendant fortement de la disponibilité économique et la participation sociale étant liée à des attitudes prosociales et tolérantes.

Globalement, la participation dépend du bien-être et de la satisfaction socio-économiques, qui sont traditionnellement considérés comme des ressources (argent, temps, éducation). En outre, les personnes menacées d'exclusion sociale n'ont aucune chance d'être impliquées dans la dynamique de cohésion décrite. Il s'agit de familles nombreuses et/ou de personnes qui ont besoin d'un soutien et disposent de peu de temps, mais qui ne peuvent pas accéder aux subventions et aux aides publiques, car elles ne peuvent pas prouver leur condition problématique. "Liens forts" est le seul nœud qui reste en dehors du réseau, sans être ancré à aucun autre. Cela signifie que cette condition n'est pas absorbée par la dynamique visant la cohésion sociale. Paradoxalement, ceux qui sont dans une situation de besoin extrême ou qui appartiennent aux catégories formellement identifiées pour accéder aux avantages économiques et aux services

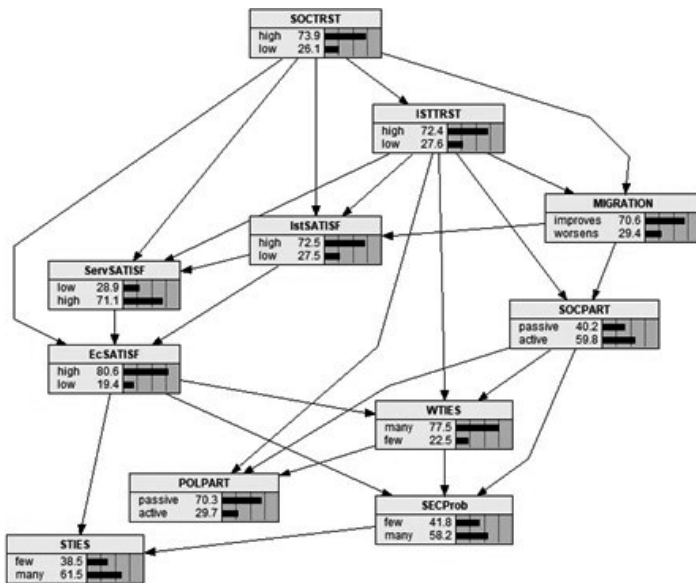
de soutien au chômage, à la grande pauvreté et aux conflits familiaux (variable *sec\_prob* = exclusion sociale) sont dans une meilleure condition, étant inclus dans la structure qui favorise l'inclusion et produit ainsi la cohésion. Les résultats sont conformes à la description de l'État-providence libéral, où le marché est considéré comme le principal instrument d'amélioration de l'inclusion sociale, tandis que l'État ne joue son rôle qu'en cas d'extrême nécessité.

En revanche, l'État-providence conservateur (Autriche, Belgique, Allemagne et France) constitue un contexte différent où la principale forme d'assistance est l'assurance. Les personnes soutenues dans ce cadre sont principalement des travailleurs, grâce au versement de cotisations. Cela conduit à une distinction claire dans le système de protection entre les *insiders* et les *outsiders* (Ferrera 2012). Cela peut être considéré comme l'une des raisons pour lesquelles des niveaux élevés de confiance sociale sont un résultat peu probable dans ce contexte. En effet, la variable dont dépend la structure de la cohésion n'est pas (comme dans les autres cas) la confiance sociale mais, plutôt, la confiance institutionnelle qui est directement liée à la satisfaction envers les institutions. L'autre lien direct qui perdure relie les deux types de confiance considérés, tandis que les autres dimensions requièrent la présence de la satisfaction économique, qui produit ensuite la facilitation de l'accès à des services de qualité, des attitudes tolérantes et la participation. Dans l'ensemble, les personnes dans ces contextes sont plus susceptibles de faire confiance aux institutions qu'aux "autres" en général, même en cas d'attitude positive envers les immigrants. Ces conditions de départ conduisent à une plus grande probabilité de participation aux activités sociales, tout en réduisant la probabilité de participation politique.

### *Modèles atypiques*

Enfin, pour démontrer la grande influence que peuvent avoir les facteurs contextuels (par exemple, sur la manière dont les politiques sociales sont mises en œuvre), nous examinons trois cas spécifiques qui diffèrent nettement du modèle européen. Le premier est le modèle social-démocrate (Fig. 4).

Figure 4 – Le modèle social-démocrate: les éléments de la cohésion sociale



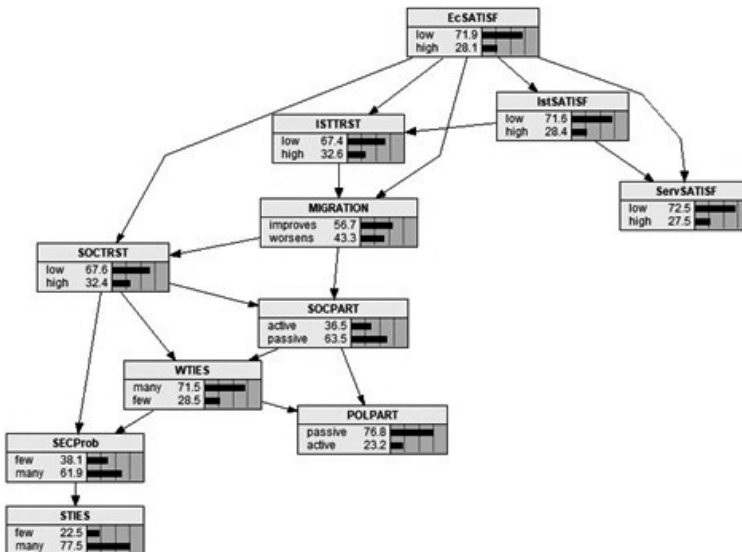
Il est possible de voir ici un lien direct entre la confiance sociale et institutionnelle, dont découle une perception positive des migrants, des services et des institutions. La plus grande probabilité de satisfaction économique ne produit pas – si ce n'est qu'elle dérive de – ces attitudes, conduisant à davantage de liens sociaux et relationnels ou, probablement si elle est limitée, à la présence de conditions structurelles d'exclusion sociale (condition de besoin SECProb) qui, à leur tour, impliquent une plus grande probabilité d'appartenir à des familles nombreuses et problématiques, et la force du lien entre ces deux conditions est, dans ce contexte, particulièrement évidente. Il semble, en revanche, que la présence de problèmes sociaux et économiques n'affecte pas les possibilités de participer à la vie sociale et politique, ni ne produit ou n'encourage les attitudes antisociales ou les préjugés, alors qu'elle reste pertinente sur la propension à l'engagement social et politique. On constate également qu'une plus grande satisfaction économique entraîne une plus grande participa-

tion sociale, mais cette dernière dépend davantage des orientations et des propensions individuelles que des conditions structurelles, et affecte – directement ou par le biais de réseaux – la participation politique.

La caractéristique commune des pays qualifiés de sociaux-démocrates est l'importance de garantir les droits sociaux à l'ensemble de la population, une garantie liée au statut de citoyen. Il s'agit donc d'un type d'aide sociale qui est universel et qui trouve sa base dans la fiscalité générale.

Un autre modèle atypique est celui que l'on trouve dans le contexte méditerranéen (Espagne, Portugal) qui présente une situation opposée à la précédente: le nœud parent de ce réseau (contrairement à tous les autres modèles) est la satisfaction économique. Cela implique que l'ensemble du modèle semble dépendre fortement de la stratification sociale et de la mobilité sociale limitée (Fig. 5).

Figure 5 – Le modèle méditerranéen: les éléments de la cohésion sociale



Les mêmes possibilités d'inclusion et d'intégration dans le tissu social dépendent des conditions structurelles. Le fait de disposer de moyens économiques suffisants a une incidence à la fois sur la satisfaction à l'égard des services et des institutions et sur la confiance institutionnelle et sociale, dont dépend à son tour la participation sociale. L'absence de confiance généralisée et de liens sociaux génère, à son tour, un désavantage socio-économique et une condition qui risque de créer l'exclusion. Le modèle de bien-être concerne trois dynamiques principales. La première est liée au fait qu'il est financé par des cotisations et qu'il protège les travailleurs de manière polarisée: pour les travailleurs permanents, de l'État et des grandes entreprises, il est large et fort, tandis qu'il devient incomplet et insuffisant dans le cas d'autres catégories de travailleurs, qui sont peu ou pas protégés (souvent les femmes, les travailleurs peu qualifiés et les jeunes). La deuxième se réfère au fait que l'assistance et le soutien aux catégories faibles ne sont pas soutenus par des ressources adéquates, de sorte qu'ils finissent par retomber sur les épaules des familles (en particulier, les femmes), tandis que la troisième dynamique se réfère à l'étatisme, c'est-à-dire au rôle énorme que l'État doit jouer, par opposition au marché. Le principal problème dans ce domaine est peut-être aussi sa ressource possible et sa source d'émancipation: le soutien relationnel et fiduciaire. Cependant, il est certain que si elles sont privées de ressources et du soutien politique nécessaire, ces ressources sont incapables de s'auto-générer et de produire des résultats sociaux cohérents.

Enfin, la relation entre les variables est assez unique dans les pays d'Europe de l'Est. Les probabilités conditionnelles dépendent ici principalement de la confiance générale, et le lien avec la confiance institutionnelle est médiatisé par la satisfaction économique et institutionnelle, comme c'est le cas dans le modèle général. L'orientation, cependant, est toujours négative: le niveau de confiance est limité et entraîne une probabilité moindre de faire confiance aux institutions et un faible niveau de satisfaction à l'égard des services. Les pays considérés ont introduit un modèle de bien-être néo-libéral qui, parce qu'il est ancré dans le tissu socio-politique préexistant, semble avoir produit une augmentation du bien-être en même temps

que toute la gamme des problèmes socio-économiques et de l'exclusion sociale...

Les niveaux limités de participation politique prévalent, ce qui peut résulter à la fois de faibles niveaux de confiance institutionnelle et de faibles niveaux de participation sociale, eux-mêmes causés par une insatisfaction générale à l'égard de ses propres conditions et de celles des autres (les migrants en particulier). Une autre différence par rapport au modèle libéral concerne l'exclusion sociale et la marginalité, qui peuvent toutefois être considérées comme une dimension supplémentaire de la participation et de l'implication. La perception négative des migrants doit être considérée comme une variable clé qui permet de distinguer les différentes conditions et qui découle d'un faible niveau de confiance sociale générale, particulièrement répandu dans ces contextes (République tchèque, Estonie, Hongrie, Lituanie, Pologne et Slovénie). C'est cette caractéristique particulière qui, d'une part, est responsable de la faible probabilité de participation sociale et politique et, d'autre part, crée l'exclusion socio-économique et la marginalité.

### *Conclusions*

Dans l'ensemble, le travail montre comment – en suivant les mêmes dimensions, représentatives de la dotation d'une ressource collective telle que la cohésion sociale – les dynamiques générant cette ressource sont multiformes et changeantes. Cela dépend de la disponibilité, dans chaque contexte, de politiques garantissant la protection des différentes catégories sociales, des différentes possibilités d'accès aux ressources sociales et relationnelles et de l'équilibre qui en résulte, y compris les coordonnées de référence civiques et culturelles. Par conséquent, en termes de planification des politiques sociales en Europe, il pourrait être très important de limiter l'homologation des interventions et de préparer des plans différenciés pour tenter d'améliorer une condition qui n'est qu'apparemment similaire à d'autres, en essayant plutôt d'évaluer soigneusement le plan de référence contextuel, politique, social et culturel. Bien que cela implique un plus grand effort, afin d'obtenir une meilleure connais-

sance du contexte et la tentative conséquente d'initier des pratiques appropriées, cela peut être la seule façon vraiment viable d'assurer la revitalisation de la cohésion sociale là où c'est nécessaire. L'analyse réalisée montre, en fait, qu'il n'existe pas de "déficit" de cohésion unique, mais que chaque contexte est affecté différemment (bien que certains soient nettement plus touchés que d'autres).

Une position similaire est partagée par les dernières études canadiennes, qui proposent un modèle génératif circulaire de la cohésion, capable de s'adapter à différentes dynamiques contextuelles. Ici, cependant, une étape spécifique est proposée: une analyse spécifique des dynamiques génératives individuelles qui, tout en gardant sous contrôle les mêmes dimensions et indicateurs, permet de détecter les spécificités contextuelles, les points faibles et les points forts de chaque mécanisme de cohésion générative (ou dissipative). Afin de garantir cette option, tout en évitant de comparer des contextes nationaux individuels, spécifiques et trop particuliers, la proposition avancée ici est de trouver des connotations pour agréger des contextes similaires, en distinguant les différents domaines sur la base des modèles connus de politiques sociales.

Une limite des analyses proposées est temporelle: les données utilisées datent de 2014-2018, paradoxalement justement à cause de la pandémie, qui a étiré le délai de recherche. Des *vagues* comparables ne sont pas encore disponibles pour les données de l'*Enquête sociale européenne* utilisées ici, qui recueillent des informations après la crise de la pandémie. D'autre part, on peut émettre des hypothèses sur certains résultats de ces changements de conditions.

Ce qui émerge est un contexte composite et multiforme mais avec certaines régularités, des composantes communes ou récurrentes. Certes, en 2014, presque tous les domaines présentaient une structure de cohésion générée par la confiance (en particulier la confiance sociale), tandis qu'en 2018, le parcours est devenu plus individualisé mais similaire: les nœuds parentaux remontaient souvent à la satisfaction individuelle plutôt qu'à la confiance dans les autres (un trait qui est néanmoins pertinent). D'autres dynamiques sont restées stables: le pôle de la participation et le pôle de la confiance se distinguent toujours et restent compacts dans les deux périodes; habituellement, l'orientation de la confiance produit une certaine prédisposition à

l'engagement sociopolitique et non l'inverse (à l'exception de l'atypicité de la zone post-soviétique, qui inclut les pays de Visegrad). Autre aspect inchangé: l'attitude de tolérance à l'égard des immigrants conserve sa place centrale dans l'orientation des comportements. Il est probable que ce même trait sera, à partir de 2020, supplanté par les attitudes pour et contre la protection des plus fragiles et/ou les mesures de restriction de la liberté individuelle rendues nécessaires pour réduire les risques de contagion *versus* l'ouverture et la non-pertinence de la sécurité (à une époque où les vaccins n'étaient pas encore disponibles ou pas pour tous et où l'urgence sanitaire était bien présente dans toute l'Europe). Plus récemment encore, les opinions sur le conflit russo-ukrainien pourraient jouer un rôle clé.

Bien sûr, il sera nécessaire de répéter l'analyse avec des données post-2020, dès que celles-ci seront disponibles, également pour une autre raison: la pandémie a généré des conditions sans précédent et a probablement déstabilisé une grande partie du monde occidental. Les contextes libéraux/libertaires sont également ceux qui ont réagi par une politique visant à réduire les dommages économiques tout en ignorant les énormes problèmes de santé qui en découlent et sans réduire de manière significative la forte augmentation des inégalités de conditions, de la protection contre les risques et des injustices (surtout dans un domaine aussi sensible que la santé publique). Ces choix, en revanche, n'ont pas toujours été adoptés de manière homogène par rapport au modèle de bien-être de référence: l'Angleterre (qui, en 2018, présente déjà une structure de cohésion en crise, avec un accès différentiel à la participation politique et une division conséquente du capital social) a modéré son approche libérale précisément pour protéger la santé publique. La Suède – traditionnellement socialdémocrate – a adopté une approche beaucoup plus proche de celle de l'Amérique libérale, puis a fait marche arrière (en raison de taux d'infection et de mortalité très élevés), se démarquant à cet égard des autres zones sociales-démocrates. Il s'agit toutefois d'un contexte très différent du contexte américain ou anglo-saxon, dans lequel la cohésion sociale a toujours été forte et soutenue par des choix politiques et gouvernementaux, présentant un accès à la cohésion totalement indépendant de la condition économique, des inégalités sociales réduites et une tendance à la participation socio-



politique collective. L'espace européen s'avère uni. Elle décide d'adopter des politiques alignées de protection contre le risque de contagion, orientées pour soutenir des conditions équitables et garantir des conditions de vie décentes et l'égalité des chances (avec toutefois des effets très différents en termes d'efficacité et d'efficience des mêmes mesures dans les zones de l'Europe de l'Est, de la Méditerranée et de l'Europe centrale).

Une remarque spécifique mérite d'être faite à propos de la zone de l'Europe de l'Est qui, bien qu'ayant des particularités, se caractérise par l'efficacité limitée de la cohésion sociale (quand ce n'est pas son absence totale) et affronte donc les défis de la pandémie avec de sérieux problèmes passés et structurels. Cette zone, en revanche, n'est pas homogène, mais présente plusieurs particularités internes, dont certaines sont significatives: zones plus riches et plus pauvres, contextes plus ou moins tolérants. Si l'on se réfère spécifiquement aux pays de Visegrad (Pologne, Hongrie, Slovaquie et République tchèque), plutôt qu'à la pandémie, ils semblent avoir changé précisément dans le trait considéré comme clé dans notre travail: la tolérance ethnique. Ce changement (on ne sait pas dans quelle mesure il est stable et certainement partiel) est lié au conflit russo-ukrainien et non à la crise pandémique, et a conduit à la promotion d'une politique d'accueil sans précédent dans ces zones.

Quels seront les effets des différents choix et positions politiques face à l'évolution des paysages sociaux, politiques et culturels? Ce travail montre combien les contextes sont différents et comment chacun peut se prévaloir d'atouts spécifiques (pensons, par exemple, à la solidarité et au relationnel du contexte méditerranéen) et déplorer autant de faiblesses. Il ne fait aucun doute que presque toutes les conditions de la cohésion sociale ont subi un coup dur à cause de la crise de la pandémie: le capital social, l'accès aux services, la protection contre les risques, la solidarité, la relationnalité, la participation sociale et politique, le bénévolat, l'égalité des sexes, la réciprocité, les liens sociaux sont autant de ressources mises à l'épreuve par la pandémie. Il en va de même pour les facteurs structurels tels que le bien-être économique, l'équité, le droit à l'éducation, la santé et, plus généralement, la qualité de vie. Les résultats de cet état de fait et les effets à long terme sont actuellement à l'étude.



ELENA GAETANA FARACI

## EPIDÉMIE ET PEUR COLLECTIVE

Le choléra de 1837 en Sicile et les révoltes de poison.

L'histoire de l'humanité, depuis que l'homme s'est organisé en sociétés, a dû faire face à des épidémies. Ces dernières, se propageant en divers points de la planète, au fil des siècles et à plusieurs reprises, ont sérieusement menacé la population mondiale, prenant les traits de véritables pandémies. Chaque pandémie, hier comme aujourd'hui, outre le nombre élevé de victimes en termes de vies humaines, a provoqué de graves crises économiques et des transformations sociales, a modifié les institutions et les comportements de la population, influençant de manière décisive le cours de l'histoire et la façon dont les gens envisagent leur vie et les relations entre eux. Le caractère exceptionnel d'une épidémie et la mobilisation qui en découle, telle qu'elle ressort de la crise pandémique actuelle, en modifiant les équilibres traditionnels et l'imaginaire social, poussent à redéfinir d'une part la socialité et la manière dont l'existence de l'individu est imbriquée dans celle des autres, et d'autre part à initier de nouveaux rapports de force entre les différents acteurs sociaux.

Si l'on compare la pandémie actuelle de Covid-19 avec les épidémies du passé, en particulier l'épidémie de choléra de 1836-37, récemment décrite par Gigi Di Fiore<sup>1</sup>, malgré les progrès de la technologie et de la science médicale, de nombreuses similitudes apparaissent en matière de prévention et de remèdes : cordon sanitaire, quarantaine d'au moins quinze jours, isolement des malades, mesures d'hygiène, assainissement des lieux où il y a eu des cas d'infection, éloignement social, interdiction des rassemblements, obligation de présenter le "permis sanitaire", écoles fermées, funérailles

---

1 G. Di Fiore, *Pandemia 1836. La guerra dei Borbone contro il colera*, Milano, UTET, 2020.

sans présence des proches, bulletins quotidiens officiels donnant des nouvelles et des statistiques sur le nombre d'infectés et de morts, création de commissions de spécialistes pour gérer l'urgence sanitaire, grande inquiétude face à la crise économique qui en résulte.

Il y a près de deux cents ans, comme aujourd'hui, l'une des conséquences les plus graves de la propagation rapide et agressive d'un virus invisible et inconnu a certainement été la peur collective qui, s'étant transformée en une véritable psychose, a conduit à la croyance en des théories extravagantes sur l'origine du virus (dans l'épidémie de 1836-37, l'empoisonnement de l'air, de l'eau et des aliments par des oignons fantômes ; aujourd'hui une guerre bactériologique causée par un virus échappé d'un laboratoire), de chercher un bouc émissaire sur qui rejeter la responsabilité de contagions inexplicables (autrefois les Juifs, aujourd'hui les Chinois) et d'y voir d'éventuelles conspirations de nature politique.

Le sujet des désastres causés par l'épidémie de choléra doit donc être inclus dans la dynamique complexe qui lie l'événement catastrophique aux personnes, à la socialité, à l'économie du territoire et aux réponses des institutions politiques. Partant de cette hypothèse, j'analyse dans cet essai le choléra de 1837 en Sicile et la peur collective qui s'en est suivie et qui a donné lieu aux révoltes dites "empoisonnées". Quelle a été la réaction du régime des Bourbons ? Quels instruments préventifs ont été adoptés ? Quelle a été la réaction des populations et des forces politiques ?

### *1. La science médicale et la nature du choléra*

Le choléra, comme on le sait, venait d'Asie ("le vomissement mortel de l'Est"), où il avait frappé la Chine et le Japon. De ces régions, il a débarqué en Europe et en Méditerranée dans les années 1830. Au cours de l'été 1835, elle touche la France puis, par voie maritime, la péninsule italienne, d'abord l'Italie du Nord et progressivement les autres régions jusqu'à arriver en 1836 dans le Sud, à Naples. De là, dans les mois qui suivent et jusqu'à l'été 1837, elle se répand avec une intensité particulière en Sicile, à Palerme, Messine, Catane et Syracuse. En Italie, la maladie, après cette première vague,

apparaîtra également les années suivantes, en 1849, 1854-55, 1865-67, 1884-1887 et en 1893<sup>2</sup>.

Les symptômes étaient connus : diarrhée, vomissements, douleurs abdominales intenses, manque d'appétit, baisse de la température corporelle, collapsus circulatoire, et il était certain que dans les cas les plus graves, le *choléra morbus* pouvait entraîner la mort. Dans ces années-là, les médecins n'étaient pas préparés à la maladie : on savait qu'elle pouvait s'installer rapidement et toucher non seulement des personnes déjà prédisposées en raison de leur faiblesse générale, mais aussi des individus vigoureux, mais personne ne savait comment et pourquoi elle se propageait, ni quelles mesures prendre, à part l'isolement des malades dans des lazaretto et la quarantaine. Il n'existait pas de remèdes précis pour le traitement du choléra. Les laxatifs, la poudre de charbon, le jus de grenade, l'infusion de menthe et les frictions d'alcool camphré ont été recommandés<sup>3</sup>.

La science médicale, en Europe et dans le Royaume des Deux-Siciles, est divisée entre les partisans de l'"épidémie" et ceux de la "contagion", entre les miasmatiques et les contagionistes. Pour les premiers, la cause de la contagion était l'air corrompu, les miasmes nauséabonds provoqués par la décomposition des matières organiques. Pour les seconds, à l'inverse, la maladie se transmettait par contact entre l'homme sain et le malade. Selon cette théorie, on pensait que la contagion se propageait davantage chez les pauvres, en raison du manque d'hygiène, et chez les personnes mal nourries<sup>4</sup>.

On a donc supposé que les mauvaises conditions d'hygiène étaient l'une des causes de la propagation du choléra, mais il n'y avait pas de solution à cela : les villes manquaient d'eau et de systèmes d'égouts et la population vivait dans des maisons insalubres. Pour aggraver la situation, déjà critique en soi, il y avait aussi la méfiance généralisée envers les autorités, y compris les autorités sanitaires, qui poussait

2 E. Tognotti, *Il mostro asiatico. Storia del colera in Italia*, Roma-Bari, Laterza, 2000, pp. 1-14.

3 *Notizie memorie ed istruzioni riguardanti il cholera morbus, raccolte dalle opere più accreditate recenti emanate per cura delle pubbliche autorità estere e da' giornali moderni*, Napoli, Tip. Turchini, 1831.

4 A.L. Forti Messina, *Società ed epidemia. Il colera a Napoli nel 1836*, Milano, Franco Angeli, 1979, pp. 11-16.

une grande partie de la population à adopter des remèdes traditionnels populaires, qui aggravaient souvent la situation, comme allumer des feux de joie dans les rues.

Les autorités sanitaires ont également remis en question l'utilité des cordons sanitaires et des quarantaines pour la défense des intérêts sanitaires et économiques des États. Il était impossible pour les états miasmiques d'arrêter les miasmes atmosphériques. Les partisans des thèses contagionnistes, tels que le Royaume des Bourbons, se trouvent dans une position différente. Ils n'abandonnent pas pour autant les contrôles traditionnels aux frontières, l'isolement dans les lazarettos et l'établissement de cordons sanitaires, parallèlement aux programmes d'amélioration de l'hygiène publique. En effet, dans tous les anciens États italiens, les deux théories ont réussi à faire évoluer les modes de vie et les habitudes<sup>5</sup>.

En ce qui concerne la Sicile, le lieutenant-comte de Syracuse envoie le chevalier abbé Pasquale Panvini et le docteur en philosophie et en médecine Leonardo Barraco à Paris en juillet 1831 pour étudier l'épidémie. Leurs rapports ont montré que le choléra avait principalement touché les pauvres "et en particulier ceux qui vivaient avec peu ou pas de sobriété et qui vivaient dans des lieux impurs"<sup>6</sup>.

## 2. La réponse des institutions : remèdes et prévention

Lorsque les premières nouvelles de l'épidémie sont arrivées, de sérieuses mesures ont été prises en Italie pour nettoyer les villes et les rendre plus hygiéniques. De nouveaux espaces urbains ont été

5 L. Borghi, *Umori*, Roma, Società editrice Universo, 2012, pp. 126 et suivantes .

6 V. Mortillaro, *Reminiscenze de' miei tempi*, Palermo, Stamperia Pensante, 1865, p. 59. Sur ce sujet cf. P. Panvini, *Riflessioni mediche sul cholera-morbus : suo carattere essenziale, sua sede nell'animale economia, sua indole, e metodo igienico e terapeutico*, Paris, Libreria medica e scientifica di Deville Cavellin, 1832 ; L. Barraco, *Istruzione popolare sul cholera-morbus asiatico : modo di propagarsi, principali caratteri per riconoscerlo, maniera di preservarsene e mezzi di curarlo*, Palermo, Tip. del Giornale Letterario, 1836.

planifiés et des efforts ont été faits, dans la mesure du possible, pour garder les villes propres. Dans le même temps, des cordons sanitaires ont été mis en place pour empêcher les maladies de pénétrer dans les villes. Pour contrer sa propagation, les échanges et le commerce ont été bloqués, transformant la situation économique déjà difficile en catastrophe<sup>7</sup>.

Dans le Royaume des Deux-Siciles également, dès le début des années 1830, l'activité réglementaire visant à lutter contre la propagation de la maladie s'est développée. La tâche principale revient au Magistrat suprême de la santé publique, créé en 1831, qui adopte les premières mesures d'urgence. La principale était la défense de la côte contre les débarquements/embarquements dangereux, confiée à des commissaires royaux dotés des pleins pouvoirs. La peine de mort a été introduite pour ceux qui violaient le cordon sanitaire des côtes et qui ne se conformaient pas aux règlements<sup>8</sup>.

La Sicile, qui, comme on le sait, se targuait d'être autonome sous le régime de la lieutenance, s'est adaptée à cette législation. Dans ces mêmes années, le frère de Ferdinand II, Léopold, comte de Syracuse, avait été appelé à exercer cette fonction. La première mesure adoptée a été de rétablir le Magistrat Suprême de la Santé Publique et les Députations de la Santé, institutions qui existaient déjà dans l'île au XVIIIe siècle, mais qui avaient perdu de leur force et de leur prestige avec la réforme administrative du 11 octobre 1817 et l'introduction du régime des Intendenze<sup>9</sup>.

7 Cf. A. Corradi, *Annali delle epidemie occorse in Italia dalle prime memorie fino al 1850*, Bologna, Gamberini e Parmeggiani, 1850-1892, maintenant en réimpression anastatique 1972-1973.

8 Cf. L. Sirleo, *La sanità marittima a Napoli, origini e vicende : odierna organizzazione dell'ufficio sanitario del porto*, Napoli, Giannini, 1910 ; D. Vacca (dir.), *Indice général-alfabétique della collezione delle leggi e dei decreti per il Regno delle Due Sicilie, distinto per materie con ordine cronologico dall'anno 1806 a tutto il 1840*, Napoli, Stabilimento tipografico all'insegna dell'ancora, 1841.

9 R. Alibrandi, *Il colera va per mare. Misure di polizia sanitaria in Sicilia nel 1837*, dans L. Antonielli (dir.), *La polizia sanitaria : dall'emergenza alla gestione della quotidianità*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2015, pp. 197-205.

La santé étant devenue la principale préoccupation face à la menace du choléra, le Magistrat suprême de la santé publique est revenu au premier plan des autres organes institutionnels. Cet organisme s'est vu confier des tâches de police, de surveillance et de gouvernance urbaine, à commencer par la désinfection de tous les lieux où la maladie du choléra aurait pu s'installer<sup>10</sup>.

Le Magistrat Suprême, la Sicile étant une île, était chargé d'adopter la réglementation du cordon sanitaire maritime, qui prévoyait la surveillance des côtes par le biais d'agents à bord de petites embarcations. Les cordons côtiers devaient garder les bateaux de service indirect et empêcher tout débarquement furtif. Les navires réguliers, escortés, ont été autorisés à entrer dans les ports pour être soumis à la contumace<sup>11</sup>. C'est à ce moment-là que les Députés de la Santé sont intervenus pour contrôler et libérer les bateaux. L'activité économique était ainsi réglemantée sur la base des exigences sanitaires.

Une structure de contrôle territorial s'articulait autour des Députations de la Santé, qui avaient également pour tâche de délimiter les maisons sanitaires sur tout le littoral sicilien. Le pouvoir de ces institutions a encore été renforcé par les *mesures de garde sanitaire*<sup>12</sup>. Avec le *règlement sur la réorganisation de la surveillance*, une réglementation spéciale a été introduite pour Palerme, qui a assumé le rôle de capitale. En effet, une commission centrale a été créée sous l'autorité directe du magistrat suprême, et la formation d'une commission provinciale de santé publique a également été prévue dans chaque capitale de vallée, sous la présidence de l'intendant<sup>13</sup>. Des commissions ont également été créées dans les municipalités, qui,

10 E. Iachello, *Politica delle calamità. Terremoto e colera nella Sicilia borbonica*, Catania, Maimone, 2000, pp. 55-56.

11 *Regolamento del servizio sanitario interno ed esterno per impedirsi in questa parte dei reali domini la invasione e lo sviluppo del colera morbus sanzionato da S.M. con sovrano decreto del 1 luglio 1831*, Palermo, Giovanni Barravecchia, 1832 ; A. Sansone, *Gli avvenimenti del 1837 in Sicilia*, Palermo, Tipografia dello Statuto, 1890, p. 33.

12 *Misure di custodia sanitaria stabilite dal Magistrato Supremo di Palermo del 9 agosto 1831 onde preservare la Sicilia dalla invasione del colera morbus*, Palermo, Giovanni Barravecchia, 1831.

13 S. Santuccio, *Governare la città : territorio, amministrazione e politica a Siracusa*, Milano, Franco Angeli, 2010, p. 80.



outre le contrôle des mesures d'hygiène, étaient chargées de s'occuper des pauvres, de recenser les mendiants sans abri et d'observer la réglementation relative à la protection des enfants abandonnés.

Alors que l'urgence sanitaire s'aggrave, le Magistrat suprême de la santé élabore également une série de préceptes dédiés à l'*éducation populaire*. L'objectif était d'éduquer la population avec une série de prescriptions de santé. Tout d'abord, il a été suggéré de bannir "la peur et le découragement", d'utiliser les moyens de prévention et d'adopter des remèdes appropriés au moment de la manifestation de la contagion<sup>14</sup>. Conseils d'hygiène suivis. En premier lieu, il y avait l'"air pur", avec l'ouverture des pièces plusieurs fois par jour et la recommandation d'éviter que plusieurs personnes dorment dans la même pièce. Il a été recommandé de maintenir le logement propre et d'enlever immédiatement "l'urine et les autres excréments, les ordures, le fumier et les restes de légumes". Il ne faut pas s'exposer inconsidérément à l'air froid et garder les pieds nus sur le sol. L'utilisation de désinfectants, comme le chlore, et d'infusions de mélisse, de romarin, de laurier et de fleurs de sureau était recommandée. Il a été particulièrement souligné qu'il fallait faire attention à l'eau potable.

*Les Instructions* ont ensuite consacré une partie aux soins du corps. Ils insistaient sur la propreté : lavage des extrémités inférieures au moins deux fois par semaine et de tout le corps tous les quinze jours avec un bain tiède infusé d'une herbe aromatique. La désinfection des mains avec une solution de chlorure de chaux, avec du vinaigre aromatique, avec du citron acide (l'amuchina d'aujourd'hui) était également recommandée. Les préceptes moraux reprenant des conseils sanitaires ne manquaient pas, comme l'interdiction d'abuser des boissons alcoolisées et de mener une vie laborieuse<sup>15</sup>.

Nous ne savons pas si ces préceptes et remèdes étaient efficaces, mais à l'époque, étant donné le manque de connaissances médicales,

14 *Istruzione popolare formata dal Magistrato Supremo di Salute in Sicilia*, Palerme, Giovanni Barravecchia, 1835, p. 4. Cf. également P. Panvini, *Istruzioni al popolo sulla condotta da tenere in caso di cholera-morbus*, Napoli, Fibreno, 1835 ; *Progetto di Gaetano Algeri Fogliani sul cholera morbus*, Palermo, Tip. Filippo Solli, 1832.

15 *Istruzione popolare formata dal Magistrato Supremo*, cité, p. 5.

ils étaient les seuls connus<sup>16</sup>. Il convient toutefois de noter que les pouvoirs publics ont également eu largement recours à l'éducation populaire, entre autres mesures de prévention.

### 3. *Le choléra arrive en Sicile*

Vers la fin de l'année 1835, des nouvelles arrivent de l'amélioration de l'épidémie dans de nombreuses régions d'Europe et d'Italie. Le cordon sanitaire a donc été suspendu dans le Mezzogiorno et en Sicile. La contagion, cependant, a été un événement pathologique soudain qui a échappé à toutes les prévisions, de sorte que baisser la garde s'est avéré très risqué. En mars 1836, le choléra réapparaît dans le nord de l'Italie. Le 1er octobre, la maladie était à Naples. La Sicile est devenue une citadelle assiégée. Pendant les mois d'hiver, toutes les mesures précédentes ont été mises en œuvre, le cordon a été renforcé et des hôpitaux militaires ont été préparés. En attendant le choléra, la municipalité de Palerme avait pris des mesures "pour atténuer les effets d'un éventuel fléau"<sup>17</sup>.

Le printemps 1837 semble dissiper la tourmente de l'attente, car aucun cas de choléra n'a été enregistré à Naples. Le magistrat napolitain de la santé a donc donné aux navires des "autorisations claires" et a demandé à son collègue sicilien de les admettre dans les ports, avec l'obligation, toutefois, de respecter une quarantaine de 30 jours. En mai, la ville était calme, confiante dans les mesures prises à grande échelle. Le 7 juin, cependant, les premières victimes sont apparues : il s'agissait de deux marins qui avaient contracté la maladie sur un navire infecté. Pendant une semaine, il n'y a pas eu d'autres cas et le Magistrat de la Santé a alors ordonné que les marchandises en provenance de Naples, toujours sous quarantaine, soient déchargées<sup>18</sup>.

16 G. Cosmacini, *Storia della medicina e della sanità in Italia*, Roma-Bari, Laterza, 1995.

17 Cf. F. Maggiore Perni, *Palermo e le sue grandi epidemie dal XVI al XIX secolo*, Palermo, Stabilimento Tipografico Virzì, 1894, pp. 217 ; A. Sansone, *op. cit.*, pp. 66 et suivantes.

18 F. Maggiore Perni, *op. cit.*, p. 223.

Au milieu du mois, cependant, les contagions ont repris et de nombreux étrangers, suivis d'un grand nombre de nobles, de prêtres, de magistrats et de propriétaires se sont précipités pour fuir. Il ne reste plus que les gens du peuple qui, victimes de l'ignorance et des préjugés, commencent à râler contre le gouvernement, le Magistrat de la Santé et les médecins. Et comme toute occasion est bonne à prendre, "de nombreuses cartes furent distribuées pour inciter la plèbe à la révolte"<sup>19</sup>.

Palerme est soudainement dépeuplée et devient "morne et mécontente". Michele Amari, un spectateur particulier de ces événements, puisqu'il travaillait dans les bureaux de la Luogotenza, a décrit la vie dans la ville comme suit : "plus de brigades ; plus de promenades dans les rues le soir ; le port de plaisance très fréquenté de l'État est abandonné"<sup>20</sup>. Le 25 juin, le préteur, dans un avis, a ordonné d'éviter "les causes occasionnelles, ou les abus de toute sorte, tant dans le manger que dans le boire, ainsi que les passions déprimantes de l'esprit"<sup>21</sup>. Très opportunément, la Commission de Palerme et le directeur général de la police ont interdit toute manifestation publique et notamment la fête en l'honneur de Sainte Rosalie, la patronne de Palerme, qui devait avoir lieu du 10 au 15 juillet.

Le choléra, faisant des milliers de victimes, est devenu le maître de Palerme pendant trois semaines. La ville s'est rendue et tout l'ordre mis en place en prévision de l'épidémie s'est effondré lamentablement. Dans ces moments dramatiques, il y avait une pénurie d'employés, et même une pénurie de fossoyeurs. Seuls des chariots remplis de cadavres ont rompu le silence. Parfois, cependant, les morts restaient dans les rues et à l'intérieur des maisons, et l'enterrement tardif rendait l'atmosphère déjà corrompue encore plus mortelle. Le 28 juin, le bilan était de 100 morts, mais il a doublé le jour

19 A. Sansone, *op. cit.*, pp. 49-50.

20 M. Amari, *Diario del 1837*, dans Id., *Diari e appunti autobiografici*, édité par C. Castiglione Trovato, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 1981, p. 65.

21 F. Maggiore Perni, *op. cit.*, pp. 227-228.

suisant. A partir de juillet, l'épidémie fait rage et l'on compte 1 800 décès par jour<sup>22</sup>.

Selon les statistiques de l'époque, au cours de l'épidémie de choléra, la maladie a causé environ 24 000 décès sur une population de 170 000 habitants (135 pour 1 000 habitants, soit un sixième de la population), auxquels il faut ajouter plus de 40 000 décès dans la "vallée" de la capitale. Les graves conditions économiques ont ajouté au deuil. Les manifestations immédiates sont le découragement du commerce, bloqué par les mesures restrictives, le chômage des ouvriers et des artisans, affectés par l'exode des familles des villes, et l'augmentation du coût de la vie<sup>23</sup>.

#### 4. Le choléra "Bourbon" et la peur collective.

Le choléra a frappé sans distinction sociale. "Comme à Naples, le choléra ne s'est pas soucié des différences entre riches et pauvres, entre roturiers et nobles. Et l'absence absolue de certitude des médecins sur l'origine et les remèdes les plus efficaces était un ferment pour les fantasmes les plus variés"<sup>24</sup>. Le manque de prévoyance du gouvernement de Naples, qui a levé les quarantaines et annulé l'autorité indépendante du Magistrat suprême de Sicile, exacerbe les esprits et éveille les soupçons. La maladie, dans un contexte d'anxiété et d'insécurité, a donc généré un fort conflit social et politique.

Les gens, inquiets et méfiants, ont commencé à parler d'onctions, de substances toxiques dispersées dans l'air, sur les aliments, dans les fontaines. Les gens ont commencé à insinuer que Ferdinand II avait délibérément envoyé le bateau *Archimède* à Palerme pour infecter l'île avec la complicité forcée des autorités locales. Même, le 4 juillet, le roi serait arrivé dans la ville et se serait promené, déguisé en bénédictin, pour encourager les empoisonneurs. Dans une autre version, il suivait les corbillards et se plaignait que les

22 *Rapporto sul cholera-morbus che regnò a Palermo in giugno luglio ed agosto, presentato al Governo dalla Regia Accademia delle scienze mediche*, Palermo, 1837.

23 A. Sansone, *op. cit.*, pp. 66 et suivantes.

24 G. Di Fiore, *op. cit.*, pp. 143-144.

dirigeants, abusant de ses ordres, faisaient mourir plus de sujets que prévu<sup>25</sup>. Dans les quartiers populaires de Palerme, on entendait crier la phrase “Naples nous affame et nous empoisonne”. Le gouvernement, quant à lui, a fait savoir que c’étaient les libéraux qui contaminaient la nourriture et l’eau pour provoquer la rébellion. Désormais, le peuple, désespéré et enragé, en proie à une psychose collective, “cherche partout des poisons et des empoisonneurs”.<sup>26</sup>

Les dénégations des autorités n’ont pas suffi. Le 26 juin 1837, le directeur de la police, Marcello Fardella, duc de Cumia, désavoue les rumeurs fausses et ridicules. Une ordonnance prévoyant le passage à tabac des auteurs de rumeurs sur les poisons et interdisant les attroupements “à l’occasion d’épisodes d’empoisonnement présumé”<sup>27</sup> n’a servi à rien. Michele Amari a dû admettre que le choléra était un poison ; non seulement les gens du peuple l’avaient pensé, mais aussi “beaucoup de gens qui ne sont pas non plus ignorants des sciences naturelles, car la nature du choléra est un mystère même ici”<sup>28</sup>. Francesco Ferrara a également affirmé dans son journal “L’indipendenza e la lega” que “le choléra a été donné à la Sicile parce que Naples l’avait”<sup>29</sup>. L’idée du choléra-poison prédomine et devient une certitude pour tous.

La classe cultivée de tendance libérale, surfant sur la vague de colère mêlée de panique, exploite l’ignorance et les préjugés populaires pour faire grandir le malaise social et renforcer l’amer ressentiment anti-napolitain, déjà présent sur l’île depuis un certain temps, en raison de certains choix inappropriés du gouvernement des Bourbons. En Sicile, en 1836-1837, une fois terminée la tentative de ré-

25 F. Gualterio, *Gli ultimi rivolgimenti italiani. Memorie storiche*, vol. IV, Firenze, Le Monnier, 1852, p. 220.

26 C. Belviglieri, *Storia d’Italia dal 1804 al 1886*, Milano, Corona e Caimi, 1867, vol. II, p. 206-207.

27 Cf. A. Zèrega, *Intorno al cholera-morbus sviluppatosi in Palermo nel giugno del 1837, ragionamento storico*, Palermo, Tip. fr. Nocera, 1837, p. 6-8 ; V. Mortillaro, *Leggende storiche siciliane dal XIII al XIX secolo*, Palermo, Pietro Pensante, 1866, pp. 276-277.

28 M. Amari, *Descrizione del colera in Sicilia*, édité par C. Castiglione Trovato, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 1990, p. 88.

29 E. Bufardeci, *Le funeste conseguenze di un pregiudizio popolare*, Firenze, Botta, 1868, p. 277.

conciliation avec les Siciliens et le réformisme initial du jeune Ferdinand II, le climat d'anti-bourbonisme s'était renforcé dans toutes les classes sociales. La noblesse nourrit des rancœurs à l'égard du gouvernement subversif de la féodalité. Les classes commerciales et industrielles voient dans le protectionnisme napolitain le sacrifice des activités productives de l'île. Les propriétaires fonciers sont en émoi contre le nouveau cadastre qui aurait augmenté l'imposition des terres. Les avocats et les citoyens en général étaient mécontents de la centralisation des affaires à Naples. L'agitation anarchique des paysans contre le gouvernement au sujet de la taxe détestée sur la meule ajoute de la turbulence au tableau. Le malaise qui s'est insinué dans le tissu social était donc prêt à se retourner contre les représentants des institutions et des classes dirigeantes au moment où l'ordre établi commençait à vaciller en raison de l'urgence sanitaire.

Ainsi, dans un climat de tension sociale, alimenté par des rumeurs de "poison" en provenance de Naples, le choléra asiatique devient "bourbonien". La croyance malheureuse au choléra a longtemps été attribuée à la monarchie des Bourbons. Même lorsque le choléra est apparu les années suivantes, ce "préjugé" n'a pas disparu, tant il était ancré dans la croyance populaire<sup>30</sup>.

### 5. Réaction populaire et révoltes

Dès la seconde moitié du mois de juin 1837, les premiers signes séditieux incitant à la révolte apparaissent à Palerme. Les commerçants ont placé des cloisons en bois devant leurs magasins pour empêcher les empoisonneurs d'entrer. De nombreux représentants des institutions ont abandonné leur travail par crainte de la contagion et se sont réfugiés à la campagne. Dans de nombreux cas, il y a eu un véritable effondrement des pouvoirs constitués<sup>31</sup>.

30 Cf. P. Preto, *Epidemia, paura e politica nell'Italia moderna*, Bari, Laterza, 1987, pp. 138-139 ; A. Sansone, *op. cit.*, p. 45 et suivantes.

31 G. Giarrizzo, *La Sicilia degli anni '30*, dans S. Russo (dir.), *I moti del 1837 a Siracusa e la Sicilia degli anni '30*, Siracusa, Ediprint, 1987, pp. 115-118.

Entre le 11 et le 24 juillet, on assiste à une véritable insurrection au nom des poisons. Dans une atmosphère de guerre civile, la férocité, parfois inhumaine, à l'égard des empoisonneurs présumés et des familles des braves gens a suivi son cours. Ceux qui ont exploité le mécontentement pour provoquer des bouleversements institutionnels n'ont pas manqué. Il y a eu des soulèvements populaires à Bagheria, Corleone, Misilmeri, Prizzi, Villabate, etc., au cours desquels environ 80 personnes ont été tuées, principalement des propriétaires, des collecteurs d'impôts et des administrateurs locaux<sup>32</sup>. Une veine similaire de protestation contre les abus et les usurpations de la classe dirigeante et des classes aisées a provoqué les émeutes dans d'autres centres de la région de Palerme.

L'ordre public est devenu la principale priorité. La répression du gouvernement a été rapide et féroce. Une force civique, composée de la "classe civile", a collaboré avec l'armée pour arrêter les responsables des émeutes. Arrestations massives, jugements sommaires, condamnations inévitables, 140 condamnations à mort (dont 90 ont été effectivement exécutées) ont été les principales étapes de la répression. Voici le commentaire de Sansone : "le gouvernement, connaissant les machinations des patriotes, voulait voir un soulèvement politique, là où ce n'était qu'une émeute désorganisée de la plèbe ; il voulait, saisissant l'occasion présente, se venger horriblement de la plèbe folle, des libéraux et de toute l'île"<sup>33</sup>. Un jugement partageable, à condition toutefois de tenir compte du fait que l'idée du choléra a été nourrie par les constitutionnalistes, les libéraux et les démocrates et qu'elle a eu une force de persuasion immédiate dans les classes populaires.

De Palerme, l'épidémie, faute de mesures de confinement sanitaire adéquates, s'est rapidement propagée aux alentours, touchant surtout la partie orientale de l'île. C'est dans les grandes villes que les occasions de contagion étaient les plus faciles à saisir. C'est précisément dans les villes de la Sicile orientale, en particulier Catane et Syracuse, les points les plus critiques de la monarchie bourbonnienne,

32 A. Sansone, *op. cit.*, pp. 71 et suivantes.

33 *Ibid*, p. 94.

que les émeutes ont un caractère politique antigouvernemental accentué<sup>34</sup>.

Dans ces deux villes, les groupes anti-Bourbon, liés depuis un certain temps, profitent de l'affaiblissement et de la vacance des pouvoirs constitués pour coordonner leurs actions. Gabriello Carnazza de Catane, Carlo Gemelli de Messine, Giovanni Piraneo et Luigi Orlando de Palerme s'étaient déjà arrangés avec les patriotes de Syracuse pour déclencher l'insurrection le jour de la fête de Sainte Rosalie à Palerme. Mais en fait, rien n'a été fait, car l'accélération du soulèvement se heurtait à la volonté d'éliminer le poison.

Les émeutes populaires de Syracuse, récemment décrites par Maria Attanasio et Giuseppe Astuto<sup>35</sup>, ont pris une nette empreinte anti-Bourbon. Le 18 juillet (jour fatal), des bandes armées de roturiers, d'ouvriers et de paysans, pris de panique, se lancent dans les rues de la ville à la recherche des responsables présumés du poison qui frappe les habitants de Syracuse. La foule furieuse a identifié l'auteur des "poisons" comme étant un étranger vivant dans la ville à l'époque, le Français Joseph Schweitzer, qui a été arrêté et conduit dans la rue. Ils ont immédiatement crié au miracle et remercié la sainte patronne de la ville, Sainte Lucie, pour la découverte de l'antore.

Une commission de soixante citoyens, présidée par le maire Emanuele Francica baron de Pancali, se substitue aux autorités légitimes, avec pour mission de rétablir l'ordre public, de pourvoir à l'annonciation et de collecter les impôts. Le juge Francesco Mistretta a été chargé d'ouvrir immédiatement le procès contre les personnes accusées de procurer une vengeance. Mais la foule, malgré ces dispositions formelles, ne s'arrête pas, attendant avec impatience que

34 Cf. E.G. Faraci, *Il colera del 1837 in Sicilia, le paure e la guerra batteriologica*, dans G. Astuto, *L'Ottocento, il secolo del colera. Epidemie, untori e sanità pubblica in Sicilia e a Siracusa*, Sampognaro&Pupi, Siracusa, 2021, pp. 43-59 ; Ead., *Il colera del 1837 in Sicilia. Tra prevenzione e repressione*, dans F. Bonini, S. Mori, D. Novarese (dir.), numéro monographique *Pandemia e istituzioni*, dans "Res pubblica, rivista di studi storico-politici internazionali", 1/2021, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2021, pp. 123-132.

35 Cf. M. Attanasio, *Le colonne scellerate*, dans *Cinquanta in blu. Storie*, Palermo, Sellerio, 2019, p. 307-375 ; G. Astuto, *L'Ottocento, il secolo del colera*, *op. cit.*



le leader des libéraux de Syracuse, Mario Adorno, passe un accord avec Pancali pour travailler ensemble “pour le bien de l’humanité”<sup>36</sup>.

Le bain de sang se poursuit avec de nombreux meurtres, dont ceux de l’inspecteur Antonio Li Greci et de son fils, de l’intendant Andrea Vaccaro, du commissaire Giovanni Vico Statella, de plusieurs officiers de police et de nombreux marchands soupçonnés de vente clandestine de poisons.

Le 20 juillet 1837, le procès du *Cosmorama* (c’est ainsi que l’on appelle l’accusé) s’ouvre. Schweitzer, terrifié par les constantes menaces de mort, donna une version incroyable et quelque peu surréaliste : il avoua être au service du gouvernement français et avoir rencontré un Allemand, rencontré par hasard à Milan et qui était un diffuseur de poison bien connu, un certain Bajnard, qui lui avait confié qu’il avait été chargé par une “ grande puissance “ de répandre des poisons dans les rues de Syracuse en cas d’éventuels mouvements contre le gouvernement absolutiste. C’était une histoire à dormir debout, mais à une époque où la raison s’était emballée et où le fanatisme et la psychose collective avaient pris le dessus, elle était acceptée comme une vérité.

La maison du *Cosmorama* a été fouillée et toutes les poudres qui s’y trouvaient ont été analysées, mais avec des résultats négatifs, à l’exception d’une poudre blanche qui, soumise à une expérience de combustion de charbon, est restée blanche. Une petite dose a été testée sur un chien, qui est mort après avoir frémi et convulsé. On a donc pensé que le poison tant recherché avait été trouvé.

Cette imposture a été orchestrée par l’avocat de Syracuse Adorno, qui a ensuite forcé le maire de Syracuse à publier une proclamation “fatale et séditeuse”, le “manifeste des poisons”, informant les Syracusains et tous les Siciliens que l’untore avait finalement été trouvé et que tout provenait de la volonté du régime des Bourbons d’anéantir le peuple sicilien<sup>37</sup>. En bref, les autorités des Bourbons

36 Cf. E. Bufardecì, *op. cit.*, pp. 142 et suivantes ; E. Mauceri, *Memorie dei moti del 1837 a Siracusa. Un manoscritto inedito del barone di Pancali*, dans “Rassegna storica del Risorgimento”, 25, 1939, pp. 1073-1080.

37 G. Astuto, *op. cit.*, pp. 93-108.

sont accusées d'être les instigateurs de l'épidémie et d'avoir délibérément propagé la maladie. Une réaction a donc dû être prise.

Dans une déposition ultérieure, Schweitzer s'est déclaré innocent. Mais ensuite, lui-même, convaincu par Adorno, a fait une autre déclaration, selon laquelle le choléra était un poison préparé par une secte obscure pour certains gouvernements (France, Allemagne et Angleterre) ; le commissaire Del Carretto lui-même était un émissaire envoyé à Syracuse pour répandre le poison<sup>38</sup>. Cette nouvelle confession provoque encore plus de chaos et accroît la déception des libéraux, car l'insurrection préparée échoue en raison de cette incertitude. Mais l'agitation populaire ne s'arrête pas : le 5 août, la foule exaltée et désespérée se précipite vers la prison et amène 14 personnes sur la Piazza Duomo, qui sont fusillées. Parmi eux se trouvaient le *Cosmorama* et sa jeune épouse, Anna Maria Lepik.

Ces événements soulèvent les citoyens de la province de Syracuse, où le 6 août, on assiste encore à des épisodes de haine, de fureur populaire, de sièges de prisons, de meurtres de civils et d'autorités. La terreur de la maladie s'est mêlée aux vendettas privées et aux conflits de classe, les ouvriers et les paysans contre les propriétaires terriens, comme à Floridia, Sortino et Avola<sup>39</sup>. La direction du mouvement, qui avait pris l'allure d'une véritable *jacquerie*, a échappé à tout contrôle, même de la part de ceux qui, comme Adorno, pensaient pouvoir le maîtriser et l'orienter vers des objectifs antigouvernementaux.

Les événements de Catane avaient un caractère politique plus clairement défini. Grâce aux travaux préparatoires effectués auparavant, un groupe de patriotes oriente le soulèvement anti-Bourbon dans le sillage des idéaux républicains et des principes de la Constitution de 1812<sup>40</sup>. Le 17 juillet, grâce à une initiative de la base, une Commission de surveillance et une Garde de sécurité intérieure ont été créées. Dans ces deux organes, aux côtés des fonctionnaires du gouvernement, siègent de farouches opposants aux Bourbons, tels

38 E. Bufardecchi, *op. cit.*, p. 206-207 ; M. Attanasio, *op. cit.*, p. 354-355.

39 G. Astuto, *op. cit.*, pp. 109-129.

40 V. Finocchiaro, *Cronache, memorie e documenti inediti relativi alla rivolta di Catania del 1837*, Catania, Battiato edizione, 1907, pp. 19-20.

que Gabriello Carnazza, Diego Fernandez et Salvatore Tornabene, ainsi que des représentants des gens du peuple.

La situation s'est rapidement précipitée. Le 24 juillet, la force publique est désarmée et un conseil provisoire de sécurité publique "élu par le peuple" est formé. Son président était Antonino Paternò Castello, marquis de San Giuliano, et son secrétaire Salvatore Barbagallo Pittà, poète et prosateur, directeur du journal "Lo Stesicoro", inspiré par les idéaux du romantisme<sup>41</sup>. La proclamation de la chute du gouvernement des Bourbons et la déclaration d'indépendance de Naples sont alors faites, dans les conditions qui seront établies plus tard par un parlement national. La "révolution" de Catane a eu un débouché autonomiste, témoignant de la prévalence du courant indépendantiste sur le courant unitaire et national<sup>42</sup>.

Cependant, l'absence de chefs faisant autorité et la confusion générale ne permettent pas de consolider les résultats obtenus et de préparer une résistance adéquate capable d'arrêter la réaction fiable des Napolitains. Le premier à se retirer fut San Giuliano, inquiet de la direction radicale des événements et de l'arrivée imminente de Del Carretto, qui se trouvait à Reggio Calabria depuis le 2 août. Le mouvement contre-révolutionnaire a lieu le 3 août. Environ six cents citoyens armés, rassemblés sur la Piazza Duomo, ont mis en déroute et arrêté la petite patrouille de révolutionnaires. Les autorités bourbonniennes attribuaient à San Giuliano le mérite d'avoir assuré l'ordre social et empêché que la ville ne soit abandonnée à l'anarchie<sup>43</sup>.

Les massacres et les révoltes ébranlent l'inertie du régime des Bourbons qui, le 4 août, nomme (pour les vallées de Messine, Catane et Syracuse) haut-commissaire avec pleins pouvoirs le général Francesco Saverio marquis Del Carretto, connu dans les milieux de la Cour pour sa ligne dure et la répression féroce des soulèvements

41 C. Naselli, "Lo Stesicoro", *giornale catanese. 1835-1836*, dans "Archivio storico per la Sicilia orientale", s. II, 7, 1931, pp. 81-90.

42 G. Giarrizzo, *La Sicilia dal Cinquecento all'Unità d'Italia*, dans G. Giarrizzo, V. D'Alessandro (dir.), *La Sicilia dal Vespro all'Unità d'Italia*, UTET, Torino, 1989, pp. 107-109.

43 A. Sansone, *op. cit.*, pp. 157-158.

du Cilento de 1828<sup>44</sup>. La monarchie des Bourbons a trouvé en lui l'homme idéal pour contrôler la situation difficile en Sicile.

Le 7 août, Del Carretto, à la tête de 4 000 soldats, arrive à Catane et l'occupe militairement. Il a semé la panique dans la ville en utilisant des armes et a envoyé ses policiers à la poursuite des conspirateurs, qui ont ensuite été jetés en prison. Il se rend ensuite à Syracuse, où il parvient à mater la révolte par la force. La logique de répression froide et planifiée a prévalu, et des commissions militaires ont été mises en place pour juger les principaux accusés du soulèvement, pour la plupart desquels le verdict de la peine de mort a été prononcé<sup>45</sup>. La dure répression et le bain de sang, qui coïncident également avec la fin de l'épidémie, contribuent momentanément à rétablir l'ordre, mais creusent encore davantage le fossé qui sépare la Sicile de Naples.

---

44 Cf. S. De Majo, *Del Carretto Francesco Saverio*, dans *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. 36, Roma, Treccani, 1988, *ad vocem* ; R. Moscati, *La rivolta del Cilento del 1828*, dans "Archivio storico per la provincia di Salerno", 6, 1933, f. 2.

45 P. Preto, *op. cit.*, pp. 158-159.

ARTHUR GUEZENGAR

## GOVERNEMENTALITÉ ET SOCIABILITÉ

### Le cas du pass sanitaire

Le 31 mai 2021, après une année marquée par la pandémie, le Parlement français a voté une loi relative à la gestion de la sortie de crise sanitaire, qui a permis au Premier ministre de réglementer la circulation sur le territoire, ainsi que l'accès aux établissements recevant du public, afin de lutter contre la circulation du Covid-19. La loi a notamment permis au Premier ministre, d'imposer à ceux qui se rendent dans des événements ou des lieux impliquant le rassemblement d'un grand nombre de personnes, la présentation d'un « justificatif de statut vaccinal concernant la covid-19 ou un certificat de rétablissement à la suite d'une contamination par la covid-19<sup>1</sup> ». Dès le 1<sup>er</sup> juin 2021, un décret d'application a été signé en ciblant spécifiquement les lieux qui accueillent plus de 1000 personnes à la fois. À la suite du discours du Président de la République du 12 juillet, ce dispositif a été étendu le 21 juillet à tous les espaces culturels ou de loisirs qui reçoivent du public, avec une jauge abaissée à 50 personnes. Le dispositif, nommé pass sanitaire, a continué de s'étendre le 9 août 2021 pour intégrer les espaces de restauration tels que cafés et restaurants, certains centres commerciaux à l'échelle d'un département si les conditions sanitaires le justifient, ainsi que les visiteurs et patients des centres hospitaliers dont l'état ne présente pas de situation d'urgence. Le 30 août, le pass a également été étendu aux salariés des lieux recevant du public, puis aux mineurs de plus de 12 ans à partir du 30 septembre. Or un tel dispositif de contrôle s'appuie essentiellement sur les réseaux de sociabilité interpersonnels pour pouvoir fonctionner. La

---

1 Loi n° 2021-689 du 31 mai 2021 relative à la gestion de la sortie de crise sanitaire.

rapidité de son adoption et de l'accroissement des taux de vaccinations nous amène dès lors à nous interroger sur l'influence de l'État dans la sociabilité de ses citoyens, et sur la nature de notre organisation politique et sociale.

### *Un outil de contrôle ciblé*

L'expérience du pass sanitaire est révélatrice des dynamiques à l'œuvre dans la société moderne, qui se présente comme une société de masse marquée par la convergence des rapports de sociabilité, sans pour autant parvenir à la pleine égalité de ses citoyens. Instauré pour augmenter les taux de vaccinations sans mettre en place d'obligation vaccinale inscrite dans la loi, le pass sanitaire s'est révélé être un outil au service de la politique gouvernementale, qui a permis d'agir directement sur les comportements, sans mobiliser l'appareil répressif de l'État régalien, ou du moins seulement à la marge. L'originalité du pass sanitaire tient en une double innovation. D'une part, il ne s'agit pas d'une obligation ou d'une interdiction stricte. Contrairement à la sécurité routière, par exemple, où le port de la ceinture de sécurité est obligatoire en toute circonstance et où les limitations de vitesse ont vocation à s'appliquer unilatéralement, le pass sanitaire n'instaure aucune obligation, mis à part pour certaines catégories professionnelles comme les personnels de la santé. Son fonctionnement repose sur le fait de conditionner l'accès d'un certain nombre de lieux à la présentation d'un certificat de vaccination complet ou d'un test négatif de moins de 48 heures.

Ces espaces se caractérisent alors par leur exhaustivité. Le pass sanitaire n'est pas une autorisation de circuler, qui serait comparable dans sa mise en œuvre comme dans ses objectifs à ce qu'a pu être le livret ouvrier au début du xix<sup>e</sup> siècle par exemple. Le livret ouvrier est en effet un outil de contrôle total. L'ouvrier doit le faire parapher par le maire de la ville où il réside et indiquer celle où il compte se rendre. Il ne peut circuler sans lui, et il doit le présenter systématiquement aux autorités de police sous peine

d’être accusé de vagabondage<sup>2</sup>. De plus le livret est conservé par son employeur, qui exerce ainsi un fort pouvoir de domination sur lui. Il s’agit donc d’un outil fait pour restreindre les déplacements sur l’ensemble du territoire et s’assurer d’un contrôle complet sur les mouvements des ouvriers.

A contrario, le pass sanitaire est un outil de régulation sociale qui vise des lieux spécifiques : espaces culturels (cinémas, bibliothèques...), espaces de restauration sur place (bar, restaurant...), ou encore hôpitaux à l’exception des urgences. Il ne cible ni les espaces commerciaux, ni les parcs et jardins, ni la rue en tant que telle. De même, bien qu’il puisse être contrôlé dans les transports collectifs, en particulier les trains à grande vitesse, il ne s’applique pas aux moyens de transport individuels comme la voiture. Le pass sanitaire se caractérise par le fait qu’il cible des espaces spécifiquement définis par la loi. Il prive ceux qui en sont dépourvus d’espaces de sociabilités communs, mais ne cherche pas à établir un historique complet de l’individu comme ce que permettent les techniques de biométrie décrites par Mickaël Foessel<sup>3</sup>. Le pass sanitaire ne constitue pas une intrusion dans la vie privée. Il touche des lieux qu’on peut désigner comme relevant de la sphère sociale au sens où l’entend Hannah Arendt, c’est-à-dire des espaces à mi-chemin entre la sphère publique et la sphère privée<sup>4</sup>.

### *Une politique de délégation de l’autorité*

Le pass sanitaire se caractérise d’autre part par sa dimension décentralisée, ainsi que par la mobilisation de la population qu’il implique dans les fonctions de contrôle et la gestion de la crise sani-

2 A. Cottureau, « Sens du juste et usages du droit du travail : une évolution contrastée entre la France et la Grande-Bretagne au 19<sup>e</sup> siècle », *Revue d’histoire du XIX<sup>e</sup> siècle*, 33, 2006, pp. 101-120.

3 M. Foessel, A. Garapon, « Biométrie : les nouvelles formes de l’identité », *Esprit*, 2006/8-9, pp. 165-172.

4 A. Disselkamp, R. Sobel, « L’ambivalence politique du social dans les sociétés capitalistes : Arendt avec Castel », *Raisons politiques*, 2012/2 n° 46, pp. 195-215.

taire. Bien que les pouvoirs régaliens soient parties prenantes pour assurer les missions de contrôle, ils ne sont pas en première ligne dans ces démarches et les contrôles de pass sont d'abord réalisés par les professionnels qui accueillent les publics, tels que les serveurs ou les bibliothécaires. Contrairement à la sécurité routière, où les fonctions de contrôle sont la prérogative exclusive des pouvoirs régaliens, le pass sanitaire introduit une forte décentralisation de la surveillance. Sans aller jusqu'à faire de chaque citoyen un acteur du dispositif de surveillance, il délègue les fonctions de contrôles à des personnes dont il ne s'agit pas du cœur de métier, ce qui n'est pas sans être source de conflit comme l'a notamment montré la mobilisation des professionnels de bibliothèque contre le pass sanitaire<sup>5</sup>.

Le pass innove même en introduisant une notion de contrôle des contrôleurs puisque les restaurateurs qui refuseraient de procéder aux opérations de contrôle sont eux-mêmes soumis à des amendes de la part des pouvoirs publics. Le pass introduit donc une véritable sociabilité de la surveillance dans la relation entre les contrôleurs et les contrôlés qui s'avère très différente de celles, plus classiques, qu'on retrouve entre les citoyens et les pouvoirs régaliens, ou directement entre les citoyens, dans le cadre d'un pouvoir de surveillance comme l'est la délation. La pratique de la délation introduit en effet une relation indifférenciée entre les citoyens dans laquelle chacun se surveille les uns les autres, et où tout le monde peut être un délateur potentiel<sup>6</sup>. Au contraire, le pass sanitaire consiste à transférer les fonctions de surveillance à des parties spécifiques et bien identifiées de la population. La puissance publique n'est intervenue que pour délimiter le cadre juridique et mettre en place les outils nécessaires au dispositif, mais n'a par la suite participé qu'à la marge aux opérations de contrôles elles-mêmes. La spécificité du pass sanitaire est donc de continuer à s'appuyer sur des pôles de surveillance bien

5 F. Guyomard, « Passe sanitaire : les bibliothèques dans l'embarras », *Livre Hebdo*, 2021, ressource en ligne : [Passe sanitaire : les bibliothèques dans l'embarras | Livres Hebdo](#) [dernière consultation le 15/10/2021].

6 F. Jobard, J.-P. Brodeur, « Le pouvoir obscur de la délation », in : *Citoyens et Délateurs : La délation peut-elle être civique ?*, Paris, Autrement, 2005, pp. 195-201.



identifiés, mais néanmoins dépourvues de la relation d'autorité normalement attachée à de telles fonctions.

Comme l'expose Hannah Arendt, l'autorité est une relation de pouvoir qui s'exerce sans contrainte directe ni violence de la part de celui qui la détient. Contrairement au pouvoir politique, qui repose sur la persuasion et une relation d'égalité entre ses membres, l'autorité s'exerce depuis une position hiérarchique, sans chercher à convaincre son interlocuteur ni à s'imposer par la force<sup>7</sup>. Le détenteur de l'autorité, par sa simple position dans la hiérarchie politique et sociale, peut influencer voire s'imposer sur les actions de ceux qui lui sont subordonnées, sans pour autant interagir avec eux. Le socle de l'autorité est ainsi à la fois le respect de la décision de celui qui en dispose, et une relation hiérarchique avec ce dernier, marqué par une certaine distance. Il s'agit d'une caractéristique du pouvoir judiciaire, capable de dire la loi sans pouvoir autant entrer dans une relation ni d'égalité ni de violence avec ceux sur qui s'exerce son autorité, et qui implique des prérogatives de puissance publique.

Le contrôle du pass sanitaire, au contraire, repose sur une relation directe entre deux individus de droit privé, où n'est pas censé se manifester un rapport hiérarchique, mais une relation entre deux acteurs économiques interagissant l'un avec l'autre sur un marché supposément égalitaire. Il s'inscrit dès lors dans le cadre d'une relation de sociabilité préexistante entre usagers et professionnels d'espaces socio-culturels, à l'intérieur de laquelle vient s'insérer une nouvelle relation d'autorité. L'introduction du pass sanitaire implique donc une modification de ces relations, que ce soit pour les usagers qui en maîtrisent déjà les codes et doivent adapter leurs pratiques en conséquence, ou pour les professionnels qui doivent intérioriser les nouveaux mécanismes de contrôle.

---

7 H. Arendt, *La crise de la culture : huit exercices de pensée politique*, tr. fr. P. Levy, Paris, Gallimard, 1989.

### *Un dispositif de régulation de la population*

Cette capacité du pass sanitaire à s'appuyer sur de nouvelles formes de sociabilité en ciblant des espaces sociaux spécifiques en fait un mécanisme de biopouvoir tel qu'il a été théorisé par Michel Foucault. Foucault définit en effet le biopouvoir comme un pouvoir macroscopique qui porte sur la population plutôt que sur les individus, et cherche à faire vivre des ensembles vivants et à en déterminer les caractéristiques à l'aide de dispositifs sociaux-économiques. L'enjeu est d'intervenir sur les masses prises comme un tout plutôt qu'encadrer les individus pour les intégrer à un corps unique. Par des dispositifs tels que la santé publique ou l'urbanisme ce type de pouvoir agit sur les régularités qui caractérisent les populations (taux de natalité et de mortalité, croissance démographique, etc.) pour leur permettre de se développer. Il se présente donc comme un pouvoir sur la vie plutôt qu'un pouvoir sur les corps. L'objectif n'est pas de constituer un corps collectif en surveillant les corps individuels, mais de réguler les processus biologiques d'une société prise comme un ensemble global<sup>8</sup>.

Le pass sanitaire est un outil de contrôle destiné à réguler les caractéristiques vitales de la population dans son ensemble, en l'occurrence son taux de vaccination et la circulation du virus en son sein. Il ne s'agit pas d'un outil disciplinaire portant sur les individus qui serait employé par des pouvoirs publics dument institutionnalisés, comme peut l'être un radar dans le cadre de la sécurité routière notamment. Le pass rend la population actrice de sa propre surveillance, chacun devant l'accepter s'il veut préserver ses propres espaces de sociabilité, ou bien renoncer aux lieux identifiés par la loi s'il désire ne pas se faire vacciner. Cette situation ne s'applique évidemment pas aux cas des professionnels de santé et des autres branches, menacés de licenciement en cas de refus de la vaccination, et qui sont donc confrontés à un pouvoir disciplinaire plus traditionnel où l'institution porte la sanction en cas de comportement déviant – ce qui témoigne de la diversité des approches dans le cadre de la gestion de la crise sanitaire.

---

8 M. Foucault, *Il faut défendre la société*, Paris, Gallimard-Seuil, 1997.

Dans cette perspective, il convient de constater l'efficacité qu'a eue le pass sanitaire dans sa capacité à atteindre les objectifs que le gouvernement lui avait fixés. Au moment de son entrée en vigueur le 21 juillet 2021, le pourcentage des personnes de plus 18 ans ayant reçu les deux doses était de 49% ; au 15 octobre 2021 ce taux était passé à 87%<sup>9</sup>. Malgré les interrogations et les conflits qu'il n'a pas manqué de susciter, le pass a donc contribué à augmenter sensiblement la couverture vaccinale en France métropolitaine, au point que les non-vaccinés ne représentent plus qu'une minorité de la population. Même si la circulation de faux pass a pu contribuer à altérer ces données, le pass sanitaire a été globalement admis, bon gré mal gré, parmi les pratiques courantes de la population française. Bien qu'il soit difficile de savoir s'il a véritablement représenté une plus-value dans la politique vaccinale, ou s'il s'est contenté d'accompagner une dynamique qui aurait eu lieu sans lui, il est parvenu à s'imposer en quelques temps comme un élément de société, partagé par la majorité de la population.

Cette appropriation du pass s'est par ailleurs faite relativement rapidement. Lors de phénomènes similaires, où les pouvoirs publics ont cherché à imposer de nouvelles pratiques sociales, comme pour la ceinture de sécurité devenue obligatoire en 1973 ou les poubelles instaurées par la mairie de Paris en 1883, les résistances sociales se sont avérées beaucoup plus fortes et l'adoption des nouvelles pratiques se sont échelonnées sur des années plutôt que sur quelques mois<sup>10</sup>. L'arrêté Poubelle, publié le 22 décembre 1883, s'inscrit ainsi dans le cadre d'une série de politiques publiques, dont le but était de réguler les pratiques autour du traitement des déchets et de renforcer les conditions d'hygiène des grandes villes, qui commencent dès le début du xix<sup>e</sup> siècle<sup>11</sup>. La création des poubelles, en tant qu'objet

9 Santé publique France, « Données relatives aux personnes vaccinées contre la Covid-19 », ressource en ligne : Le tableau de bord de la vaccination – Ministère des Solidarités et de la Santé (solidarites-sante.gouv.fr) [dernière consultation le 15/10/2021].

10 A. Sandras, « Eugène Poubelle mis en boîte », *Histoire urbaine*, 2011/2 (n° 31), pp. 69-91.

11 L. Gonzalez-Lafayssse, « Les chiffonniers bordelais à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle. Entre professionnalisation et stigmatisation », *Ethnologie française*,

engendrant de nouvelles pratiques dans la gestion des déchets, provoque un véritable conflit politique et social autour de la question des chiffonniers, avant l'adoption et la diffusion finale du dispositif dans l'ensemble des villes de France.

### *Une sociabilité indifférenciée*

Le pass sanitaire repose quasi exclusivement sur les relations de sociabilité entre personnes non titulaires de l'autorité publique, dans des espaces sociaux spécifiquement identifiés. Le concept de sociabilité, introduit par Georges Simmel dès 1910 dans *Sociologie de la sociabilité*, se traduit par le fait même d'être avec d'autres personnes. Il induit donc une approche sociologique centrée sur l'individu et les relations de réciprocité qu'il entretient avec les autres. La sociabilité, « consiste en une action réciproque des éléments par laquelle ceux-ci se constituent précisément en une unité<sup>1</sup> ». La notion de sociabilité cherche ainsi à sortir d'une perspective sociologique fondée sur l'analyse des superstructures qui contribuent à structurer la société, telle que l'État ou les classes sociales, pour se concentrer sur les rapports entre les hommes et les relations qu'ils entretiennent les uns avec les autres. Le contenu de la socialisation est ce qui fait agir l'individu, et le conduit à entrer en relation avec d'autres individus. Pour Simmel, la sociabilité est l'expression même du social, tel qu'il se forme à partir des relations entre les individus avant de prendre une forme indépendante vis-à-vis d'eux. Elle se présente comme un faisceau de relations et de pratiques culturelles intriquées dans des rapports entre groupes sociaux, définis par leurs caractéristiques économiques et culturelles. Comme l'expose Henri Mendras, « tous les individus touchent des réseaux et par conséquent peuvent être appréhendés à partir des individus pris dans leur groupe domestique<sup>2</sup> ». Le concept de sociabilité cherche ainsi à penser comment

---

2010/3 (Vol. 40), pp. 521-530.

- 1 G. Simmel, *Sociologie et épistémologie*, p. 125, tr. fr. L. Gasparini, Paris, Presses Universitaires de France, 1981.
- 2 H. Mendras, *Éléments de sociologie*, Paris, Armand Colin, 2002.

les relations des individus les uns avec les autres s'imbriquent à l'intérieur d'un réseau social donné.

L'idée même de sociabilité est dès lors intimement liée aux rapports sociaux. Les relations que nous exerçons avec les autres sont conditionnées, sinon déterminées, par un ensemble de facteurs culturels, économiques, idéologiques, et historiques. La sociabilité n'est pas qu'une valeur individuelle, mais relève de l'implication de l'individu dans un groupe donné et les valeurs qu'il porte. Derrière cette notion se trouvent dès lors des facteurs socio-culturels et macro-économiques, en particulier liés au revenu ou au niveau d'éducation, mais également aux évolutions techniques et morales. Le sucre, produit de consommation de luxe au xviii<sup>e</sup> siècle, dans un monde marqué par des distinctions extrêmement fortes, devient un bien de consommation courant avec l'émergence de la société industrielle, avant que le paradigme ne finisse par s'inverser complètement avec la dénonciation des méthodes de production agro-alimentaire et la découverte des problèmes de santé qu'il engendre. La valeur de l'acte de consommation du sucre et la sociabilité qu'il implique variera ainsi fortement selon que les conditions de production en font un bien de luxe accessible uniquement à une élite sociale, ou un bien de consommation industriel, potentiellement dangereux pour la santé, destiné aux classes populaires.

Le concept de classe sociale est celui qui, traditionnellement, permet de comprendre ce lien entre pratiques sociales et caractéristiques socio-économiques. Lorsque Bourdieu répartit les pratiques sociales et culturelles selon un axe lié au revenu et un lié à l'éducation, il identifie des classes sociales qui se démarquent les unes des autres par leurs pratiques de sociabilité plutôt que par leurs caractéristiques intrinsèques<sup>3</sup>. Ce modèle, fondé sur le concept de légitimité culturelle, repose sur une conception hiérarchisée des relations sociales, et sur l'idée que les préférences personnelles et les réseaux de sociabilité des individus ne font que traduire l'intériorisation de la structure sociale globale. S'il a pu être infléchi dans les années 1990 par l'introduction d'une distinction fondée sur l'éclectisme des pra-

---

3 P. Bourdieu, *La distinction : critique sociale du jugement*, Paris, éditions de minuit, 1979.

tiques culturelles des élites sociales, par opposition à des préférences culturelles plus marquées chez les classes populaires<sup>4</sup>, il conserve néanmoins sa capacité à analyser les différences de pratiques sociales en s'appuyant sur l'idée d'une domination culturelle des élites intériorisée par les différents groupes sociaux.

Or les hauts taux de vaccination montrent qu'il y a une appropriation globale des nouvelles pratiques engendrées par le pass sanitaire, même de mauvais grès, avec une intervention réduite des pouvoirs centraux. Dans une société marquée par de fortes distinctions socio-culturelles, on pourrait s'attendre à de fortes résistances sociales, et à d'importantes dichotomies entre groupes sociaux, ne serait-ce que parce que les différentes classes ne partagent pas les mêmes espaces de sociabilité. Au contraire, l'absence relative de résistance sociale souligne le fait que les espaces ciblés sont fréquentés par une large partie de la population, qui cherche avant tout à préserver ces espaces de convivialité. Le pass sanitaire, tel qu'il a été pensé et mis en place, n'est possible que dans une société qui a, sinon fait disparaître, du moins gommé les distinctions et les sociabilités propres à chaque classe sociale, et dans laquelle les pratiques socio-culturelles se trouvent partagées par une majorité de la population.

Cette uniformité des pratiques doit évidemment être relativisée. En novembre 2020, Lucie Guimier soulignait ainsi que les taux de vaccination restent encore marqués par une fracture nord/sud. Les départements du sud-est de la France se caractérisent en effet par des taux de vaccination moins marqués qui témoignent de la persistance des particularismes régionaux<sup>5</sup>. De même, les procédures de lutte contre le Covid révèlent les fractures sociales qui continuent de marquer la société. Les taux plus bas dans les milieux les plus défavorisés témoignent notamment de la difficulté d'accès à l'informa-

4 P. Coulangeon, « La stratification sociale des goûts musicaux. Le modèle de la légitimité culturelle en question », *Revue française de sociologie*, 2003/1 (Vol. 44), pp. 3-33.

5 L. Guimier, « Covid-19 : "Entre le nord et le sud de la France, des disparités territoriales sur l'opposition à la vaccination" », *Le Monde.fr*, 23 novembre 2020, ressource en ligne : Covid-19 : « Entre le nord et le sud de la France, des disparités territoriales sur l'opposition à la vaccination » (lemonde.fr) [dernière consultation le 15/10/2021].

tion, aux centres de vaccination, voire d'un rejet plus marqué dans les catégories sociales les plus pauvres que dans celles plus privilégiées<sup>6</sup>. Pourtant, malgré ces limites, le pass sanitaire est parvenu à s'imposer dans l'ensemble de la population française, sans recourir à des outils coercitifs classiques, mais en s'appuyant sur une nouvelle sociabilité du contrôle. Même si des disparités persistent entre les régions, les taux de vaccination ont augmenté de manière significative dans l'ensemble des départements métropolitains. Malgré les frictions sociales et l'apparition de mouvements politiques anti-pass ou anti-vaccination, on ne rencontre aucune forme de résistance affectant l'ensemble d'un groupe social ou politique identifié comme tel, comme ont pu l'être les grands mouvements ouvriers du XX<sup>e</sup> siècle, ou même les gilets jaunes plus récemment.

Aussi importantes qu'elles soient, les résistances au pass sanitaire se traduisent avant tout par des écarts par rapport à la moyenne nationale, mais sans que ce décalage ne se traduise par un net rejet de la part d'une classe sociale ou d'un espace géographique en particulier. La situation est très différente dans les collectivités d'outre-mer, où la mise en place du pass sanitaire a rencontré une forte hostilité de la part de la population. La comparaison avec la situation métropolitaine éclaire alors presque par vis-à-vis l'acceptation globale du pass sanitaire. Marquées notamment par un rapport à l'État plus hostile et des rapports sociaux plus tendus que les territoires métropolitains, liés en particulier à l'expérience commune du scandale du chloroquine<sup>7</sup>, des régions comme la Guyane ou la Martinique se caractérisent en effet par un véritable rejet de la vaccination en général et du pass sanitaire en particulier, avec des taux de vaccination de 24% et 31%<sup>8</sup>, très éloignés de la moyenne nationale ou même de

---

6 J. Fourquet, S. Manternach, « Pourquoi la défiance vaccinale est-elle plus forte dans le sud de la France ? », Fondation Jean Jaurès, 9 août 2021, ressource en ligne : Pourquoi la défiance vaccinale est-elle plus forte dans le sud de la France ? – Fondation Jean-Jaurès (jean-jaures.org) [dernière consultation le 15/10/2021].

7 M. Lecas, « Aux Antilles, les raisons de la défiance au vaccin », *La Croix*, 16 août 2021.

8 Santé publique France, « Données relatives aux personnes vaccinées contre la Covid-19 », ressource en ligne : Le tableau de bord de la vacci-

départements métropolitains ayant une couverture vaccinale plus faible comme l'Essonne ou les Yvelines dont les taux de vaccination atteignent les 61%<sup>9</sup>. Cette résistance de régions entières marquées par une histoire et des pratiques sociales communes témoigne ainsi de l'incapacité de l'État à imposer sa politique sanitaire en l'absence d'une assimilation dans les relations de sociabilités quotidiennes de la population ; ce qui souligne réciproquement l'intégration de ces pratiques dans l'espace métropolitain.

Le modèle de la distinction culturelle et sociale s'avère donc insuffisant pour expliquer le succès d'une politique gouvernementale qui repose essentiellement sur des relations de sociabilité interpersonnelles, et ne parvient qu'à expliquer les écarts qui persistent malgré une expansion globale du dispositif. Pour rendre compte de la capacité du pass sanitaire à s'imposer par l'intermédiaire des relations de sociabilité, il est au contraire nécessaire de mobiliser une analyse portant à la fois sur la dimension sociale et sur la dimension politique des réactions à ce dispositif. Le concept de société de masse, tel qu'il est développé par Hannah Arendt pour comprendre les évolutions de la société moderne au milieu du xx<sup>e</sup> siècle, s'avère alors plus fécond qu'il n'y paraît pour interpréter les mécanismes des outils d'incitation à la vaccination.

### *Une société de masse*

Le pass sanitaire s'avère caractéristique d'une société de masse au sens où la décrit Hannah Arendt, c'est-à-dire une société où la structure de classe n'est plus capable de soutenir la mobilisation politique de ses membres et où chacun se trouve impliqué dans un vaste ensemble social où toute action politique a disparu<sup>10</sup>. Arendt cherchait, par cette analyse, à comprendre comment les populations européennes avaient pu soutenir l'émergence du nazisme et la ca-

---

nation – Ministère des Solidarités et de la Santé (solidarites-sante.gouv.fr) [dernière consultation le 15/10/2021].

9 *Ibidem*.

10 H. Arendt, *Condition de l'homme moderne*, p. 80, tr. fr. G. Fradier, Paris, éditions Calmann-Levy, 2010.



tastrophe totalitaire, puis s'en détourner tout aussi facilement à la chute du régime. Elle en concluait à l'échec de la société, incapable d'assurer la mobilisation politique de ses membres, à l'exception notable de la classe ouvrière, seule classe sociale à ses yeux qui était encore marquée par un élan politique et une sociabilité spécifique lui permettant de s'engager dans la sphère publique<sup>11</sup>.

L'intérêt et la limite de la pensée arendtienne tiennent dans sa capacité à indexer les questions sociales sur les enjeux politiques. Son interprétation de la société de masse insiste ainsi sur la dépolitisation à l'œuvre dans la société moderne. Issue de la déconstruction de la société de classe qui donnait encore un sens et une structure politique aux rapports sociaux, la société de masse se caractérise pour Arendt par son isolement et son désintérêt vis-à-vis de la vie publique. L'expansion de la sphère sociale se présente dès lors comme une manière de compenser cette perte de la vie politique en étendant les enjeux de la sociabilité, propres à la vie privée, dans un espace commun où ils finissent par devenir l'affaire de tous. Pour Arendt, cette évolution n'est pas liée à l'égalisation croissante des conditions, puisqu'elle décrit la démocratie américaine comme étant l'opposé d'une société de masse<sup>12</sup>, mais à la déconstruction des structures intermédiaires qui soutenaient l'action politique, et au désintérêt de la vie publique qu'elle engendre. Si cette position l'amène à hypostasier la politique, au point d'en occulter ou d'en rejeter les phénomènes sociaux qui s'y jouent, cette analyse s'avère également féconde pour comprendre les évolutions de la société contemporaine et la manière dont le pass sanitaire a pu s'imposer.

Si le contexte de la pandémie est loin d'équivaloir à celui dont traite Hannah Arendt, son interprétation des évolutions de la société vers une société de masse nous renseigne en effet sur les structures de notre propre organisation sociale. L'adoption du pass sanitaire comme outil de contrôle de la couverture vaccinale ne relève en effet pas d'une adhésion active de la population à l'égard de dis-

---

11 *Ibidem.*, p. 278.

12 H. Arendt, *Les origines du totalitarisme*, p. 625 tr. fr. M. Pouteau, M. Leiris, J.-L. Bourget, Robert Davreu, P. Levy, Paris, édition Gallimard, 2002.

positifs visant à endiguer l'épidémie, et c'est au contraire le sentiment d'un certain désenchantement qui semble prévaloir dans les circonstances. Nicolas Roussellier souligne même la présence d'une « *dissociation* entre le rapport à l'État et le rapport au politique<sup>13</sup> ». L'État a non seulement continué à fonctionner normalement, retrouvant même une place plus grande que dans les années qui précédaient la crise du Covid-19, mais est parvenu à imposer un dispositif impliquant une forte obéissance de la part des citoyens, sans avoir pour autant mis fin à la défiance vis-à-vis des institutions politiques. La crise sanitaire a conduit à une dichotomie dans les réactions des citoyens, avec une forte critique de la politique du gouvernement qui s'accompagne pourtant d'une obéissance aux dispositifs mis en place par ce dernier. La défiance de la population s'exprime face à la politique elle-même, sans se traduire concrètement dans une opposition directe aux structures étatiques.

La mise en place du pass ne s'est pas faite grâce à la mobilisation de ses partisans, mais par l'inertie des masses, qui adhèrent aux contraintes imposées comme la vaccination ou la présentation du pass sanitaire, dans le but de protéger leurs espaces individuels de sociabilité. Le succès du pass révèle ainsi la capacité d'une politique gouvernementale à s'imposer par le biais des relations de sociabilité plutôt que par des mécanismes de contraintes traditionnels, et sans que ne soit nécessaire un fort engagement des citoyens vis-à-vis de la politique suivie. Il montre également la polarisation des pratiques sociales autour d'espaces ressources spécifiques qui témoignent d'une certaine homogénéisation des pratiques sociales liées à la culture de masse. Contrairement à la rhétorique déployée par ses opposants<sup>14</sup>, le pass sanitaire n'est pas l'expression d'une forme de dictature sanitaire qui impliquerait une prise de pouvoir par le corps médical. Il relève néanmoins d'une nouvelle forme de gouvernementalité, tel que Foucault définit ce concept<sup>15</sup>, qui consiste à s'appuyer

13 N. Roussellier, « L'État à l'âge de la crise sanitaire », *Études*, 2020, pp. 33-44.

14 B. Stiegler, *De la démocratie en Pandémie : Santé, recherche, éducation*, Paris, Gallimard, 2021.

15 Michel Foucault, *Sécurité, territoire, population*, p. 111, Paris, Seuil, 2004.

directement sur les pratiques sociales en ciblant des espaces au cœur de la vie sociale d'un grand nombre de citoyen pour permettre le déploiement d'une politique publique.

En conclusion, le pass sanitaire relève d'une logique du « *nudge* » (« coup de pouce »), comme l'expose Pierre Le Coz, puisqu'il s'agit d'un dispositif qui « exerce une [...] pression sur les volontés individuelles sans pour autant les contraindre<sup>16</sup> ». Il ne fonctionne pas en imposant une obligation frontale aux individus, mais les laisse libres de choisir de se faire vacciner ou non, tout en limitant leur accès aux espaces de sociabilité pour accroître le taux de vaccination globale de la population. Ce « paternalisme faible<sup>17</sup> » joue sur les pratiques sociales de la population pour induire un certain comportement sans pour autant contraindre les volontés individuelles à se plier à un dispositif de contrainte universel.

Les méthodes utilisées lors des premières vagues épidémiques de 2020 avaient révélé un retour de l'État régalien fondé sur les outils classiques de gestion de crise, en particulier une utilisation importante du dispositif policier, la fermeture complète des établissements, l'instauration de couvre-feu et d'une limitation de la distance des déplacements, au point que Nicolas Roussellier avait insisté sur le « caractère archaïque de la lutte contre la pandémie<sup>18</sup> ». Le pass sanitaire, au contraire, a montré la capacité du gouvernement à innover dans ses méthodes, en déléguant les fonctions de contrôles à la population elle-même et en s'appuyant sur les réseaux de sociabilité des individus. Ce dispositif de gouvernance n'est alors parvenu à s'imposer que dans le cadre d'une société de masse marquée à la fois par le resserrement des réseaux de sociabilisation et une forme de désintérêt vis-à-vis de la vie politique.

---

16 P. Le Coz, « Éthique et vaccination », *Études*, 2021/10 (N° 4286), pp. 35-44.

17 *Ibidem*.

18 N. Roussellier, *op. cit.*, p. 35.





FABIENNE MARTIN-JUCHAT

## L'ANCRAGE SOMATIQUE DE LA SOCIALITÉ RÉVÉLÉ PAR LA CRISE

« En écoutant la symphonie des instants, on sent les phrases qui meurent, des phrases qui tombent et qui sont emportés par le passé. Mais cette fuite vers le passé, par le fait même qu'elle est une apparence seconde, est toute relative. Un rythme s'éteint relativement à une autre partition de la symphonie qui continue<sup>1</sup> » ; « On dit ordinairement que l'habitude est *inscrite dans l'être*. Nous croyons qu'il vaudrait mieux dire, en employant le langage des géomètres, que l'habitude est *exinscrite à l'être*<sup>2</sup> ».

L'habitude est exinscrite à l'être. A l'instar de Gaston Bachelard, elle le tient lui donne une forme, une consistance. L'habitude se nourrit des techniques du corps, ensemble de routines qui mettent en mouvement le sujet, le socialise et l'« en-socialise ». Dans les termes de Marcel Mauss, ces techniques du corps inscrivent l'individu dans des socialités en lui procurant un sentiment d'intégration. « J'appelle technique un acte traditionnel efficace (et vous voyez qu'en ceci il n'est pas différent de l'acte magique, religieux, symbolique). Il faut qu'il soit traditionnel et efficace. Il n'y a pas de technique et pas de transmission, s'il n'y a pas de tradition<sup>3</sup> ». Les techniques du corps, comme ensemble d'habitudes, d'activités, de rituels mobilisant l'individu, l'ajuste de façon automatique et invisible aux attentes de sa communauté d'appartenance. L'individu se conforme sans besoin de conscientiser ces règles qui l'ajustent par son « soma » au monde. Durant toute la durée de la crise sanitaire, les individus, toutes générations et communautés confondues, ont

- 
- 1 G. Bachelard, *L'intuition de l'instant*. 1931, Paris, Stock, Biblio Essais, 1992, p. 49.
  - 2 G. Bachelard, *op. cit.*, p. 67.
  - 3 M. Mauss, *Les techniques du corps*, 1934, Paris, Payot, 2021, p. 9.



subi les confinements successifs et les périodes de télétravail perturbant brutalement leurs techniques corps, que ces dernières soient conscientes ou non.

Dès mars 2020, les habitudes quotidiennes ajustées aux attentes de la modernité ont tout d'abord été contraintes par le port du masque et les gestes barrières. Ces modifications anodines ont été une première occasion de prise de conscience collective des dimensions cachées de la socialité ordinaire. Les rites sociaux, s'appuyant sur des techniques du corps devenues invisibles par automatismes, ont été rendus perceptibles pour autant qu'ils étaient perturbés.

À ces contraintes s'est ensuite ajoutée la brutale mise à distance du corps *via* l'injonction à rester chez soi puis la nécessité d'avoir recours aux outils numériques. Ce bouleversement de l'édifice somatique qui était devenu transparent par habitudes est une occasion unique d'ouvrir le dialogue, objet de cet article, sur ce qui est devenu saillant. En effet, cet édifice, dont la présence et le mode d'existence sont devenus perceptibles par empêchement, révèle enfin sa richesse. Cet édifice somatique, aux racines complexes, étouffé par les contraintes et les injonctions de la modernité, s'est révélé aux contemporains sous des formes variées, ce que nous allons explorer. Dans le cadre de cet article, notre propos est donc d'observer en quoi ces discours de nos contemporains, sont révélateurs d'une mise à la lumière brutale du mode d'existence des racines intimes inter-somatiques et entremêlées de la socialité.

Cette crise a révélé pour les individus les injonctions modernes qui ont été faites au corps. Ce dernier a été éduqué, afin de le rendre compatible à un projet d'intégration sociale, non seulement basé sur le travail, mais aussi sur son exposition, afin de le conformer au sein de toutes situations sociales. La société moderne, centrée sur le travail comme mode principal d'épanouissement, a favorisé l'acceptation individuelle de tensions et de contentions physiques, afin de permettre à l'individu d'être pleinement investi dans la société moderne. Les questions qu'il est possible de se poser sont alors les suivantes : ce corps à la surface lissée, dressé et adressé au travail et en société, se peut ou bien se doit-il d'être réinventé dans la continuité d'une crise qui va peut-être se pérenniser ? Cette transformation des habitudes corporelles (gestes barrières, confinements, puis

télétravail) va-t-elle durablement modifier les modes, les formes de la socialité dont les périmètres du « chez-soi » et du « hors de soi » ?

Afin de déployer ces différents questionnements, il convient de rappeler dans un premier temps les acquis théoriques anthropologiques des chercheurs qui ont étudié le rapport entre corps, communication et modernité. Nous reviendrons donc sur les représentations du corps, la place et le rôle que joue ce dernier dans l'intégration sociale, et plus précisément le rôle des rituels, comme ensemble de techniques du corps. Dans un second temps, il appartiendra d'observer la manière dont la crise sanitaire et les contraintes de type « gestes barrières » puis « télétravail » ont déconstruit les habitudes incorporées. Puis dans un dernier temps, nous détaillerons la manière dont se révèlent des modes étouffés, intimes, peu valorisés de la socialité *via* les discours de nos contemporains. Ces modes qui sont génériquement nommés intimes, sont autant de modes d'écriture qui accompagnent les émergences de dialogues entre soi et soi, des rêveries intra-somatiques en relation avec les environnements humains et non humains, numériques ou non. Selon notre lecture, les confinements puis le télétravail ont favorisé l'expression d'un mode de dialogue à soi *via* un soma éveillé à une intériorité imprévue. Cet évènement nous invite à relire les propositions de Gaston Bachelard, particulièrement fécondes pour comprendre ces expressions contemporaines.

Cette crise procure un moment unique d'échanges et de débats sur le sens de la relation *via* un soma révélé dans sa complexité, dont la métaphore la plus proche est celle d'être un réseau de mycènes. Ce corps-mycène nous relie à nous et à l'autre, dans des environnements domestiques, professionnels et de loisirs. Le corps, pensé comme un « champignon », transforme notre regard épistémologique sur ce dernier. En effet le champignon n'est que la partie visible d'un réseau : le mycélium. La toile invisible qu'est le mycélium tapisse le sous-sol des bois. Les corps humains sont comme des champignons reliés les uns aux autres par un réseau invisible d'inter-interactions. C'est cette épistémologie qui a pu émerger de cette expérience de la Covid 19.

Afin de parvenir à cette thèse du corps-réseau de mycènes, nourrie par les travaux d'Eduardo Kohn<sup>4</sup>, notre propos est d'observer en quoi et pourquoi les évolutions du rapport à l'autre imposé par un changement brutal des habitudes corporelles, ont :

- favorisé une attention, voire une réflexion sur les socialités non visibles, intimes, intra-somatiques, en soi, chez soi, pour soi, de soi à soi, étouffées par les injonctions propres à la modernité,

- modifié à la fois l'existence et les frontières entre les socialités intimes et extimes,

- permis le redéploiement d'une nouvelle assise somatique de la socialité où se mêlent l'intra-corporel, les rapports humains et non humains dans une intériorité domestique tout d'abord imposée puis retrouvée,

- développé un imaginaire d'un corps réseau de mycènes.

Pour ce faire nous nous appuyerons sur la pensée de Gaston Bachelard<sup>5</sup>. Ce philosophe, en étudiant la construction du rapport à l'autre et au monde, souligne que tout changement dans l'environnement, des mouvements en relation avec l'espace et le temps, est l'occasion de prendre conscience de ce qui les nourrit. Dans la continuité de sa philosophie, c'est la transformation puis l'arrêt brutal des habitudes somatiques qui ont favorisé le déploiement d'un dialogue, fruit d'un empêchement. Ce nouveau dialogue, pour ceux qui ont eu des conditions favorables d'isolement, a pris la forme de rêveries ou de nouvelles écritures intimes de soi à soi dans une rencontre renouvelée à son environnement. Ces rêveries révèlent ce corps-mycène.

En guise de perspective, au sein d'une socialité transformée provisoirement par la pandémie, nous questionnerons le rôle et la place que peut prendre ce corps conscientisé en tant que mode d'accès, par le mouvement, à des espaces et des temps propices à la conscience de

4 E. Kohn, *Comment pensent les forêts : vers une anthropologie au-delà de l'humain*. 2013., tr. fr. G. Delaplace, Bruxelles, Le Kremlin-Bicêtre, Zones sensibles, 2017.

5 G. Bachelard, *La psychanalyse du feu*, Paris, Gallimard, 1949 ; G. Bachelard, *L'intuition de l'instant*, 1931, Paris, LGF, 1965 ; G. Bachelard, *La formation de l'esprit scientifique. Contribution à une psychanalyse de connaissance objective*, Librairie Philosophique J. Vrin, 1975.



soi dans la relation à autrui. Si les contraintes somatiques perdurent dans les espaces professionnels et publics les pratiques devront évoluer au sein de l’espace domestique, non sans conséquences sur les modes d’existence de la socialité, caractéristiques de la vieille Europe.

### *Les techniques du corps propres à la modernité*

La contention corporelle a eu un rôle essentiel dans la construction de la socialité de l’homme moderne. Nous allons donc rappeler ce que les injonctions sociétales en particulier au travail ont fait aux corps et ce que les individus ont dû faire de et à leur corps pour être apte à cette socialité moderne. Des acquis des auteurs comme Karl Marx<sup>6</sup>, Lewis Mumford<sup>7</sup>, Norbert Wiener<sup>8</sup>, Norbert Elias<sup>9</sup>, Gilbert Simondon<sup>10</sup> ou Ervin Goffman<sup>11</sup> nous rappellent que la modernité est une affaire de contention des corps, permise par la technique au service du capitalisme. Ce corps a été soumis à de nombreuses injonctions voire assignations que nous allons successivement énoncer.

L’homme moderne a investi un corps-machine tourné vers l’extériorité, afin de le rendre conforme aux injonctions modernes. Le dialogue corporel de soi à soi et avec les autres s’opère à partir d’une surface gesticulante (le corps), mais dont l’intériorité est absente. L’usage du langage corporel comme écriture de soi demande à chacun de faire en sorte que la surface d’écriture soit débarrassée de la chaire vibrante, pulsante, odorante. La surface se doit d’être effacée derrière des signes, des techniques de narration de soi, au ser-

6 K. Marx, *Le capital*. 1875, tr. fr. J. Roy, Paris, Gallimard, 2008.

7 L. Mumford, *Technique et civilisation*. 1934, tr. fr. N. Cauvin, A.-L. Thomasson, Marseille, Parenthèses, 2016.

8 N. Wiener, *La cybernétique : information et régulation dans le vivant et la machine*, 1952, tr. fr. P.-Y. Mistoulon, Paris, Éditions du Seuil, 2014.

9 N. Elias, *La civilisation des mœurs*, 1963, tr. fr. P. Kamnitzer, 2017.

10 G. Simondon, *Du mode d’existence des objets techniques*, Paris, Aubier, 2012.

11 E. Goffman, *La présentation de soi. La mise en scène de la vie quotidienne*, tome 1, tr. fr. Al. Accardo, Paris, Ed. de Minuit, 1973.

vice d'une programmation et d'une promotion sociale. Cette mise en retrait, en invisibilité, voire en effacement d'une intériorité qui embarrasse si elle est trop présente (odeurs, transpiration, malformations, déformations liées aux handicaps, maladies, vieillissement des organes, des chairs et des formes) pour obtenir une surface somatique conforme demande un travail de modelage de soi et sur soi pour maîtriser ce socle et le transformer en support codifié. Ce travail, cet investissement et cette réussite se sont accompagnés d'une nécessité : non seulement maîtriser, contrôler voire contenir sa surface corporelle et ses émotions, mais aussi là tourner vers la société de l'information, de la communication et de la productivité. Sans ce travail de contention, dans les termes de Norbert Elias, pas de civilisation moderne. Sans ce travail émotionnel, dans la continuité des travaux d'Arlie Hochschild<sup>12</sup>, pas de possible intégration sociale, à savoir une capacité à montrer la bonne posture, la bonne distance, le bon geste, le bon sourire, à avoir en d'autres termes le physique de l'emploi. Travailler, que cela soit pour réussir des études, être inséré socialement, être autonome, a reposé au XXe siècle sur ce dressage de la chaire vibrante et indomptable, voire l'oubli d'un corps vivant au service d'une société qui valorise la communication, la productivité, le travail. Comme le soulignait Georges Vigarello<sup>13</sup>, sans cette éducation basée sur cette forte contention somatique, notre société moderne ne sera pas ce qu'elle est.

En sus des espaces-temps corporels contraints dès l'école, le sportif du quotidien sculpte son corps comme un jardinier. Le corps instrumenté, transformé en support publicitaire de soi avec une identité « marketée », est accordé aux rythmes imposés par cette société. Roland Barthes<sup>14</sup> estimait que la mode en tant qu'industrie a favorisé l'instrumentalisation de la surface corporelle, sa transformation en support de signes tourné vers le monde extérieur, en moyen d'échange de signes à des fins d'insertion sociale. Ce corps – sur-

12 A. Russel Hochschild, *Le prix des sentiments : au cœur du travail émotionnel*. 2012, tr. fr. S. Fournet-Fayas, C. Thomé, Laboratoire des sciences sociales, Paris, Éditions La Découverte, 2017.

13 G. Vigarello, *Le corps redressé : histoire d'un pouvoir pédagogique*, 1978, Paris, Le Félin, 2018.

14 R. Barthes, *Système de la Mode*, Paris, Éditions du Seuil, 1967.

face est aussi un automate, car il respecte les espaces, les rythmes et les cadences imposés pour être intégrés. La chronémique de la culture occidentale telle que décrite par Edward T Hall<sup>15</sup>, norme les journées, les activités, les relations. En sus de la chronémique, une autre dimension cachée s’avère révélée par les recherches d’E. T. Hall, cette dernière il la nomme la proxémique. Toutes les cultures se distinguent aussi par ces règles invisibles qui régissent les distances entre les individus.

*Les gestes barrières puis les confinements : le corps sous tensions*

Dès le début de la crise en avril 2020, s’imposer comme autocontrainte, le maintien d’une distance et contraindre les gestes envers autrui, a bouleversé l’édifice culturel hérité, cet orchestre spatio-temporel invisible fait de mouvements subtilement ordonnés. Les injonctions brutalement assignées n’ont plus permis d’avoir recours aux habitudes proxémiques et chronémiques. Interpréter la relation en fonction des contextes a été perturbé, l’individu a dû conscientiser ses interactions corporelles, afin de pouvoir préserver la relation. Cette distance et gestualité imposées puis tous les ajustements invisibles étant bousculés par la crise, cela a engendré un sentiment de menace par perturbation des habitudes rituelles.

En écho aux apports d’E. T. Hall, selon Erving Goffman, les règles corporelles de politesse ne sont pas à prendre à la légère. Sans ce travail de tenu de soi, cette autocontrainte corporelle, la civilisation occidentale ne serait pas ce qu’elle est : une société où, s’ils sont loin d’être réellement pacifiés, les espaces publics semblent quand même plus apaisés que dans d’autres siècles et sociétés. Dans les termes de Georges Simmel<sup>16</sup> – influenceur de Goffman – il permet d’éviter le sentiment d’agression engendré par la simple coprésence corporelle.

15 E. T. Hall, *La dimension cachée*, 1966, tr. fr. A. Petita, Paris, Éditions du Seuil, 1971 ; E. T. Hall, *Le langage silencieux*, 1959, tr. fr. J. Mesrie et B. Niceall, Paris, Éditions du Seuil, 1984.

16 G. Simmel, *Le Conflit*, 1908, tr. fr. S. Muller, Paris, Circé, 2003 ; G. Simmel, *Sociologie. Étude sur les formes de la socialisation*, 1858, tr. fr. L. Deroche-Gurcel S., Muller, Paris, PUF, 1999.

Il a fallu des siècles d'éducation dans toutes les sociétés pour contenir cette pulsion animale de peur de l'autre qui mène à une réaction primitive : sauver sa peau. Cette contention a permis à la socialité d'exister en tant qu'espace pacifié.

Dans nos sociétés évoluées, même s'il reste toujours un lieu de pouvoir, l'espace public ne semble plus être une arène de fauves. Les passants se contiennent afin de ne pas paraître menaçants. La peur d'être contaminé a agi sur les fondements non conscients et corporels de la socialité. L'association des deux a très vite fait oublier les règles apprises. La peur du virus qui maintient corporellement à distance a bouleversé l'ensemble des règles de conduite dans toutes les situations sociales et en particulier professionnelles. Les formes de la socialité ordinaires ont ainsi été transformées demandant à chaque individu de recomposer afin de préserver son besoin de socialité.

Ce Covid-19 et la biopolitique associée, définie par Michel Foucault<sup>17</sup> comme le pouvoir exercé sur les corps des citoyens, requièrent l'effort durable, par la maîtrise des mouvements physiques, de contenir ce qui semble souvent un élan spontané d'accueil d'autrui. L'ordre de l'interaction étant perturbé dans l'espace professionnel et public, ce dernier doit se reconstruire dans un contexte de pénurie phatique. Ces bouleversements des habitudes corporelles dans l'espace public et professionnel se sont accentués par un autre changement dans la sphère de l'intime lié au développement des espaces-temps consacrés aux écrans. Non seulement les espaces publics et professionnels ont été bouleversés, mais aussi l'espace domestique et privé.

### *Les corps tordus derrière les écrans*

Selon une étude publiée par l'IPSOS, ceux qui avaient choisi des espaces professionnels et des logements conçus au service d'une société basée sur l'extériorité se sont trouvés en grande difficulté. « Ainsi 38 % des habitants d'appartements affirment que cette période leur a donné envie de déménager, soit un chiffre 3 fois plus

17 M. Foucault, *Dits et écrits. I : 1954 – 1975*, Paris, Gallimard, 2001.

élevé que les habitants de maison<sup>18</sup> ». Pour ces derniers, tout s’est passé comme si leurs appartements adaptés aux rythmes de la vie moderne les avaient brutalement mis en grande difficulté en situation de télétravail.

Heureusement pour certains, rendus trop dépendants des rythmes modernes, ce retrait des habitudes chronémiques et proxémiques a été compensé par les obligations socio-professionnelles. Afin de continuer le rythme des relations, le déploiement des pratiques numériques a réinstauré de nouvelles contraintes somatiques bénéfiques pour les plus dépendants aux rythmes intenses de la modernité. En effet, le brutal changement d’habitudes somatiques pouvant déclencher trop d’angoisse par perte de repères, le numérique s’est présenté alors comme une médiation qui a permis de maintenir par procuration l’accélération, dont nous sommes tous, par nécessité sociale, devenus dépendants. S’imposer des rythmes pour rester productifs a rendu le corps dépendant à cette auto-contrainte. Le ralentissement imposé par la crise a pour certains, fortement dépendants à des rythmes intenses, fait office de cure brutale de désintoxication. En guise d’hypothèse, il est fort probable que l’augmentation de la consommation anxiolytique depuis début 2020 résulterait entre autres de ce changement de rythmes<sup>19</sup>.

La pression forte vers l’extériorité sociétale, le hors de soi et de chez soi, dans la gestion de l’espace-temps s’est brutalement arrêtée. Cette perte d’habitudes somatiques, puis ce surinvestissement numérique par nécessité sociale, ont par voie de conséquences engendré un manque de variété de contacts physiques. Ce phénomène loin d’être anodin peut expliquer également l’augmentation du niveau

---

18 S. Duhautois, 2020, « Le confinement révélateur des inégalités dans la qualité du logement », étude IPSOS : <https://www.ipsos.com/fr-fr/le-confinement-revelateur-des-inegalites-dans-la-qualite-du-logement>

19 A. Weill, J. Drouin, D. Desplas, F. Cuenot, R. Dray-Spira, M. Zureik, « Usage des médicaments de ville en France durant l’épidémie de la Covid-19 – point de situation jusqu’au 25 avril 2021 Etude pharmaco-épidémiologique à partir des données de remboursement du SNDS », étude EPI-PHARE – Groupement d’intérêt scientifique (GIS) ANSM-CNAM en ligne : <https://ansm.sante.fr/uploads/2021/05/27/epi-phare-rapport-6-medicaments-covid-20210527.pdf>

d'angoisse dans la population. Depuis les travaux de John Bowlby repris par V. Mistycki, N. Guedeney<sup>20</sup>, nous savons que le contact physique ritualisé *via* les médiations que sont les repas, les promenades, les rencontres, les jeux, etc., construit une sécurité relationnelle essentielle, un besoin vital, quel que soit l'âge. Ce besoin est premier, avant même la nécessité de manger ou de boire.

Au fil des années, le maintien de la distance face à un étranger constitue pour l'humain un apprentissage. Cet apprentissage, tel que précédemment avancé, a été le fruit d'un travail sur soi pour le biais de l'éducation. Il est alors important de noter que les pratiques du corps basées sur le contact physique, ce que nous appelons aujourd'hui l'éducation physique et le sport, ont été inventées dans les sociétés modernes afin de contrebalancer la violence faite au corps par l'intermédiaire de projets éducatifs portés, dans un premier temps, par les cultures religieuses puritaines, puis dans un deuxième temps, laïques. Dans nos sociétés modernes, ce que nous appelons la socialité ordinaire se présente donc une construction où la coprésence corporelle a trouvé une place importante, *via* l'ensemble des médiations que sont le travail, le sport, les rencontres, au sein de l'espace public. À cela s'ajoute le contact physique procuré par les relations intimes et familiales qui permet de rééquilibrer les besoins affectifs des individus.

Cette période imposée de confinements successifs puis de télétravail se caractérise par un régime d'obligation et donc de transformations des contraintes faites au corps, de modifications plus ou moins anxiogènes, en fonction des situations et des contextes de vie et des environnements socioculturels. Nous allons donc, parmi l'ensemble des contraintes, nous focaliser maintenant sur cette question du corps à distance derrière les écrans et donc de la mise en scène de soi par le numérique. Le télétravail nous a à tous demandé de montrer les bonnes émotions et de faire bonne figure, de maintenir une sorte de design de soi numérique pour continuer à être à la hauteur des attentes du travail.

---

20 V. Mistycki, N. Guedeney, N., « Quelques apports de la théorie de l'attachement : clinique et santé publique », *Recherche en soins infirmiers*, vol. 89, 2007 n° 2, pp. 43-51.

Le corps en souffrance derrière les écrans par manque de variétés d’activités somatiques a redistribué les inégalités en fonction des qualités de vie à domicile. Ces corps à distance au travail ont bouleversé le sens du travail par manque de socialité, par déstructuration des habitudes de mouvements, dans des espaces-temps ritualisés (le transport, la pause-café et déjeuner, les réunions, les loisirs, etc.).

Différentes études menées par les entreprises montrent que malgré des tensions et des contradictions ressenties par les travailleurs, le télétravail partiel a été perçu comme une possibilité de rééquilibrer les vies personnelles et professionnelles<sup>21</sup>. En même temps les enquêtes terrain ont dénoté une situation de désorientation de certains salariés qui, privés des habitudes corporelles du travail *in situ*, ont perdu le sens de ce dernier et leur motivation<sup>22</sup>. Malgré une perte de sens du travail, paradoxalement, ils ont apprécié redécouvrir des pratiques domestiques. D’un côté, ils ont regretté la perte de liens liée à la distance physique, et en même temps ils ont découvert une nouvelle autonomie rendue possible par la distance. Cette perturbation des techniques du corps a permis une transformation du rapport non seulement au travail, une sortie du travail comme système de contention des techniques du corps, mais aussi une émancipation par investissement dans d’autres sphères que le travail, un déplacement des espaces professionnels et publics vers l’espace privé, domestique et intime.

Cette perturbation, source de risques pour la qualité des relations professionnelles, a donc été bénéfique, car elle a demandé à chacun de trouver des solutions pour maintenir un équilibre.

---

21 S. Duhautois, « Le confinement révélateur des inégalités dans la qualité du logement », étude IPSOS, en ligne : <https://www.ipsos.com/fr-fr/le-confinement-revelateur-des-inegalites-dans-la-qualite-du-logement>, juin 2020.

22 J. P. Brun, « Baromètre T4 Empreinte Humaine (1/4) – Infographie sur l’état psychologique, risques psychosociaux & épuisement des salariés français », Etude OpinionWay réalisée fin octobre 2020 pour le cabinet Empreinte humaine : <https://empreintehumaine.com/barometre-t4/> décembre 2020 ; N. El Shekshaky, N. A. Tatem, « Etude sur l’impact de la Covid sur la charge mentale des collaborateurs » Etude de Dynamic Workplace et l’école Speak & Act : <https://dynamic-workplace.com/etude-covid19-charge-mentale-collaborateurs/>, 2021.

*La déconstruction inédite du rapport extérieur/intérieur, intériorité et extériorité de la surface somatique*

Le changement brutal d'activités durant le confinement, le manque de sortie et de variétés d'échanges ont demandé à chacun à réapprendre à dialoguer avec un soi intime, avec un corps qui permet de découvrir et de ressentir tous les biorythmes intimes et extimes<sup>23</sup>. Autant d'expériences multiples, inquiétantes et variées, à la fois perturbantes et renouvelantes. Dans le silence et le ralentissement, certains ont ainsi redécouvert au sein des villes ou des campagnes que « ça » communique en eux à travers eux et que la conscience de cette communication donne un sentiment d'existence et une consistance qui ressemble à une nouvelle liberté. Cette expérience de mise en retrait du monde a permis à certains d'accéder à un puissant sentiment d'être à sa place au monde, en communication avec tous les vivants, dont son propre corps vivant et vibrant à de multiples rythmes. En guise d'illustration de cette prise de conscience, le témoignage de Bruno Latour dans le chapitre « multiplication des corps mortels » de son essai *Où suis-je : Leçon de confinement à l'usage des terrestres*. Ces propos nous paraissent particulièrement bien décrire cette métamorphose qu'il n'hésite pas comparer poétiquement à la *Métamorphose* de Kafka. Il nous narre avec un style, entre rêverie, poésie et éclairage scientifique, cette expérience de la décomposition du rapport à son corps, durant le confinement. Il observe la bascule épistémologique qui s'est opérée par l'expérience de son corps vécu, éprouvé par les changements. Cette déstructuration de ses habitudes lui procure une transformation d'un rapport « centrifuge » de l'intérieur de son corps vers sa surface, cela rend audible de qui lui a été rendu inaudible par le positivisme, « dans le fracas de la grande accélération<sup>24</sup> ». Dans ces termes, « À force d'être confiné, l'envie vous prend de vous émanciper tout à fait et de muter d'une

23 M. Schwob, *Les rythmes du corps : chronobiologie de l'alimentation, du sommeil, de la santé*, Paris, O. Jacob, 2007.

24 B. Latour, *Où suis-je ? Leçons du confinement à l'usage des terrestres*, Paris, Éditions La découverte, Les Empêcheurs de penser en rond, 2021, p. 126.



métaphysique à l’autre<sup>25</sup> ». « C’est tout l’avantage du confinement que de nous désincarcérer des lignes claires<sup>26</sup> ». Cette nouvelle épistémologie lui a fait accepter la multiplicité des corps agissant en lui, avec lui, à travers lui, de l’intériorité vers l’extériorité et vice-versa. « Nous sommes tous, mâles et femelles, des corps engendrés et mortels qui devons nos conditions d’habitabilité et d’autres corps engendrés et mortels de toutes tailles et de toutes lignées<sup>27</sup> ».

Cette crise existentielle, nommée « troubles dans l’engendrement » par Bruno Latour illustre bien notre hypothèse que le corps, grâce à cette crise, a perdu pour certains, son statut de simple instrument au service de la performance sociale et de la productivité. La question est de savoir si cette transformation peut devenir pérenne avec la perduration de la crise et après cette dernière.

En effet, même si cette représentation d’un rapport au corps comme accès à la complexité du vivant n’est plus réservée à des minoritaires, sa diffusion massive pose question tant elle remet en cause nos modes de vie. Les succès des travaux de Baptiste Morizot ou de Donnay Haraway<sup>28</sup> en sont la manifestation. Certaines communautés enthousiastes à la lecture de ces travaux sont convaincues que leur corps, ensemble de cellules vivantes et vibrantes, n’est pas seulement le contenu et le support d’une identité que l’on doit façonner, designer pour être au service de la promotion de cette dernière, c’est un moyen d’accès à une connaissance en socialité respectueuse de tous les vivants.

Le corps se présente alors comme le moyen d’accès à un autre moi, en communication sensible et vibrante avec tous les vivants. L’expérience des confinements et le manque de contacts ont été un accélérateur de cette prise de conscience : le corps est embarqué dans une rencontre, en dialogue dans un entre-deux, où les frontières

25 *Ibidem*, p. 120.

26 *Ibid.*, p. 124.

27 *Ibid.*, p. 127.

28 B. Morizot, *Manières d’être Vivant : Enquêtes Sur La Vie à Travers Nous*, Mondes Sauvages, Arles, Actes Sud, 2020 ; D. J. Haraway, *Manifeste cyborg et autres essais : sciences, fictions, féminismes*. 1991, tr. fr. L. Allard, D. Gardey, N. Magnan, Paris, Exils, 2007.

entre l'intra-somatique et l'extra-somatique deviennent poreuses. Cette expérience du corps, commune pour l'homme animiste immergée dans un réseau de relations, de dialogues, de négociation avec les non humains<sup>29</sup>, nouvelle pour l'homme moderne, donne accès à une connaissance du monde, aux autres vivants, humains et non humains, et surtout à soi-même, comme autre soi-même.

Cette épistémologie du corps peut sembler se présenter comme des élucubrations en décalage avec ce que les institutions ont historiquement construit comme règles de gestion des rapports aux corps des citoyens. Elles ne sont pourtant pas nouvelles. La dénonciation de cette violence faite au corps par imposition de normes était très marquée dans les années 70, surtout aux États-Unis avec comme slogan : « Je suis mon corps » voire plus récemment avec une sorte d'inversion du paradigme cartésien : « mon corps m'appartient et sait mieux que moi qui je suis, et je dois donc le préserver ». Ces mouvements, initiés dès les années 80, à partir entre autres des travaux de Carolyn Merchant<sup>30</sup>, dont l'éco-féminisme est une des formes, dénoncent une société basée sur l'aliénation du corps au travail par la productivité, considèrent que l'industrie du divertissement et du numérique qui détourne l'individu de son corps demeure patriarcale et capitalistique.

Cette crise, ces confinements, ces phases de télétravail imposent de ne plus être forcés à devoir respecter les conventions corporelles proposées par la société. Il est enfin possible de re-découvrir des rythmes corporels qui dialoguent avec les rythmes des autres vivants (plantes, animaux), révélés par des expressions jaillissantes (des pensées, des émotions, des mouvements physiques), qui comme pour toute expression du vivant en mouvements possèdent des bio-rythmes parfois difficiles à comprendre pour un mental habitué à la cohérence et la continuité narrative.

29 E. Khon, *op. cit.* ; P. Descola, *Par-delà de la nature et culture*, Paris, Gallimard, 2005.

30 C. Merchant, *La mort de la nature : les femmes, l'écologie et la révolution scientifique*. 2020, tr. fr. M. Lauwers, Marseille, Éditions Wildproject, DL, 2021.

*Quels modes d'accompagnement des nouvelles formes de socialité émergentes ?*

Cette prise de conscience s'avérera durable sous condition qu'elle mène à des propositions d'accompagnement des collectifs, dont les entreprises, qui veulent proposer d'autres modes d'organisation des temps consacrés au télétravail et au présentiel. Il importe en effet de réfléchir à la manière dont une société dite émancipatrice se doit de penser l'articulation des différents espaces-temps personnels et professionnels, autrement qu'animés par une rythmique moderne marquée par l'accélération des interactions, la recherche de leur efficacité et du rendement. Il convient de rappeler, grâce au travail de Dominique Méda<sup>31</sup> que les séparations des temps d'interactions au travail, en famille, en société consacrés à jouer, à travailler, à éduquer, à prier sont récents. Dans de nombreuses civilisations, le travail était souvent associé à d'autres activités : jouer ou prier en travaillant, s'occuper des enfants en travaillant, etc. Cette brutale déconstruction des temps consacrés à des activités déterminées, dénoncée par l'expression « métro-boulot-dodo » des années 80 invite à se poser les questions suivantes : quel projet de société pour un corps en socialité face au développement pérenne du numérique et du télétravail ? Quelle juste place du corps et des émotions au cœur d'une socialité à réinventer ou à redéployer ?

À redéployer, car depuis plus d'un siècle, des pratiques de soin, d'écoute, de dialogue de connaissance de l'autre (humain ou non humain) par le contact physique et le toucher, par des médiations du corps, telles que les arts et la poésie, se sont développées dans un contexte de sécurité sanitaire et de recul des religions. Ces pratiques se sont présentées comme des mondes possibles réservés à des micro-communautés jusqu'aux années 80.

Quelles propositions peuvent alors nourrir la réflexion, afin d'accompagner des collectifs en quête de médiations pour écrire collectivement des nouveaux dialogues entre les corps vivants et vibrants, intimes et extimes via des médiations culturelles contemporaines ? La question est bien d'accompagner les collectifs en crise, de les

---

31 D. Méda, *Le travail une valeur en voie de disparition*, Paris, Aubier 1995.

aider à rétablir leurs dialogues intra- et inter-somatiques, de les amener à revenir à l'engendrement sensible du social, dans les termes de Bruno Latour, ou selon nous aux racines somatiques de la socialité grâce à un corps dans la métaphore qui nous semble plus adéquate est d'être au cœur d'un réseau de corps humains et non humains.

Dans un premier temps, grâce aux acquis des auteurs qui essayent de se décentrer de l'anthropocentrisme et de l'anthropomorphisme dominants, il nous incombe d'explicitier l'ensemble des mécanismes qui sont, la plupart du temps, tacites, non conscients, invisibles, sur ce qui se joue corporellement et affectivement dans la construction du sens des relations immergeantes et émergentes du corps réseau de mycènes interconnecté au monde vivant, humain et non humain, médié ou non<sup>32</sup>. À ce propos, relire Gaston Bachelard se présente être d'une aide précieuse. Gaston Bachelard, l'épistémologue, explore, désenfouit les soubassements phénoménologiques de son socle sensible afin de comprendre le fonctionnement de l'esprit, de conscientiser les racines sensibles de la raison. Bien avant, son ouvrage le plus connu, *Le nouvel esprit scientifique*, Gaston Bachelard dans son ouvrage, *L'intuition de l'instant*<sup>33</sup>, décompose avec une finesse et une justesse remarquable les modes d'émergence, de formation et de formalisation, de la conscience du sujet pensant, émergeant des interactions qui sont dans un premier temps à penser comme des mouvements psycho-somatiques dans des espaces-temps complexes et multiples.

À partir d'un récit mêlant rationalité et poésie, il souligne que ce travail d'attention à ces mouvements conditionne la qualité d'esprit et l'exigence scientifique. Il insiste sur le rôle central du refoulement (en sens psychanalytique du terme) comme « activité utile voire une activité joyeuse. Le refoulement est à l'origine de la pensée attentive, réfléchie et abstraite. Toute pensée cohérente est construite sur un système d'inhibitions solides et claires<sup>34</sup> ».

32 F. Martin-Juchat, *L'aventure du corps : la communication corporelle, une voix vers l'émancipation*, Grenoble, PUG, 2020.

33 G. Bachelard, *op. cit.*

34 G. Bachelard, *L'intuition de l'instant*, 1931, Paris, LGF, 1992, p. 104.

Dans les termes de Gaston Bachelard afin de nourrir *L'intuition de l'instant*, il convient *via* « les trois ordres d'expériences successifs délier l'être enchaîné dans le temps horizontal, de s'habituer à ne pas référer son temps propre au temps des autres – briser les cadres sociaux de la durée ;

- 1) s'habituer à ne pas référer son temps propre aux temps des autres – briser les cadres sociaux de la durée ;
- 2) s'habituer à ne pas référer son temps propre aux temps des choses – briser les cadres phénoménaux de la durée ;
- 3) s'habituer – dur exercice – à ne pas référer son temps propre au temps de la vie – ne plus savoir si le cœur bat, si la joie pousse, - briser les cadres vitaux de la durée.

Alors seulement on atteint la référence autosynchrone, au centre de soi-même, sans vie périphérique. Soudain toute l'horizontalité plate s'efface. Le temps ne coule plus, il jaillit <sup>35</sup>.

Les propositions d'accompagnement des collectifs pour les aider à s'interroger collectivement sur cette nouvelle vulnérabilité issue d'un corps décomposé au travail s'avère donc à inventer car il convient de proposer des exercices qui font se rencontrer les modes sensibles, poétiques et réflexifs, en espérant déshabituer des habitudes motrices de la vie moderne tout en proposant d'autres habitudes de socialité rééquilibrant temps professionnels et personnels. Des techniques du corps avec ou sans mouvement sont à inventer pour réapprendre aux salariés à déployer leur potentiel de créativité collective au-delà de ses injonctions normées. La question alors qu'il convient de se poser est la suivante : les cadres normatifs des institutions sont-elles les mieux placées pour laisser s'éclorre les propositions, accompagner la puissance de l'angoisse, révélée par la perte des habitudes, protéger les vulnérabilités des êtres en transition, laisser le temps aux initiatives de s'inscrire dans les corps comme autant de graines pour de futures habitudes ? Que cela soit au sein des entreprises et des organisations il y a pourtant urgence. Les études récentes sur le rapport des jeunes diplômés au travail montrent qu'ils ne veulent plus faire le sacrifice de leurs corps, au service d'une productivité et d'une per-

---

35 G. Bachelard, *op. cit.*, p. 164.

formance effrénée. Face à la recherche d'équilibres des étudiants de leurs différentes sphères somatiques, les entreprises si elles veulent les garder vous devez proposer de nouveaux cadres de travail.



STEFANIA MAZZONE

# PANDÉMIE, VIOLENCE DE GENRE ET ÉCOFÉMINISME

## La commune féminine

Diverses définitions ont été données par le monde de l'écoféminisme de la signification profonde en termes sociaux, à partir de la théorie féministe critique, des événements entourant la pandémie de Covid 19. De l'idée du « messenger » à celle du « seuil », le monde des chercheurs écoféministes a travaillé sur l'interprétation sociale et sexuée du phénomène de la pandémie<sup>1</sup>. D'un certain point de vue, beaucoup ont assimilé l'événement au processus de colonisation qui, au fil des siècles, a détruit les communautés indigènes en anéantissant directement hommes, femmes, forêts, animaux et végétation. Dans ce cas également, l'impérialisme colonial fonctionnait comme le néolibéralisme d'aujourd'hui, qui, au nom du progrès des classes dirigeantes, continue de coloniser les corps humains et non humains dans une logique patriarcale<sup>2</sup>. L'origine est toujours la destruction des communautés écologiques humaines par la distorsion des structures sociales, économiques et biopolitiques qui opposent la vie au capital, dans la logique de la mondialisation néolibérale<sup>3</sup>. Rada Iveković, philosophe indianiste attentive à la diversité des

- 1 Cf. G. Gaard, *Ecofeminism : Women, Animals, nature*, Temple University Press, 1993 ; Id., *The Nature of Home : Taking Root in a Place*, University of Arizona Press, 2007 ; Id., *Critical Ecofeminism*, Lexington Books, 2019 ; Id., *Ecofeminist Literary Critique : Theory, Interpretation, Pedagogy*, University of Illinois Press, 1998 ; Id., *Ecological Politics*, Temple University Press, 1998.
- 2 Cf. G. Derek, *The Colonial Present*, Oxford, Blackwell, 2004 ; C. G. Spivak, *Critica della ragione postcoloniale. Verso una storia del presente in dissolvenza*, Roma, Meltemi, 2004.
- 3 Cf. Eather Eaton, Lois Ann Lorentzen, *Ecofeminism and Globalization : Exploring Culture, Context and Religion*, Rowman & Littlefield Publishers, 2004 ; AA.VV., *Writers about Globalization : Anti-Globalization*



migrants et des femmes, réfléchit à cette occasion aux effets d'une civilisation fondée sur le profit et l'exploitation des ressources dont l'objectif est de dominer la nature afin de soumettre ses logiques vitales à des logiques productivistes de mort<sup>4</sup>. Ces processus, qui datent de l'origine de la révolution industrielle sur le continent européen à l'entreprise colonialiste et impérialiste sur le monde entier, ont détruit la socialité et la nature, pénétrant profondément dans les processus de production et de reproduction mondiaux. L'aspect le plus déconcertant de ce processus, en ce qui concerne la pandémie, est l'incapacité évidente d'une action collective dans une dimension transactionnelle de la part des différents mouvements politiques et sociaux du pays pour critiquer le néolibéralisme qui ne fait pas de distinction entre le travail salarié et le travail reproductif. Arundhati Roy elle-même<sup>5</sup> définit la pandémie comme un « seuil », un passage, vers l'autodestruction de l'humanité et de son environnement, mais aussi la possibilité de récupérer et de revitaliser les pratiques, les connaissances et les expériences alternatives des communautés et des femmes subjuguées, éliminées par le réajustement d'un patriarcat néolibéral agressif. La délocalisation de la production capitaliste a créé de nouvelles formes d'esclavage et de nouvelles colonisations des corps, ignorant leur capacité de reproduction et dépouillant toujours le féminin. De nouvelles formes de déracinement, le retour de l'extractivisme aux dépens des peuples indigènes ont colonisé la planète entière, épuisant les espaces, intensifiant les déprédations. L'impérialisme est aujourd'hui à l'apogée de son hégémonie, y compris culturelle et scientifique, imposant un système précis de connaissances, un épistème, dérivé de l'imposition de connaissances

---

*Writers, Pierre Bourdieu, Naomi Klein, Vandana Shiva, Arundhati Roy, Michael Parenti, Books LLC, 2011.*

- 4 Cf. R. Iveković, *Migration, New Nationalisms and Populism : An Epistemological Perspective on the Closure of Rich Countries*, Birkbeck Law Press, 2022 ; Id., *Le sexe de la nation*, Leo Scheer, 2003 ; R. Iveković, J. Mostov, *From Gender to Nation*, Ravenna, Angelo Longo Editore, 2002.
- 5 Cf. A. Roy, *The God of small Things*, Random House, 1997 ; Id., *Capitalism. A Ghost Story*, Haymarket Books, 2004 ; Id., *The Cost of Living*, Modern Library, 1999 ; Id., *Power Politics*, South End Press, 2000.



techniques sur les connaissances humaines dont les femmes sont les auteurs et les gardiennes depuis des milliers d'années. Le travail reproductif des femmes devient invisible et davantage colonisé de l'intérieur, par le patriarcat local. Les écoféministes placent donc avec force à l'ordre du jour la reconsidération en termes sociaux et féministes de la production de la connaissance elle-même, dans une confrontation serrée et dure avec l'épistème dominant et ses conséquences sociales :

Nous sommes connectés par la maladie [...] Nous pouvons être connectés par la propagation de maladies telles que le corona virus en envahissant les maisons d'autres espèces, en manipulant les plantes et les animaux pour le gain commercial et la cupidité, et en répandant les monocultures. Ou nous pouvons être connectés par la santé et le bien-être pour tous en protégeant la diversité des écosystèmes, la biodiversité, l'intégrité et l'auto-organisation (autopiesis) de tous les êtres vivants, y compris les êtres humains.<sup>6</sup>

Il est important de découvrir les manières spécifiques dont la Covid-19 affecte les groupes marginalisés et les personnes de sexe différent afin d'aborder les impacts sur les personnes vulnérables et le principe de sociabilité de cette urgence sanitaire. Déjà poussés en marge de la société, les groupes défavorisés, notamment les femmes migrantes, les garçons réfugiés, les adolescentes, les personnes LGBTQI+ et celles vivant avec un handicap, présentent des vulnérabilités spécifiques qui ne sont pas systématiquement évaluées ou prises en compte dans les cadres et politiques mondiaux, ce qui a pour conséquence de pousser ces subjectivités encore plus à la périphérie de la pandémie mondiale. En particulier, en raison de la crise, de nombreux refuges pour les victimes d'abus ont été fermés et de sérieuses faiblesses sont apparues dans les systèmes et services de soutien aux femmes survivantes de violences sexistes, notamment de violences domestiques, laissant les victimes potentielles piégées dans des situations dangereuses.

---

6 Vandana Shiva, "Réflexions écologiques sur le coronavirus", 18/03/2021 ; <https://tinyurl.com/lubxezfd>

Il faut s'attacher à analyser la situation dans les pays où l'État de droit est faible et où les systèmes sociaux et sanitaires sont fragiles et inadéquats, car c'est dans ces pays que se développent des niveaux très élevés de violence et de discrimination. À cet égard, le travail réalisé en Mongolie par *The Asia Foundation*, qui a produit des brochures d'information en collaboration avec les réseaux d'aide sociale sur le terrain afin d'assurer une information correcte et généralisée des femmes, des communautés fragiles et LGBTQI+ sur la planification de la sécurité et le soutien concret, est de premier ordre.

Il n'est pas surprenant que dans un monde plié à la logique de l'exploitation des ressources reproductives, donc de la nature dans son ensemble, les passages de crise, comme les événements sanitaires et guerriers, voient les subjectivités vulnérables comme les protagonistes négatifs, et en premier lieu les femmes soumises à la violence directe et indirecte générée par un ordre patriarcal du système familial et économique, bien que les informations sur les conditions de vie réelles des périphéries extrêmes de l'empire soient rares et imprécises.

En ce sens, ce sont précisément les études sur la violence de genre, mais aussi celles sur l'exploitation intensive de la nature, qui rendent nécessaire une approche intersectionnelle capable d'expliquer les effets de la crise sur les subjectivités qui émergent du croisement entre genre, race, classe, condition de handicap, vulnérabilité, dans une perspective idéologique du concept de résilience<sup>7</sup>. Malgré la difficulté de trouver des données complètes et approfondies sur les phénomènes réels découlant des relations de genre dans les différentes sphères écologiques et anthropiques de la planète, nous sommes certainement conscients des effets des hiérarchisations extrêmes du pouvoir qui ont de plus en plus isolé les femmes des espaces publics, les enfermant dans des dimensions mécaniquement reproductives, sous différentes formes de domination stratifiée.

7 Cf. J. Butler, "Rethinking Vulnerability and Resistance" in J. Butler *et alii* (ed.), in *Vulnerability in Resistance*, New York, USA : Duke University Press, 2016, pp. 12-27.

Il suffit de penser aux données encore recueillies par la *Fondation pour l'Asie* au Sri Lanka, en Chine et en Indonésie. Dans ces pays, des programmes de recherche ont été menés pour trouver et traiter des données sur les niveaux de violence à l'égard des femmes, grâce au travail des réseaux de soutien et d'information des femmes organisés en groupes locaux<sup>8</sup>. Cependant, là encore, les limites de ces programmes d'aide et d'auto-assistance se heurtent aux limites d'une approche localiste et à petite échelle d'un problème structurel qui nécessiterait une approche systémique afin de parvenir à une véritable transformation des normes de genre. L'écoféminisme et le féminisme intersectionnel se montrent pleinement conscients de la nécessité d'une intervention régénératrice dans les systèmes sociaux globaux du point de vue de la relation homme/environnement qui subvertit les hiérarchies actuelles de production et de commandement pour un effort d'horizontalisation de la société dans sa dimension exquisément naturelle.

En particulier, l'intersectionnalité met en évidence la manière dont les systèmes d'oppression qui dominent nos sociétés sont interconnectés, dans la complexité des systèmes de référence dichotomiques, notamment : l'âgisme, le cisgenre, le capitalisme/classisme, le colonialisme/impérialisme, l'hétérosexisme, le racisme/suprématie blanche/anti-noire et le sexisme/patriarcat. Ces systèmes d'oppression interconnectés influenceraient grandement nos expériences individuelles du monde à travers différentes identités/positionnalités, données par la classe, les capacités, l'âge, le genre/sexe, le statut d'immigration/la nationalité, la race/ethnicité et l'identité sexuelle. En outre, toutes nos multiples identités/positionnalités croisées interagissent les unes avec les autres de manière dynamique, façonnant ensemble nos expériences uniques en tant qu'individus.

La pandémie, en ce sens, a revigoré, parmi tous les mouvements et subjectivités multitudinaires du monde entier, précisément les collectifs féministes, LGBTQI+, écologistes, qui ont joué un rôle critique dans la complexité des normes de genre institutionnelles,

---

8 Voir les recherches de Priya Dhanani, chargée de programme senior au sein de l'équipe chargée de l'*autonomisation des femmes et de l'égalité des sexes* à la Fondation pour l'Asie.

culturelles et politiques locales. Encore une fois, *la Fondation pour l'Asie* s'est engagée, et pas à ce jour, au Timor oriental à soutenir les collectifs numériques de jeunes féministes qui créent des réseaux en ligne où elles peuvent insérer des espaces de sécurité, d'information, de soutien et de dénonciation, également à travers le soutien technique des activistes du projet *Raising Voices* qui lutte contre le VIH et la *violence basée sur le genre*<sup>9</sup>. Ces expériences commencent à avoir, grâce aussi à l'événement pandémique, une implantation structurée dans les différentes communautés, capable de soutenir la solidarité concrète, les luttes, mais aussi la planification future d'une vision altermondialiste, en regardant attentivement l'incidence sur les rapports de force humains concrets des effets des catastrophes climatiques, ainsi que la santé et la guerre, également pour garder sous contrôle l'étendue de la violence que ces phénomènes, désormais structurels, déversent sur les femmes et les fragilités vulnérables<sup>10</sup>.

La nature de cette élaboration du féminisme contemporain est ancrée dans la tradition de l'intersectionnalité, qui concentre l'attention sur les différences d'oppression et de privilège, et qui s'est avérée extrêmement efficace pour comprendre les extrêmes des phénomènes de domination et d'exploitation hiérarchiques activés pendant la pandémie de Covid 19<sup>11</sup>. Selon la définition classique de l'approche intersectionnelle, l'oppression implique toute forme de traitement injuste et de domination sur un groupe de personnes, y compris toutes les formes de discrimination, stigmatisation, de marginalisation, d'exploitation et d'inégalité. Le privilège implique toute forme d'avantage qu'un groupe possède dans la société et que les autres groupes n'ont pas. Appartenant à des catégories privilégiées par l'âge, la classe, la race, le genre, il y a peu de conscience de l'interconnexion de la santé et de l'hygiène dans le contexte des relations avec les personnes vulnérables, et c'est précisément le modèle de l'intersectionnalité qui met en évidence comment la culture

9 Cf. F. Vergès, *Un femminismo decoloniale*, Verona, Ombre Corte, 2019.

10 Cf. S. Mezzadra, *Una politica delle lotte in tempi di pandemia*, <http://www.euronmade.info/?p=13085>, 2020 (dernière visite le 27/02/2020).

11 Cf. L. Eaves, K. F. Al-Hindi, 'Intersectional geographies and COVID-19', in *Dialogues in Human Geography*, 10, 2, 2020, pp. 132-136.

dominante qui configure des systèmes sociaux asymétriques est en contradiction avec les normes de la nature et la santé elle-même. Ce sont précisément les opprimés qui ont le plus de difficultés à accéder aux soins, aux subventions, à des soins de santé efficaces et justes, ainsi qu'aux droits sociaux liés à la maladie tels que le congé de travail pour cause de maladie ou les soins aux voisins. C'est la même culture dominante qui enseigne la valeur intéressée du sacrifice, du labeur, de l'autopromotion, selon le mythe de l'opresseur et de l'auto-exploiteur qui se fait lui-même *homme* au nom du système. Dans de nombreuses communautés des périphéries du monde, même l'accès aux vaccins a été conditionné par la rareté de l'engagement du reste du monde à les fournir, mais aussi par la méfiance générée en plusieurs endroits par des pratiques médicales tribales, quand ce n'est pas coloniales, sous la bannière d'une longue tradition de stérilisation forcée et d'abus médicaux, ainsi que par la réelle difficulté pour les immigrants ou les prisonniers, ou d'autres groupes minoritaires, d'accepter des modèles d'hospitalisation forcée et violente.

Des études ont montré des résultats clairs en confirmant ce que la théorie de l'intersectionnalité postule, en particulier celles menées dans des pays où l'inégalité est insupportable, comme le Brésil et les États-Unis<sup>12</sup>. Le système même d'oppression et d'exploitation a gravement affecté les communautés les plus fragiles avec des résultats négatifs en matière de santé mentale, physique et existentielle à l'ère Covid 19. Les résultats les plus frappants des études que les organisations féministes elles-mêmes ont menées dans les endroits les plus divers des États-Unis. Par exemple, outre les personnes âgées et les personnes présentant d'autres risques pour la santé, les groupes suivants sont les plus vulnérables au COVID-19 et auront des difficultés à faire face à ses effets à court et à long terme les personnes sans abri ou logées de manière précaire ; les personnes qui vivent dans des prisons, des centres de détention, des camps de réfugiés, des abris, des résidences assistées et d'autres conditions de vie surpeuplées ; les

---

12 Cf. T. Rispoli, *La politica dei conflitti negli Stati Uniti della pandemia*, in C. Benvegnù et alii, *Pensare la Pandemia*, Bologna, Dipartimento delle Arti, <https://magazine.unibo.it/archivio/2020/10/05/pensare-la-pandemia> 2020 (dernier accès le 27/02/2020).

personnes qui sont ou deviennent sans emploi ou sous-employées, celles qui ne bénéficient d'aucune prestation ou d'une prestation insuffisante, celles dont les revenus/salaires sont insuffisants et celles dont le patrimoine/l'épargne est insuffisant ; les travailleurs de la santé et les autres personnes qui continuent à devoir se rendre physiquement au travail ; les personnes qui vivent seules et/ou dont les réseaux de soutien social sont plus faibles ; les personnes souffrant de tous types de handicaps et d'affections qui ont besoin de services de soutien ; les personnes qui s'occupent d'autres personnes, y compris des enfants ; les personnes qui ne se sentent pas en sécurité chez elles en raison de formes de violence/abus ; les personnes qui n'ont pas un accès fiable à l'internet et à d'autres technologies, telles que les ordinateurs, les tablettes et les téléphones mobiles ; les personnes qui ont plus de difficultés avec l'internet et les autres technologies.

En outre, les systèmes d'oppression qui existent depuis des siècles sous différentes formes aux États-Unis et dans le monde entier conduisent certains groupes de personnes à être plus susceptibles que d'autres de se trouver dans toutes les circonstances difficiles énumérées ci-dessus, notamment : les pauvres et les classes ouvrières ; les Noirs, les indigènes et les autres personnes de couleur ; les immigrants et les réfugiés ; les personnes issues du monde majoritaire (c'est-à-dire les pays « non occidentaux » autres que les États-Unis, le Canada, l'Europe, l'Australie et la Nouvelle-Zélande) ; les femmes ; et les personnes LGBTQI+<sup>13</sup>. En outre, les groupes tels que les Asiatiques (et les immigrants en général), qui, selon une tendance constante au cours de l'histoire, sont de plus en plus stigmatisés en raison des stéréotypes véhiculés par les dirigeants et les médias et qui servent de boucs émissaires en relation avec la pandémie, seront également plus durement touchés.

Dans toute l'Asie, les femmes sont durement touchées par le ralentissement économique provoqué par la pandémie de COVID-19. Les blocages et les fermetures partielles ont des implications terribles dans toutes les couches de la société. Mais les travailleurs

---

13 Les études de Vibhuti Patel, professeur à l'*Advanced Center for Women's Studies, School of Development Studies*, Tata Institute of Social Sciences, Mumbai, sont reprises ici.

informels sont particulièrement touchés et la majorité d'entre eux sont des femmes, dont beaucoup sont chefs de famille. La perte de salaire prive ces familles de l'argent nécessaire pour payer le loyer et les produits de première nécessité, les exposant à la faim, à la malnutrition et aux infections.

La pandémie a également mis en évidence le rôle essentiel du travail de soins non rémunéré des femmes, tant pour les économies que pour les sociétés. En Asie, les femmes consacrent déjà 4,1 fois plus de temps que les hommes aux soins non rémunérés. Dans toute la région, les hommes consacrent en moyenne une heure par jour aux soins non rémunérés, mais seulement une demi-heure en Inde et au Pakistan. Dans des conditions de bloc, en plus de la garde des enfants et des tâches ménagères, les femmes doivent désormais assumer des responsabilités supplémentaires, telles que l'éducation à domicile, les soins plus intensifs aux malades et les soins communautaires<sup>14</sup>.

Les femmes qui doivent jongler entre leurs responsabilités en matière de soins et leurs besoins de revenus sont plus susceptibles d'être indépendantes, de travailler dans l'économie informelle et de ne pas bénéficier de congés de maladie payés ou d'autres formes de protection sociale. L'impact de la pandémie sur les marchés mondiaux détruit les moyens de subsistance des femmes dans les secteurs vulnérables du monde entier. Pour ceux qui s'en sortent, leur capacité à remonter la pente sera affectée par les préjugés liés au sexe, à la classe sociale et à la race.

Les mouvements féministes réclament depuis longtemps une plus grande reconnaissance de la contribution du travail des femmes au revenu national, à la croissance économique, à l'efficacité et à la productivité. L'urgence de cette question est apparue plus clairement au fur et à mesure de l'évolution de la crise. Les recherches sur les pandémies précédentes, comme Ebola, ont révélé un impact négatif important sur la santé à long terme et la vulnérabilité économique des femmes, même après la crise.

---

14 Données extraites de Lea Goelnitz, responsable de programme au Bureau de coopération régionale en Asie de la Friedrich Ebert Stiftung, responsable des programmes régionaux sur le féminisme, les femmes et l'avenir du travail.

Les militants de la société civile du monde entier se sont empressés d'exprimer leurs préoccupations, de partager des ressources en ligne, d'appeler à la solidarité et d'exiger des politiques publiques tenant compte de la dimension de genre afin de relever les défis extraordinaires posés par la pandémie de COVID-19. ONU Femmes en Asie et dans le Pacifique a fait le point sur les 100 premiers jours de l'épidémie de COVID-19 dans la région Asie-Pacifique et cherche maintenant à faire en sorte que le monde de l'après COVID soit construit sur les principes des droits de l'homme et de l'égalité des sexes.

Les recommandations et les demandes politiques concernent l'inclusion des femmes et des groupes marginalisés dans tous les aspects de la vie, y compris les groupes particulièrement vulnérables dans de nombreux pays asiatiques, comme les femmes migrantes et les travailleurs informels. Par exemple, il convient d'accorder une attention particulière à l'impact de la numérisation et de l'accès aux technologies de l'information et de la communication sur les hommes et les femmes, compte tenu du passage nombreuses parties de la région, où la fracture numérique entre hommes et femmes est importante<sup>15</sup>. *ONU Femmes* recommande également un plus grand partage des bonnes pratiques émergeant de la région pour relever ces défis.

Il est intéressant d'analyser la situation en Inde, où les implications de la pandémie sur la vie des femmes semblent être les plus importantes<sup>16</sup>.

Plusieurs études soulignent que la pandémie de Covid-19 a été une véritable tragédie, avec un nombre énorme de décès et des

15 Cette question a été suivie directement par une équipe de l'université, également dirigée par Vibhuti Patel, qui a travaillé avec les 300 groupes indiens qui se sont organisés en ligne pour formuler des recommandations et administrer les questionnaires de l'enquête sociale.

16 Il est fait référence aux recherches d'Isabelle Guérin Directrice de recherche à l'IRD-Cessma (Université de Paris), affiliée à l'Institut Français de Pondichéry, Institut de recherche pour le développement (IRD) ; Govindan Venkatasubramanian Chercheur en sociologie au département de sciences sociales, Institut français de Pondichéry ; Nithya Joseph Postdoctoral Research Fellow, Institut français de Pondichéry.



conséquences dramatiques, notamment pour les femmes, dont nous ne sommes pas encore pleinement conscients. D'un point de vue économique, la première conséquence de la pandémie a sans doute été l'augmentation massive du chômage de la classe moyenne inférieure. Dans des États comme le Tamil Nadu et le Maharashtra, où le nombre de migrants internes est le plus élevé, des situations extrêmement critiques se sont créées dans les foyers : les enfants ne peuvent pas aller à l'école, les hommes n'ont pas d'emploi et les femmes travaillent à plein temps dans des conditions précaires en raison du surpeuplement, de la vétusté des maisons et de l'abus d'alcool par les hommes de la famille. Suivant un modèle répété par les régimes illibéraux, le gouvernement indien a contrôlé de manière extensive et obsessionnelle tous les aspects de la vie économique, sociale et privée, sans offrir aucun soutien à la population coincée dans une densité anormale par les règles environnementales. Une fois de plus, ce sont les femmes, les migrants, les personnes vulnérables qui ont souffert, mais l'auto-organisation des femmes, une fois de plus, a joué une fonction subsidiaire de la plus haute valeur sociale. La prise en charge de la société masculine et le soin de l'environnement constituaient la confirmation d'une fonction traditionnelle du féminin, surtout dans les sociétés archaïques, d'une grande valeur économique, mais toujours dans la sphère de l'obligation et de l'assujettissement. Les femmes se sont mises au service de la nature à travers la préparation des repas pour la communauté, la fabrication artisanale de masques, le réseau d'information sur les règles d'hygiène à respecter, mais en même temps, tout en servant la communauté, elles se sont organisées pour défendre leurs droits en s'unissant dans de véritables syndicats de femmes, conscientes qu'elles pratiquaient un autre modèle de gestion sociale et communautaire<sup>17</sup>. L'accent est mis en priorité sur les personnes faibles, fragiles, vulnérables et les femmes victimes de *violences sexistes*.

---

17 Cf. S. Federici, "Feminism and the politics of the commons in an era of primitive accumulation", in TEAM COLORS COLLECTIVE (ed.), *Uses of a Whirlwind : Movement, Movements, and Contemporary Radical Currents in the United States*, Oakland, AK Press, 2010, pp. 283-293.

En réponse à la crise de la faim, des cuisines collectives ont préparé et offert des repas. Des groupes d'entraide locaux ont produit des masques et popularisé les normes sanitaires. Les syndicats de femmes ont poursuivi leurs rôles combinés de longue date de campagnes de défense des droits, d'offre de biens et de services aux nécessiteux, de distribution de nourriture et de diverses formes de soutien matériel aux indigents. La participation des femmes de la classe moyenne, qui n'ont pas nécessairement participé activement au mouvement féministe, a également été très active. Avec le mouvement lui-même, elles ont initié des analyses et des recherches sociales qui ont vérifié les conditions réelles des personnes fragiles selon la méthode, largement pratiquée en Italie dans les années 1970, de l'enquête sociale. Cette activité leur a également permis d'avoir un pouvoir contractuel avec le gouvernement, qui a été obligé d'impliquer ces femmes dans la planification et la gestion de l'urgence. En particulier, précisément en raison de la large adhésion de ces femmes au mouvement écoféministe, des circuits vertueux d'économie rurale et agricole ont été expérimentés avec la redécouverte des cultures locales et des pratiques de travail traditionnelles. Ces élaborations sont également à rapporter aux activités d'enquête qui, dans certaines régions, comme la région rurale du Tamil Nadu, sont effectivement pratiquées sur le terrain depuis vingt ans. Ces enquêtes se réfèrent avant tout aux pratiques quotidiennes de la vie et de la production et, au lendemain du verrouillage, elles ont enregistré un changement impressionnant dans les pratiques de gestion de sa propre existence et de celle de sa famille, en notant un changement radical dans le désir, les perspectives et le besoin frustré de mobilité spatiale et sociale, étant donné que la possibilité d'une main-d'œuvre masculine migrante vers les centres urbains a été bloquée, avec l'effondrement consécutif des revenus.

Bien sûr, ces enquêtes soulignent également comment la même pandémie s'est comportée vis-à-vis des relations de genre comme toutes les crises précédentes, avec une réorganisation de la division sexuelle du travail avec une prééminence croissante du travail de soin des femmes, face à la désintégration de la figure masculine du travailleur migrant urbain. Dans cette situation, les femmes se sont pleinement investies dans l'économie de subsistance, en particulier

dans l'agriculture, reprenant la culture traditionnelle de céréales et de légumes pour le marché intérieur, dans un circuit entièrement géré par des femmes, car l'économie rurale de subsistance a longtemps été féminisée comme une économie secondaire. La même revendication contre les propriétaires terriens pour l'utilisation des terres non cultivées a créé une solidarité et une conscience féminine, presque complètement ignorée par le prolétariat domestique masculin au chômage. C'est pourquoi des associations informelles de femmes ont vu le jour, créant des travaux agricoles, avec les méthodes d'irrigation, de labourage, de récolte traditionnelle et de distribution locale compte tenu de la fermeture des marchés, avec le porte-à-porte et la livraison à domicile. Dans cette situation, il était spontané d'organiser de grandes cuisines pour les pauvres et les vagabonds. Dans ce contexte, l'initiative des femmes a exhorté le gouvernement à mettre en place des points de distribution de marchandises où les femmes elles-mêmes, faisant la queue, recevaient une petite partie de ce dont elles avaient besoin pour nourrir leur famille et les nécessiteux.

Au cours des dernières décennies, les familles dalits ont lentement réussi à se défaire de leur dépendance à l'égard des propriétaires de caste supérieure. Mais pendant la crise, les femmes ont été obligées de demander à leurs anciens maîtres une aide alimentaire, de l'argent, en échange de quelques gages familiaux. Ces mêmes femmes cultivaient, transformaient, cuisinaient uniquement des plantes sauvages locales, essayant de se libérer des restrictions de l'enfermement qui ne permettrait pas à leurs familles de survivre. Ils se sont également organisés pour résister aux sociétés financières engagées dans une quelconque persécution des familles endettées. Le résultat le plus intéressant est l'analyse du comportement des hommes anciennement migrants et, à cette occasion, confinés à la maison. Ces derniers se répartissent en différentes catégories, de ceux qui cherchent un travail à l'heure, éventuellement dans la manœuvre, un travail désormais méprisé et laissé aux femmes, mais le plus grand nombre entre en dépression, selon la conviction qu'ils ont perdu, avec le travail, la masculinité et la dignité de « soutien de famille ». Cette condition des hommes a considérablement augmenté la quantité de douleur, de désespoir, d'exploitation, de violence subie et, en même temps,

les formes de discrimination sociale au sein des mêmes femmes de différentes castes. Les inégalités sociales et la domination des sexes ont été dramatisées et exacerbées, précisément en raison des conséquences de la perte d'emploi des hommes et de la perte consécutive de leurs rôles. Certes, les femmes ont réagi avec leurs propres pratiques et connaissances, dans la dimension de la production du commun social, mais ce nouveau protagonisme féminin, payé à un prix très élevé en termes de *violence de genre*, qui a créé de nouveaux circuits de production et de distribution de biens à travers des processus de valorisation liés au sens du soin et du respect de l'environnement et des plus fragiles, reste une étape fondamentale sur le chemin de l'émancipation des femmes par rapport aux hommes, mais aussi de la nature par rapport au capital, précisément aux mains des femmes<sup>18</sup>.

---

18 Voir, à cet égard, les études de Lea Goelnitz, responsable de programme au Bureau de coopération régionale en Asie de la Friedrich Ebert Stiftung et chef des programmes régionaux sur le féminisme, les femmes et l'avenir du travail.

THIERRY MÉNISSIER

## L'INNOVATION SOCIALE

### Ou comment transformer la sociabilité dans les contextes de transition ?

#### *Introduction*

Dans un travail antérieur<sup>1</sup>, nous avons tenté de comprendre comment les travaux de Joseph Alois Schumpeter, en insistant sur l'importance de la nouveauté pour la croissance économique, avaient configuré les formes de la socialité industrielle – on pourrait même aller jusqu'à affirmer qu'ils ont configuré la socialité selon le mode industriel. La production industrielle des sociétés développées se réinvente continuellement, comme le « prophétisait » l'économiste autrichien<sup>2</sup>, sous l'effet de la logique de l'innovation entendue comme la recherche systématique de découvertes scientifiques, d'innovations technologiques et de réorganisations originales. Cependant, l'histoire de la notion d'innovation n'a jamais été simple ou linéaire, et ce qui est probablement lié au fait que, d'un point de vue épistémologique, cette notion n'apparaît ni claire ni évidente<sup>3</sup>. De plus, derrière la mythologie du progrès scientifique et technologique, apparaissent des jeux d'intérêts variés, ce qui conduit à considérer que toute émergence est le résultat d'un rapport social complexe. Parallèlement, la notion d'innovation, bien qu'elle ait longtemps été conçue sur le seul mode schumpétérien, ne cesse de s'étendre, et aujourd'hui elle comporte également un fort élément

- 
- 1 T. Méniissier, *Innovations. Une enquête philosophique*, Paris, Hermann, 2021.
  - 2 T.K. McCraw, *Prophet of Innovation: Joseph Schumpeter and Creative Destruction*, Cambridge (MA), Belknap Press of Harvard University Press, 2007.
  - 3 B. Godin, *Innovation contested: The idea of innovation over the centuries*, New York, Routledge, 2015.

« social ». C'est-à-dire qu'elle a quitté la sphère purement industrielle tout en reprenant certaines de ses modalités, et qu'elle se diffuse dans le contexte de la société civile. Toutefois, l'histoire des sociétés héritées de la vision industrielle moderne n'est ni linéaire ni complète, car ces sociétés semblent indécises dans leurs perspectives renouvelées de l'avenir. En particulier, il convient de noter les éléments paradoxaux qui, sous l'effet de l'intensification de l'économie de l'innovation et grâce aux efforts du design, attestent d'une crise du consumérisme, et la menace d'un appauvrissement considérable de l'imaginaire. Mais, il n'y a pas d'histoire sans les possibilités que se donnent les humains, et à ce titre il convient de prendre au sérieux la promesse d'une innovation repensée dans le cadre de sa dimension « sociale ». Une nouvelle page de l'histoire des sociétés développées est en train de s'écrire, qui affirme l'innovation dite sociale. Dans cette contribution, nous visons une meilleure compréhension de ce que cela signifie en regard des transitions contemporaines.

### *Consommer l'innovation*

Selon l'économiste autrichien, les « nouvelles combinaisons productives » alimentent le renouvellement qui nourrit la compétitivité des entreprises dans un environnement concurrentiel à forte intensité de capital. Dans un processus qualifié de non linéaire, les innovations apparaissent en grappes ou en essaims, et des cycles de prospérité s'ensuivent. L'innovation dite radicale, liée à une nouveauté scientifique, technique ou organisationnelle, joue pour Schumpeter un rôle crucial. D'autres innovations sont induites par ces découvertes, c'est l'innovation dite incrémentale. On assiste alors à un mouvement général de la structure productive, analysable en cycles industriels où, après une innovation majeure, l'économie entre dans une phase de croissance, suivie d'une phase de dépression, dans laquelle les innovations chassent les entreprises « dépassées », provoquant des destructions d'emplois. L'émergence de la nouveauté, générée à la fois par la dynamique du progrès technique et par la recherche d'avantages concurrentiels, est donc à la fois le reflet et l'aiguillon

de « l'instabilité du capitalisme<sup>4</sup> ». Selon les termes souvent cités utilisés par Schumpeter dans les années 1940, il existe une relation organique entre le mouvement du capitalisme et l'émergence du nouveau, puisque dans ce type de système il y a des « mutations » constantes qui détruisent l'ancien au profit du nouveau – c'est le sens de la célèbre image de la « destruction créatrice<sup>5</sup> ».

Or, les sociétés industrielles se trouvent exposées au risque croissant d'un appauvrissement de l'imaginaire, d'une « misère symbolique<sup>6</sup> ». Plusieurs facteurs objectifs peuvent contribuer à un tel processus, notamment parce que l'économie capitaliste tend à industrialiser et à rendre tout consommable. Il n'y a rien qu'elle ne veuille soit générer par elle-même, soit s'approprier pour produire avec elle, mais selon ses propres lois, le plus de valeur possible par la consommation de masse. Ces lois sont fondées sur la production standardisée à grande échelle, qui est l'une des formes prééminentes de l'héritage de la rationalité moderne. C'est le superlatif « le plus de valeur possible » qui s'avère réellement problématique, à plusieurs niveaux : social (car la production de la valeur du capital a toujours impliqué jusqu'à présent l'exploitation du travail) et environnemental (du fait que l'industrialisation a été conçue à l'origine par rapport à une quantité indéfinie de matières premières), mais aussi économique. En effet, l'exigence d'efficacité maximale liée à l'économie de l'innovation fait que les produits et les services conçus puis commercialisés sont inévitablement caractérisés par des durées de vie très courtes, conditionnées par une observation rigoureuse du comportement des utilisateurs, et par l'espionnage virtuel désormais effectué sur les achats des consommateurs grâce aux technologies d'intelligence artificielle.

Un tel système montre aujourd'hui ses limites. En termes environnementaux, il ne s'est pas adapté aux transitions nécessaires. En termes éthiques, il tend à accroître l'aliénation des consommateurs plutôt que de leur fournir des moyens d'émancipation. Un bon révé-

---

4 J.A. Schumpeter, « The Instability of Capitalism », *The Economic Journal*, 1928, vol. 38, n° 151, pp. 361-386.

5 J.A. Schumpeter, J.A. (1943). *Capitalism, socialism and democracy*. London & New York: Routledge, 1994, pp. 81-86.

6 B. Stiegler, *De la misère symbolique*, Paris, Galilée, 2004 et 2005.

lateur de ce problème repose sur le rôle important de l'imaginaire lié à la consommation des innovations. On constate en effet qu'il contribue à un appauvrissement de la situation – alors que les transitions impliquent précisément un changement comportemental global dans lequel les représentations imaginaires jouent un rôle considérable. Tandis que se développe un « marketing affectif » adapté aux différents profils de consommateurs, et que les sentiments éprouvés par ces derniers, voire la vie affective qui constitue l'existence humaine, sont devenus l'objet même du marketing<sup>7</sup>, le neuro-marketing, adapté aux consommateurs connectés a encore davantage augmenté les ambiguïtés entre émancipation et aliénation.

Le risque réside aujourd'hui moins dans l'extinction du désir, car ce dernier est constamment régénéré par la qualité des produits conçus d'après l'expérience des usagers (« *UX designed*<sup>8</sup> »), que dans sa transformation dans le sens de formes narcissiques et régressives mal construites. Le système industriel, dopé par le numérique, promet de nouvelles excitations, de nouveaux moyens de jouissance, par des modes d'« ingénierie de la jouissance assistée », alors que la véritable source de valeur, la création perpétuelle de la véritable matière première, celle des désirs, est le fait même des usagers-consommateurs-acteurs de plaisir. Consommer l'innovation numérique par exemple, en prenant l'habitude irrépissible de télécharger des applications, revient à s'exposer au risque de développer une addiction à l'usage de ces produits qui peuvent également être décrits comme des formes cognitives contraignantes. Le type de problèmes engendrés par cette évolution est aussi bien anthropologique qu'éthique : polariser l'économie industrielle en vendant des expériences hautement hédonistes accroît les effets d'une certaine modernité impensée, et contribue à la déstructuration du monde installée par cette dernière. Ainsi le sujet libéral porteur de droits prend-

7 E. Illouz, *Les Sentiments du capitalisme*, tr. fr. J.-P. Ricard, Paris, Éditions du Seuil, 2006.

8 D. Norman, *The Design of Everyday Things*, New York, Basic Books, 1988.



il le risque de se transformer en sujet libidinal assujetti au « principe de commodité », et obsédé par son confort<sup>9</sup>.

Malgré les apparences, ce contexte favorable à la jouissance appauvrit la psyché contemporaine : l'imaginaire est devenu le terrain privilégié de la lutte pour la survie de l'esprit critique. Par « imaginaire », nous entendons ici, en référence à la tradition bachelardienne, les créations de l'imagination : cette puissante faculté de générer des images de ce qui est possible ou non, mais qui toujours ancre poétiquement l'humain<sup>10</sup>. La notion d'image, dans la même perspective, désigne un contenu mental à la fois imprécis dans son origine (l'image, en effet, déforme la perception vécue et lui greffe des perceptions qui ne sont pas vécues, mais inventées), flou dans ses contours (les images se succèdent comme dans les rêveries), et intense dans l'expérience qu'il propose (les images sont chargées émotionnellement). Ainsi, compte tenu de l'espace particulier dans lequel elle se déploie, l'imagination accroît notre intelligence sensible de la réalité.

Dans le travail naturel de l'imagination, les images sont, en outre, associées en séquences significatives, façonnées selon des schémas culturellement hérités, selon le répertoire de mythes que possèdent plus ou moins consciemment ceux qui imaginent. D'une manière générale, afin de diffuser les marchandises produites, le marketing vise à comprendre les besoins des consommateurs, en s'appuyant notamment sur les images, les mythes et les rituels qu'ils peuvent comprendre. Mais, enhardi par une économie industrielle régie par l'impératif catégorique de la nouveauté, il appauvrit souvent les solutions qu'il entend servir et, avec la complicité du désir contemporain de jouissances, il contribue à abaisser la qualité du désir des consommateurs. Les spots proposés sous-alimentent donc des ima-

9 M. Hunyadi, *Au début est la confiance*, Lormont, Le Bord de l'eau, 2020, p. 169-192.

10 G. Bachelard, *La Psychanalyse du feu*, Paris, Gallimard, 1962 ; *Éthique, politique, religions*, 2018-2, n° 13, « Imaginaire et praxis. Autour de Gaston Bachelard » ; voir également sur la notion d'imaginaire dans la tradition française : C.-P. Pérez, « « L'imaginaire » : naissance, diffusion et métamorphoses d'un concept critique », *Littérature*, 2014/1 (n° 173), pp. 102-116.

ginaires paresseux, ne parviennent pas à faire réellement travailler l'esprit du consommateur et sont porteurs de valeurs stupides, voire éthiquement douteuses ou franchement mauvaises. Compte tenu de l'importance de la consommation dans les sociétés développées, le marketing porte en fait une responsabilité écrasante, qui s'exprime sur le plan éthique et politique – c'est la contrepartie de sa capacité à toucher les usagers par la distribution de marchandises.

### *L'innovation sociale comme institution imaginaire de la société*

Pourtant, l'approche de la génération de la nouveauté guidée par des conceptions différentes fournit le modèle d'une activité qui, d'une part, renouvelle le sens large du terme « innovation » et, d'autre part, va bien au-delà de sa signification dans l'économie industrielle. Ce processus de découverte et d'invention permet d'intégrer des communautés dont les intérêts, les formes d'action et les objectifs semblent hétérogènes : ingénieurs et industriels, prescripteurs publics, artistes, designers, acteurs ou militants des médias numériques, utilisateurs et collectifs citoyens. Afin de comprendre ce que signifie cette façon de faire, il est nécessaire d'interpréter l'esprit d'innovation dans un sens politique. Si une telle vision peut paraître iconoclaste, elle semble soutenable : alors que l'économie de l'innovation telle qu'elle est strictement entendue se concentre sur le devenir a-historique du renouvellement incessant de produits et de services obsolètes, et que l'injonction à innover recouvre trop souvent une modernisation ou une rationalisation sans âme, confronter l'esprit d'innovation au champ politique que nous avons hérité de la modernité consiste probablement en un geste sacrilège, mais représente peut-être aussi un geste salutaire. Si l'état d'esprit typique du processus d'innovation est de « supporter l'incertitude », il peut contribuer à la réinvention de la politique<sup>11</sup>. Le processus d'innovation, considéré sous l'angle large d'une communauté d'utilisateurs

---

11 D. Innerarity, *Le Futur et ses ennemis. De la confiscation de l'avenir à l'espérance politique*, tr. fr. S. Champeau et E. Marquer, Paris, Flammarion/Climats, 2008.

désireux d'explorer de nouvelles alternatives pour répondre aux problèmes qu'ils rencontrent, peut être interprété dans le sens de la création d'un collectif qui devient actif par rapport à ses propres déterminismes. Aperçue de la sorte, l'émergence de l'innovation sociale correspond à ce que l'on peut identifier comme une nouvelle forme d'« institution imaginaire » de la société.

Le concept d'innovation sociale représente une vaste catégorie qui renvoie à toutes les initiatives visant à répondre de manière originale et non prévisible à des besoins sociaux non satisfaits. L'innovation sociale se caractérise par l'origine de ces initiatives : elles sont le fait de toute personne de la société civile qui agit dans le domaine du développement économique et social, souvent, mais pas nécessairement, avec l'aide ou le soutien de l'État et/ou des collectivités locales. Elle vise également à décrire la capacité d'individus à imaginer une solution *ad hoc* à un problème donné, en un temps court et avec des ressources limitées, dans leur secteur d'activité (par exemple, dans le secteur des soins ou des transports, ou dans tout secteur de production), d'une manière qui ne soit ni directement industrielle ni uniquement institutionnelle. Par ce type d'approche, en faisant appel aux techniques de la créativité, l'innovation sociale retrouve l'esprit de bricolage qui est un des modes éminents de l'intelligence technique<sup>12</sup>. Elle peut également être menée au sein d'une institution ou d'une collectivité locale désireuse de combler les angles morts de ses politiques publiques, et selon une volonté d'efficacité qui requiert un « esprit d'agilité » dans les hypothèses retenues et les solutions proposées. En conséquence, l'innovation sociale est susceptible de concerner certaines problématiques importantes pour le grand public, telles que la resocialisation de territoires éloignés (par exemple, en fonction de la possibilité de mettre en œuvre de nouvelles logiques de service entre administrés, comme pour les circuits alimentaires dits « courts », ou pour les fonctions de proximité du service postal), ou l'aide aux personnes en difficulté (par exemple, les prêts de la microfinance). Le fait que l'innovation sociale soit fortement ancrée dans ses propres champs d'action ne doit pas occulter le fait qu'elle offre une voie alternative aux deux

---

12 C. Lévi-Strauss, *La Pensée sauvage*, Paris, Plon, 1962, pp. 30-31.

types de stratégie d'innovation jusqu'à présent dominantes de la vie économique et sociale : il ne s'agit ni d'un modèle d'innovation entrepreneuriale qui active le renouvellement de la production industrielle, ni d'une intégration du processus d'innovation dans les grandes entreprises au sens de l'innovation organisationnelle.

Il semble approprié d'évaluer la contribution de l'innovation sociale en faisant l'hypothèse qu'elle correspond à la possibilité d'une nouvelle forme d'« institution imaginaire de la société ». C'est à l'aide de cette expression que Cornelius Castoriadis a souligné que les sociétés reposent sur des structures imaginaires profondes qui, sans être totalement partagées par tous les citoyens et sans être jamais exemptes de controverses, constituent néanmoins la toile de fond de l'action collective<sup>13</sup>. L'imaginaire « institué » la société parce qu'il lui permet d'exprimer ce qu'elle est, dans la mesure où il décrit sa manière particulière de ne pas être pleinement comprise dans l'actualité de ses conditions économiques et sociales. En d'autres termes, une société, n'étant pas réductible à la somme des besoins de ses membres, n'est jamais complètement enfermée dans son propre présent. Castoriadis pensait qu'en prenant cette position, il ne s'opposait pas au réalisme du marxisme, mais visait plutôt à l'élargir, qu'il considérait comme trop étroitement centré sur la sphère de la production économique. Il proposait de le faire en établissant la manière dont les structures imaginaires d'une société (dans ses termes, « l'imaginaire social ») contribuent également à l'institution de cette société. En réinvestissant le sens des concepts de la tradition grecque antique, il a cherché à montrer que les institutions sont établies pour une société donnée à la fois par le *legein* (le « dire ») et par le *teukhein* (le « assembler-adapter-fabriquer-construire »). Il est donc possible de comprendre l'« institution socio-historique » simultanée de l'action pratique et du discours qui lui donne sens. Ce qui fait institution, ce ne sont pas moins les paroles fondatrices

13 C. Castoriadis, *L'Institution imaginaire la société*, Paris, Éditions du Seuil, 1975, notamment chapitre 3 : « L'institution et l'imaginaire : premier abord », pp. 171-247. Voir également D. Martuccelli, « Cornelius Castoriadis : Promesses et problèmes de la création », *Cahiers internationaux de sociologie*, 2002, n° 113(2), pp. 285-305.

qu'une société se donne que les modes sociotechniques d'action et de justification qu'elle fournit à ses membres.

L'importance croissante du thème de l'innovation sociale dans un large éventail de milieux socioprofessionnels indique que ce travail de la société sur elle-même revêt une certaine importance. La crise COVID 19 a confirmé ce mouvement de fond, car elle a vu d'innombrables collectifs, d'abord aux prises avec des situations inédites extrêmement difficiles à gérer, inventer les solutions *ad hoc* qui ont permis de dépasser ces difficultés. Par-delà les vieux fonctionnements, ce sont, ensuite, les hiérarchies de valeurs des organisations (et parfois même leurs organigrammes) qui ont été bouleversées, conformément à la logique de l'action de coopération lorsqu'elle est intensément vécue comme « pratique de l'engagement<sup>14</sup> ». Avec l'accord soutenu des pouvoirs publics, sinon avec l'aide directe de leurs ressources, des secteurs entiers de la société civile sont engagés dans des pratiques créatives dans le but de réinventer leur propre activité. Cette tendance permet d'envisager l'innovation sociale comme le processus de construction de l'institution imaginaire dont nos sociétés, en manque de repères, a besoin.

### *Vers une éthique de l'innovation à l'ère des transitions*

Ce qui ne change pas avec le développement de l'innovation sociale, c'est que l'imaginaire des sociétés développées semble littéralement polarisé par l'idée d'innovation. Mais l'enrichissement sémantique de la notion d'innovation correspond bien à une réorientation sémantique. Alors que la notion économique a été impulsée par Schumpeter de manière fortement capitaliste, les modes de créativité – ayant désormais largement dépassé la sphère industrielle du design – ont contribué à sa socialisation. D'une certaine manière, l'innovation sociale a apprivoisé l'émergence sauvage de la nouveauté que Schumpeter a théorisée, sans cependant dégrader son pouvoir disruptif dans la capacité à créer de manière imprévisible. Et

---

14 R. Sennett, *Ensemble. Pour une éthique de la coopération* (2012), trad. P.-E. Dautat, Paris, Albin Michel, 2014, pp. 318-352.

elle mobilise ce pouvoir dans le sens d'une réinvention de l'activité collective et socialisante.

Innover, c'est toujours croiser un discours d'invention et l'usage de certains outils : *legein* et *teukhein*, ces deux modalités du processus d'institution imaginaire de la société selon Castoriadis, se combinent précisément dans l'innovation sociale, selon une ambition dont on ne saurait sous-estimer la portée. En exerçant le pouvoir de la créativité sur l'activité humaine, le processus d'innovation sociale contribue, à travers chacun de ses innombrables projets, à la réinvention de la société par l'imaginaire. Il définit ainsi la nature du lien social pour les humains et, dans une évolution qui n'était pas prévue dans la vision schumpétérienne, l'innovation est désormais mobilisée pour promouvoir le développement humain dans une perspective éthique.

Avec l'émergence des expériences d'innovation sociale, il convient donc d'identifier un phénomène d'élargissement de la notion d'innovation au-delà de sa compréhension en termes purement économiques. La littérature récente propose une approche critique et réflexive du concept d'innovation. Deux domaines de recherche semblent à la pointe de ce mouvement : l'éthique de l'innovation et l'innovation responsable. Dans la première catégorie, plusieurs auteurs ont entrepris d'examiner les enjeux de l'innovation en relation avec la dynamique de la collaboration, ce qui renouvelle les problématiques de management<sup>15</sup>. Dans la seconde, il faut d'abord rappeler l'initiative de l'Union Européenne lancée au début des années 2010 avec le programme RRI, qui a été développé de plusieurs manières<sup>16</sup>. Ce qui permet aux mêmes auteurs qui évoquent l'« innovation turbulente<sup>17</sup> », d'annoncer l'émergence d'un « nouvel âge » susceptible de modifier non seulement les relations entre société

15 R. Ziegler, *Innovation, Ethics and Our Common Futures : A Collaborative Philosophy*, Cheltenham, Edward Elgar, 2020.

16 R. Owen, M. Heintz & J. Bessant (eds.), *Responsible Innovation*, Londres, John Wiley & Sons, 2013 ; R. Gianni, *Responsibility and Freedom: The Ethical Realm of RRI, Volume 2*, Londres, ISTE Editions, 2016.

17 L. von Schomberg, V. Blok, « The turbulent age of innovation », *Synthese*, 198, 2021, pp. 4667-4683.

et innovation, mais aussi celles entre philosophie et technologie<sup>18</sup>. Cela implique de construire un nouveau cadre<sup>19</sup> capable d'accueillir des dynamiques différentes, voire alternatives, dans l'orientation de l'innovation : des dynamiques moins technologiques, plus axées sur la réinvention de la société à partir de ses nouveaux besoins tels que perçus par les citoyens. Ces deux séries de travaux peuvent également être combinées<sup>20</sup>.

Certes, ces transformations avaient été anticipées et annoncées par les injonctions jonassiennes à refonder un concept de responsabilité selon une « éthique de la civilisation technologique <sup>21</sup> ». Ces injonctions avaient elles-mêmes permis l'expression de la volonté de caractériser les modalités d'une « modernité réflexive<sup>22</sup> ». La tendance à l'élargissement critique de la notion d'innovation apparaît donc ancienne, et une des causes qui l'anime est sans doute l'évolution de la nature même des innovations : dans les premiers âges industriels (avant l'apparition de l'énergie atomique ?), les découvertes scientifiques et les inventions technologiques ne servaient qu'à enrichir leurs auteurs selon la logique capitaliste d'exploitation des brevets d'invention. Mais depuis, sont apparues des technologies capables de transformer la nature et le vivant (nanotechnologies, géo-ingénierie, intelligence artificielle, bio-ingénierie et génie génétique). Nous sommes désormais entrés dans « l'ère synthétique », ce qui implique une responsabilité accrue envers une nature devenue beaucoup plus

- 
- 18 L. von Schomberg, V. Blok, « Technology in the Age of Innovation: Responsible Innovation as a New Subdomain Within the Philosophy of Technology », *Philosophy and Technology*, 34, 2021, pp. 309-323.
- 19 J. Stilgoe, R. Owen & P. Macnaghten, « Developing a framework for responsible innovation », *Research Policy*, 42(9), 2013, pp. 1568-1580.
- 20 M. Bourban, J. Rochel, « Synergies in Innovation: Lessons Learnt from Innovation Ethics for Responsible Innovation », *Philosophy and Technology*, 34, 2021, p. 373-394.
- 21 H. Jonas, *Le Principe responsabilité. Une éthique pour la civilisation technologique* (1979), tr. fr. J. Greisch, Paris, Editions du Cerf, 1997.
- 22 U. Beck, *La Société du risque. Sur la voie d'une autre modernité* (1986), tr. fr. L. Bernardi, préface Bruno Latour, Paris, Flammarion, 2001.

vulnérable et qui attend les soins que nous pouvons lui apporter grâce à l'innovation<sup>23</sup>.

Il est possible d'interpréter cet élargissement sémantique, réalisé par les travaux critiques, comme le reflet d'une certaine insatisfaction vis-à-vis de la conception schumpétérienne de l'innovation. À ce titre, l'innovation sociale qui a émergé de cet élargissement peut être considérée comme une forme réflexive ou critique de la version capitaliste et technologique de l'innovation. Ces contributions soulignent la nécessité d'une approche plus critique de l'innovation, qui part de la prise en compte des différentes parties prenantes impliquées dans la discussion non seulement de la conception, mais aussi du déploiement social des innovations. L'élargissement social dans la prise en compte des *stakeholders* implique une reconceptualisation du processus d'innovation. Elle s'exprime par les nombreux adjectifs aujourd'hui employés pour caractériser l'innovation comme innovation durable, sociale, responsable, coopérative et frugale. Cela indique que derrière l'insatisfaction vis-à-vis de l'innovation en tant que telle, l'innovation sociale peut être considérée comme la plus générique des formes d'innovation réflexives ou critiques.

### *Innovation et mutation du désir*

On peut également faire l'hypothèse que l'élargissement de la notion d'innovation avec le concept d'innovation sociale correspond à une transformation de l'expression et peut-être de la nature du désir. Nous voulons pousser l'analyse plus loin, en suggérant que cette transformation conditionne à son tour la possibilité d'une transition dans le régime de vie des contemporains, dans le sens d'une innovation responsable.

L'élargissement de la notion d'innovation interroge à la fois la nature du désir contemporain et sa capacité de transformation.

---

23 C.J. Preston, *The synthetic age: outdesigning evolution, resurrecting species, and reengineering our world*, Cambridge/London, The MIT Press, 2018.



L'innovation a toujours été liée au désir. Dans la version schumpétérienne, ce lien concerne le désir de l'entrepreneur de changer le monde ; dans la version consumériste, corrélée à cette première approche, c'est le désir du consommateur d'être satisfait. Or, ce système a aujourd'hui atteint ses limites : tant au niveau du risque d'effondrement du sujet qu'au niveau des limites du modèle global en termes de durabilité du système industriel de consommation. L'innovation sociale, qui pense l'invention et son déploiement social en fonction des besoins des usagers, peut être une solution à ces limites. Dans les deux cas, l'innovation et le désir fonctionnent de manière circulaire, comme dans une boucle : d'une part, l'innovation s'adresse au désir, elle le stimule parce qu'elle est l'objet du désir ; d'autre part, elle est créée par le désir, et par conséquent l'innovation trouve dans le désir son ressort ou son principe actif.

Cependant, ce qui rend difficile le remplacement de l'innovation industrielle et consumériste par l'innovation sociale, c'est le problème de la conversion du désir : il s'agit de substituer au « désir d'avoir » (qui résume le désir de conquérir et celui de posséder) un « désir d'être », voire « d'être ensemble ». La possibilité de comprendre ou de redéfinir l'innovation d'une manière différente dépend donc de la capacité à transformer le désir. En relation avec cette problématique, il est intéressant de noter que l'utilisation des nouveaux outils technologiques est possible aussi bien dans un sens consumériste que dans le sens de l'innovation sociale. Par exemple, Internet et ses différents terminaux (appareils tels que les PC, les smartphones, etc.) peuvent alimenter des contenus qui relèvent de la libido primaire, tout comme ils peuvent permettre le développement humain. Ce sont les mêmes outils, mais pas utilisés de la même manière, ils ne nourrissent pas la même forme de désir.

Une approche philosophique du désir s'avère donc nécessaire pour mieux comprendre le principe de différenciation entre ces formes, afin d'actualiser la transformation de la définition initiale de l'innovation en innovation sociale. Les constructions théoriques de la tradition apparaissent ici tout à fait importantes pour éclairer le débat, dans leurs différences mêmes. Si les auteurs de la tradition métaphysique ont, à

la suite de Platon, pensé le désir comme un manque<sup>24</sup> ou, en se référant à Spinoza, comme une force productive<sup>25</sup>, ceux de la tradition éthique et politique l'ont conçu autrement. Machiavel, Hobbes et Hegel considèrent en effet que le désir, envisagé en relation avec la peur initiale de mourir, s'exprime à la fois comme une force vitale et comme un principe de stabilisation sociale. Machiavel articule la peur de mourir et le désir de gloire immortelle<sup>26</sup>, dans une conception certes d'origine néo-romaine mais dont on peut également montrer, *mutatis mutandis*, qu'elle n'est pas très éloignée de la psychologie de l'entrepreneur innovateur : la dynamique combinée de la peur de ne pas durer et du désir d'acquérir conduit le prince aussi bien que les citoyens à saisir l'opportunité [*occasione*] ou à recourir à ce régime temporel spécial que le Florentin nomme « l'extraordinaire » [*lo straordinario*] comme autant de possibilités renouvelées d'exister<sup>27</sup>.

De manière différente, Hobbes et Hegel ont en commun de considérer que la peur de mourir, si elle s'inscrit dans une expérience douloureuse, s'avère tout à fait fondamentale et bénéfique pour l'humain. Pour Hobbes, elle représente la base du pacte d'association, pour Hegel elle contribue à la constitution de la subjectivité, à partir du moment où, pour ces deux auteurs, dans la relation intersubjective de confrontation, l'un des acteurs entreprend de dominer l'autre. Ainsi, lorsque l'affrontement montre clairement le désavantage du perdant, ce dernier, explique Hobbes, est amené à donner des signes éloquentes de sa soumission. Par l'expression de ces signes, il consent à la domination, et cette soumission initiale constitue la base d'un rapport social pacifié<sup>28</sup>. Quant à Hegel, il considère que le rapport entre maîtrise et

24 C.H. Kahn, « Plato's Theory of Desire », *The Review of Metaphysics*, 1987, 41(1), pp. 77-103.

25 M. Lin, « Spinozas Metaphysics of Desire. The Demonstration of IIP6 », *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 86 (1), 2004, pp. 21-55.

26 H. Zmora, « A World without a saving grace: glory and immortality in Machiavelli », *History of Political Thought*, 28(3), 2007, pp. 449-468 ; T. Osborne, « Machiavelli and the liberalism of fear », *History of the Human Sciences*, Vol. 30(5), 2017, pp. 68-85.

27 T. Ménissier, « Machiavel et le management : limites et pertinence d'une affiliation », *Rue Descartes*, 2017/4 (N° 91), pp. 45-61.

28 T. Hobbes, *Leviathan*, chap. XX, ed. C.B. MacPherson, Londres, Penguin Books, 1985, pp. 255-256 ; *Le Léviathan*, trad. J. Tricaud, Paris, Sirey,

servitude (*Herrschaft et Knechtschaft*) représente une étape cruciale de la condition humaine. La peur de mourir joue le rôle de principe non seulement pour la survie immédiate du dominé, mais aussi pour sa constitution en tant qu'être humain potentiellement autonome, par la médiation du travail contraint qu'il doit accomplir<sup>29</sup>. A travers la peur de mourir, l'humain vit certes une expérience d'auto-dissolution, comme l'explique Hegel, mais qui lui permet d'atteindre la conscience de soi. La peur de mourir fournit ainsi le cadre de la formation (*Bildung*) du sujet<sup>30</sup>. Cependant cette logique intègre également une autre dimension, celle de la reconnaissance. La connaissance absolue (à savoir, l'Esprit) ne peut se réaliser sans qu'il y ait d'abord une conscience de soi qui reconnaisse une autre conscience de soi, tel est le sens du mouvement du désir à la dialectique entre maîtrise et servitude. Pour Hegel, la conscience de soi passe nécessairement par trois étapes successives de développement : (1) le désir, où la conscience de soi s'adresse à d'autres choses qu'à elle-même, mais de manière peu construite ; (2) la relation maître-esclave, où la conscience de soi s'adresse à un autre qui n'est pas égal à elle-même ; (3) la conscience de soi universelle, où la conscience de soi se reconnaît dans un autre égal à elle-même.

L'individu qui n'a pas mis sa vie en jeu peut bien être reconnu comme *personne* ; mais il n'a pas atteint la vérité de cette reconnaissance comme reconnaissance d'une conscience de soi indépendante [*aber es hat die Wahrheit dieses Anerkanntseins als eines selbständigen Selbstbewusstseins nicht erreicht*]<sup>31</sup>.

1971, pp. 211-212 ; voir également A. Alexandra, « "All Men Agree on This..." Hobbes on the Fear of Death and the Way to Peace », *History of Philosophy Quarterly*, 6(1), 1989, pp. 37-55.

29 Voir J. Burbidge, « Man, God, and Death in Hegel's Phenomenology », *Philosophy and Phenomenological Research*, 42(2), 1981, pp. 183-196.

30 G.W.F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Francfort, Suhrkamp, 1975, pp. 145-155 ; *Phénoménologie de l'esprit*, trad. J. Hyppolite, Paris, Aubier, p. 155-166. Voir également C. Maurer, « Verso la libertà dello spirito: la paura come motore dialettico nella filosofia di Hegel », *Filosofia*, vol. 61, 2016, pp. 139-154.

31 G.W.F. Hegel, *op. cit.*, p. 149 ; trad. citée p. 159.

## Conclusion

### *Dépasser le déni de la peur de mourir*

Aujourd'hui, compte tenu des nouvelles possibilités technologiques, la relation entre la peur de mourir, le désir et la reconnaissance subit des transformations importantes. Par exemple, si on a pu écrire que la promesse transhumaniste nourrit « le désir d'une vie illimitée<sup>32</sup> », il est également possible de soutenir qu'elle transforme les formes de peur qui pour leur part sont constitutives de la pensée politique moderne<sup>33</sup>. Mais il y a aussi d'autres éléments à prendre en considération pour penser la transformation contemporaine du désir à partir de la peur de mourir : en particulier, il importe de considérer la très forte émotion provoquée par la transition environnementale et ses expressions sous forme de catastrophes climatiques et industrielles brutales<sup>34</sup>. Cette peur de mourir apparaît d'un genre nouveau, car il s'agit de la peur que l'espèce humaine (et non le sujet individuel) se trouve en train de mourir. Cette nouvelle peur de mourir révèle aux humains leur propre vulnérabilité : elle leur fait imaginer la fin de l'histoire sous la forme d'une dissolution radicale de l'humanité.

Dans le même temps s'est affirmée la volonté de mettre en ordre le monde sous l'effet de l'essor de l'intelligence artificielle, réanimant le vieux rêve de la cybernétique. Dans le contexte de la gouvernance mondiale, une nouvelle forme de raison d'État, impersonnelle et paradoxale, car s'effectuant dans le cadre de l'effacement de la souveraineté étatique traditionnelle, tend à régir les comportements sociaux par l'intermédiaire des chiffres, qu'il s'agisse hier des sta-

32 F.P. Adorno, *Le Désir d'une vie illimitée. Anthropologie et biopolitique*, Paris, Kimé, 2012.

33 M. Quer, « Fear of Death as the Foundation of Modern Political Philosophy and Its Overcoming by Transhumanism », *Postmodern Openings*, 11(4), 2020, pp. 323-333.

34 M. Foessel, *Après la fin du monde. Critique de la raison apocalyptique*, Paris, Édition du Seuil, 2012.

tistiques ou aujourd'hui des *data*<sup>35</sup>. Dopées par les séductions de la vie numérique, des modalités originales de la servitude volontaire se développent dans le cadre de la société algorithmique<sup>36</sup>. Enfin la crise de COVID 19, envisagée sous l'angle de la gestion par les nations de la pandémie mondiale, a consisté en un moment biopolitique aggravé qui a augmenté la désactivation de l'authentique vivre politique.

Gouvernance mondiale, servitude volontaire algorithmique, gestion biopolitique de la crise pandémique : ces éléments constituent, pour parler comme la psychanalyse, des forces de résistance ou de déni, ou pour employer les termes de Pascal, des modes du divertissement<sup>37</sup>, voués à occulter la salutaire perception angoissante de l'expérience de la mort. Considérée telle que nous l'avons fait plus haut, celle-ci représente pourtant une épreuve capable de transformer le désir, mais à condition de réinventer un nouveau rapport aux objets à travers les relations entre humains, et à travers de nouveaux récits collectifs. Dans ce contexte, il est possible que la transformation du désir sous l'effet de la nouvelle peur de mourir permette à davantage de personnes de se convertir de l'innovation consumériste à l'innovation sociale. Car, une fois revenu de l'effroi causé par l'imminence des catastrophes, cette dernière apparaît comme une voie possible pour réinventer le sens de l'action humaine dans l'histoire à travers de nouvelles formes de reconnaissance.

---

35 A. Desrosières, *La politique des grands nombres. Histoire de la raison statistique*, Paris, Éditions de La Découverte, 2000 ; T. Berns, A. Rouvroy, « Gouvernamentalité algorithmique et perspectives d'émancipation. Le disparate comme condition d'individuation par la relation ? », *Réseaux*, 2013/1 n°177, pp. 163-196.

36 J.-G. Ganascia, *Servitudes virtuelles*, Paris, Éditions du Seuil, 2022 ; T. Ménessier, « La voluntaria nella società algoritmica », *Filosofia politica*, 1/2022, pp. 85-100.

37 B. Pascal, *Pensées*, n°139 Brunschvicg / 136 Lafuma.





FAOUZIA PERRIN

## « LA SOCIABILITÉ CONTEMPORAINE AU PRISME DES POLITIQUES DE SANTÉ PUBLIQUE EN FRANCE »

Considérant la sociabilité comme une disposition à entrer en relation interindividuelle au cœur de l'interaction sociale, celle-ci est donc en lien avec les politiques menées par l'État en matière de santé et de santé publique. Nous voulons ici interroger l'idée d'une sociabilité naturelle de type essentialiste qui reposerait sur les caractéristiques anthropologiques de l'être humain. Quelque soient les différentes époques, et ce avec des manifestations très différentes, politiques de santé et interactions sociales entretiennent des liens étroits. Ainsi, les politiques publiques de santé ne contribuent-elles pas à la fabrication de certains types de sociabilité et ou de nouveaux types de sociabilité ?

Dans son histoire la plus ancienne en Europe, la santé publique en tant que dispositif public, est née de la lutte contre les épidémies. L'interaction induite par les épidémies comme par les mesures de quarantaine, entre les personnes en bonne santé avec celles du groupe des contagieux étant caractérisées par la distanciation, la peur et l'hostilité.

L'ère pasteurienne a ouvert un autre type d'approche, moderne, l'hygiénisme d'abord, puis le soin curateur individuel, aujourd'hui encore au cœur de politiques de santé. Le projet d'éradication des maladies infectieuses puis non infectieuses, a fusionné les deux groupes précédents en un seul, celui des *bien-portants étant des malades qui s'ignorent*.

Les phénomènes d'interaction humaine dans le champ de la santé sont alors au cœur d'une nouvelle notion, le solidarisme. Conçu par Léon Bourgeois, fondé sur le principe d'une sociabilité essentialiste, inhérente aux sociétés humaines, constituées de créanciers et



de débiteurs, celui-ci constitue l'armature de la politique de santé moderne, le financement des soins garanti par la protection sociale.

Cependant, une nouvelle ère de la santé s'ouvre avec les *crises sanitaires*. Selon Beck, la société n'a plus à lutter contre des fléaux extérieurs mais contre les fléaux que celle-ci produit elle-même. Il y aurait les groupes producteurs de risques et les groupes exposés à ces risques, c'est-à-dire à nouveau deux groupes antagonistes ayant des rapports conflictuels.

Or, l'étrangeté de la situation que traverse la société contemporaine avec la pandémie COvid, tient paradoxalement à des politiques gouvernementales mises en œuvre que nous qualifierons de prémodernes et au renoncement à l'idéal moderne d'une bonne santé pour tous garantie par des soins individuels. En effet, outre le recours aux outils numériques, les mesures gouvernementales sont centrées sur une approche coercitive collective et non sur le système de soin, renonçant à donner à l'hôpital public les moyens d'assurer cette mission universelle emblématique de la modernité.

Cependant, une autre forme de la sociabilité est encouragée par l'État, que l'on serait tenté de qualifier de postmoderne, le recours massif aux techniques d'information et de communication distancées, monté en puissance comme outil de lutte épidémique.

La mise en perspective avec la politique de santé dans la période actuelle donne à voir une sociabilité traversée d'apparentes contradictions en lien avec les outils publics mobilisés.

Dans ce flottement de la notion de sociabilité analysée au prisme des politiques de santé, nous voudrions tenter une refondation de ce concept dans une perspective moderne en recourant à un autre modèle de politique de santé basé sur le modèle holistique de la santé. Celui-ci place l'homme en interaction avec plusieurs couches superposées d'interactions multiniveaux indirecte de l'homme avec d'autres hommes dans de multiples sphères, politique, économique, sociale, culturelle, et naturelle en tant qu'écosystème modifié par l'homme.



*L'histoire mouvante de la santé et de la santé publique, trois époques et différents types de sociabilité induites*

La Grèce antique nous donne à voir les deux versants de la santé et de la politique de santé ayant traversé l'histoire, lesquelles dominent encore aujourd'hui, d'une part la médecine curative, de l'autre, la prévention.

Ainsi, rapporte Alphonse D'Houtaud, le Dieu médecin Asclépios était :

Le type de l'effort prométhéen qui tend à détruire cette frontière ultime de la vie qu'est la mort ; il est le type du héros se survivant par de-là la mort grâce à une lignée de disciples qui eux se résignent au sort des humains à l'ombre du culte rendu à l'ancêtre éponyme.<sup>1</sup>

Cependant, pour que règne l'ordre dans le cosmos, la volonté divine ne pouvait tolérer que l'empire de la mort soit remis en cause. « Asclépios, fils d'Apollon, fut un brillant élève en médecine et un praticien si efficace (n'a-t-il pas ressuscité lui-même un mort ?) que sur la plainte d'Hadès, Zeus du-t-il le foudroyer ». Sa fille Hygié est restée en vie : « la piété populaire en a fait la déesse de la santé ». A défaut d'une résurrection ou d'une garantie d'immortalité, elle apprenait aux Grecs qu'ils pouvaient rester en bonne santé s'ils vivaient selon la raison et la modération (hygiène de vie).

Par cette introduction, notre propos vise à souligner un point important, l'évolution historique du visage de la maladie. De plus, la santé publique, en tant que discipline médicale et politique publique, assigne certaines formes d'interactions aux individus, variable selon les époques. Michel MANCIAUX, Professeur de santé publique de l'école de Nancy, a décrit trois périodes dans l'évolution de la santé des peuples<sup>2</sup>.

- 
- 1 A. D'Houtaud, *Sociologie de la santé, langage et savoirs environnement et éthique*. Paris, L'Harmatan, 1998.
  - 2 M. Manciaux, « La santé publique histoire et modernité », in *Santé et société, la lettre de la SFSP*, déc.97, n°11, 1997, p.1.

*Naissance de la santé publique, une sociabilité de défiance envers les malades contagieux*

La première période de la santé a couru des origines jusqu'au XI-Xème SIECLE (1850). Durant cette période, la mortalité était dominée par les maladies infectieuses, la vie était courte, les médecins étaient impuissants, la politique de santé consistait en l'isolation des malades lors des épidémies. Bien avant que la contagion ne soit pas démontrée scientifiquement, des mesures existaient pour éviter la propagation des épidémies, de simples mesures d'isolement en cas d'épidémie jusqu'au développement de la vaccine pour la variole, vaccination rendue obligatoire en France seulement un siècle après l'Allemagne.

Les premières structures de santé publique de l'Europe moderne se développent d'abord en Italie à partir du XIVème siècle, Didier Fassin dans son ouvrage *Faire de la santé publique*<sup>3</sup>, retrace cette histoire, c'est « lors de la terrible épidémie de peste qui décima en 1348 le tiers de la population européenne que furent mises en place les premiers conseils de santé dans les cités de l'Italie du Nord », ainsi que les premiers règlements sanitaires, vaste mouvement qui va s'étendre en Italie du Nord et bien au-delà.

L'opposition de l'église interdite de procession en cas d'épidémie, des marchands gênés dans leur négoce par la mise en quarantaine des navires auront peu à peu raison de cette santé publique, jugée envahissante et autoritaire.

De ce type de sociabilité de la défiance envers les « contagieux », il demeure une trace, la peur de la contagion telle qu'elle a pu se manifester de nos jours, et ce sans fondement scientifique, à l'égard des malades du SIDA.

3 D. Fassin, *Faire de la santé publique*. Rennes, Éditions de l'École des hautes études en santé publique, 2008.

*Les hygiénistes et la santé, une question sociale*

La deuxième période de la santé décrite par Manciaux est ouverte par l'ère pasteurienne mais ce n'est qu'après la seconde guerre mondiale que se produit la révolution médicamenteuse. Ainsi,

Faute de pouvoir soigner les maladies la médecine du XIX<sup>ème</sup> siècle s'est employé à les prévenir (...). L'urbanisation au rythme de l'industrialisation avait favorisé les épidémies. Aux séculaires comme le paludisme et la variole de nouvelles s'étaient ajoutées essentiellement le choléra, la fièvre typhoïde et la tuberculose.<sup>4</sup>

Une toute autre explication des épidémies en termes d'infection du milieu et non plus de contagion morbide avait fait son chemin, la théorie miasmatique. C'est l'ère de l'hygiène publique et de la médecine sociale. La mise en évidence par Villermé des inégalités sociales de santé entre riches et pauvres fait de la maladie une question sociale.

Cependant, double Paradoxe, qu'un pays qui a créé le mouvement d'hygiène publique moderne soit si lent à en appliquer les mesures : que dans ce même pays, synonyme de centralisation et d'État fort, le gouvernement joue un rôle si limité dans la Santé publique. C'est parce que l'État ne s'est pas impliqué en France, contrairement aux autres puissances européennes, Angleterre, Allemagne, que l'Hygiène publique est restée, en France, pour la grande partie une science pure<sup>5</sup>.

De la théorie des miasmes poisons à celle des ferments de Liebig puis des germes de Pasteur, forts de cette matérialisation germinative des miasmes, les hygiénistes, à la fin du siècle finissent par se faire élire au Parlement afin de faire voter une législation sanitaire, la loi de santé publique. Cette loi votée en 1902, dont personne ne veut, voit ses dispositions confiées au Communes et Départements. Il aura fallu, pour ce faire, le traumatisme de la défaite de 1870 due

4 G. Jorland, *Une société à soigner : hygiène et salubrité publiques en France au XIX<sup>e</sup> siècle*, Paris, Gallimard, 2010.

5 *Ibidem*.

pour une bonne part à une épidémie de variole, préfiguration de ce que serait une guerre bactériologique.

Pour imposer les contraintes de Santé Publique jugée liberticide il faut abandonner l'idéologie libérale et en adopter une autre, le solidarisme.

*Un type de sociabilité moderne, le solidarisme, dette et créance de chacun pour tous, malades et bien portants, et développement de l'industrie moderne de la santé*

Dans le chaos de son évènement, la jeune république est dans l'incapacité théorique d'affronter la « question sociale ». Car la fin de l'assignation sociale par la naissance, la fin des privilèges, l'égalité des droits ne devait-elle pas garantir en soi la fin de l'indigence subie, l'indigence ne pourrait-elle donc n'être que voulue, ne résulter que d'un choix personnel ?

Le concept de *solidarisme* inventé par Léon bourgeois a permis de sortir les républicains de cette aporie. Dans son article « Le solidarisme de Léon Bourgeois-Naissance et métamorphose d'un concept », Jacques Mièvre resitue le contexte politique et historique de naissance de ce concept : « Face à la montée continue du socialisme en France, renforcé par son insertion dans la IIe Internationale créée à Paris en 1889 ». Le danger est d'autant plus grand pour les républicains radicaux que « face à la grande cohérence doctrinale du socialisme marxiste, le radicalisme apparaît beaucoup moins structuré : c'est un *état d'esprit*<sup>6</sup>... ».

*Le solidarisme* s'écarte de la doctrine du *Contrat social* de Rousseau en créant la notion de dette sociale, ainsi, « l'homme naît débiteur de l'association humaine » de par les soins et la formation qu'il reçoit dans sa jeunesse et qu'il doit rembourser un fois en capacité de travailler.

---

6 J. Mièvre, « Le solidarisme de Léon Bourgeois-Naissance et métamorphose d'un concept », *Cahiers de la Méditerranée*, 2001, n° 63, pp.141-155.

De plus, l'État doit apporter son aide en favorisant le développement d'un système d'assurance sociale contre les *risques sociaux*. La solution assurancielle garantie par l'État face aux aléas de la vie, maladie, maternité, invalidité vieillesse, a été gravée dans le marbre de l'après 1945 dans une convention spécifiquement française combinant un financement socialisé et une médecine libérale. Les médecins français avaient en effet imposé, avec l'adoption de la charte de la médecine libérale, le principe d'indépendance de leur exercice.

L'État républicain garantissant à tous des soins modernes les meilleurs remplit ainsi la promesse moderne d'une vie sans souffrance, exempte des vicissitudes de la vie humaine, grâce au progrès scientifique et technique, socle d'une médecine curative individuelle, puissante, triomphante et omnipotente, laquelle caractérise la troisième période de la santé décrite par Manciaux. Celle-ci débute au milieu des années 1930 avec la découverte de l'insuline, des sulfamides (1935), de la pénicilline (1928). La découverte des antibiotiques a notablement changé la lutte contre les maladies infectieuses qui reposait auparavant principalement sur la prévention.

Pendant, à partir des années 1970 les politiques de freinage de la dépense et de contrôle des coûts arrivent sur l'agenda gouvernemental. Or,

Les réformes visant essentiellement la « maîtrise des dépenses » n'ont atteint momentanément et difficilement leur objectif comptable qu'au prix d'une perte d'efficacité dans la fourniture des soins de base et d'un accroissement très sensible des inégalités d'accès aux soins.<sup>7</sup>

De plus, de nouveaux agents infectieux dont le VIH responsable du SIDA, mettent en difficulté la médecine, alors même que montent en charge les conséquences négatives de la celle-ci sur la santé, les scandales sanitaires s'accumulent : affaire du sang contaminé, maladie de Creutzfeld-Jacob, maladies iatrogènes, auxquels il faut ajouter les effets négatifs sur la santé du mode de développement économique pour ne citer que le scandale de l'amiante.

---

7 J.C. Barbier, B. Théret, *Le nouveau système français de protection sociale*, Paris, La découverte, 2004.

Pour Manciaux, la troisième période d'évolution de la santé est donc en voie d'être révolue : « il est grand temps de passer du triomphe à la modestie<sup>8</sup> ».

### *Les crises sanitaires et la modernité*

La modernité dont le projet comportait la maîtrise de la nature par les technologies et les sciences, avait terrassé les maladies infectieuses avec leur cortège d'épidémies meurtrières. Or, depuis 50 ans, la politique de santé et le système de santé en France, sont traversés par des crises incessantes.

### *Le retour des épidémies...*

Depuis le début des années 1980 sont apparus, le VIH et sa diffusion planétaire, l'identification de nouveaux agents infectieux (p.e. les prions), l'augmentation d'incidence de maladies infectieuses connues, l'extension de pathologies infectieuses au-delà de zones délimitées (p. e. le Chikungunya), l'émergence d'agents zoonotiques devenant pathogènes pour l'homme, la mise en évidence du lien entre certains agents infectieux et des maladies chroniques considérées jusqu'alors comme non infectieuses (p.e. *Helicobacter Pylori* et ulcère duodéal).

A l'instar de la plupart des spécialistes travaillant sur les maladies infectieuses émergentes, J.-F. Guégan, Professeur de santé publique, insiste sur l'incidence directe de l'activité humaine sur l'émergence de ces nouvelles épidémies. Il attire l'attention sur le « rôle des forêts tropicales et équatoriales comme acteurs d'une extraordinaire diversité en microorganismes et parasites<sup>9</sup> ». Le virus du SIDA ou encore le virus de la maladie Ebola font partie de ces agents infec-

8 M. Manciaux, « la santé publique histoire et modernité », *art. cit.*

9 J.-F. Guégan, B. de Thoisy, A. Ayouba, J. Cappelle, « Forêts tropicales, changements d'usage des sols et risques infectieux émergents », *SFSP, Santé publique*, 2019, HS S1, pp. 91-105.

tieux forestiers de régions tropicales qui étaient présents chez des animaux sauvages depuis longtemps, avant de se propager dans l'espèce humaine. Sont en cause, l'intensification de l'activité humaine et le recul des zones naturelles qui amènent « les individus à entrer en contact avec les germes microbiens présents depuis la nuit des temps », le trafic d'espèces et le phénomène des « nouveaux animaux de compagnie<sup>10</sup>. »

Or, ces nouvelles maladies « deviennent un problème de médecine mais ne le sont pas au départ », souligne le professeur Guégan. Plusieurs disciplines scientifiques doivent être croisées pour avancer pour les étudier : biologie, agriculture, sociologie, économie, anthropologie, médecine...

L'exemple du SIDA est utile pour analyser ces nouveaux enjeux de la santé. Celui-ci illustre la difficulté à analyser les origines de ces épidémies. Cet aspect, discuté initialement dans la presse, au sujet de la COvid a été rapidement enseveli, nous ne savons pas à ce jour s'il s'agit d'une fuite d'un laboratoire chinois ou d'autre cause humaine ou non.

Il existe un consensus aujourd'hui pour affirmer l'origine du VIH comme dérivant des virus SIV, analogue chez les signes des VIH résultat de quatre transmissions inter-espèces indépendantes du chimpanzé et du gorille en Afrique centrale<sup>11</sup>. Cependant, l'origine de l'épidémie a fait l'objet de plusieurs thèses depuis l'ouvrage de Hooper, *The river*, incriminant les campagnes de vaccination contre la polio au Congo Belge à la fin des années 1950<sup>12</sup>. A ce jour, le scénario communément admis combine, la chasse et la consommation de viande de grands signes (occasionnant des blessures chez les chasseurs et ceux qui dépècent la viande) mais aussi le rôle des injections médicales non stériles lors de grandes campagnes de dépistages de l'Afrique coloniale puis la migration de pool de personnes infectées des zones rurales vers une zone dense urbaine offrant des conditions favorables de développement, la prostitution comme fac-

10 Audition au sénat, interview par Fabien Recker, le 22 mai 2020.

11 F. Simon, « l'origine des VIH et leur diffusion dans l'espèce humaine », Rouen, Hôpital Charles Nicole, [svt.spip.ac-rouen.fr](http://svt.spip.ac-rouen.fr).

12 G. Lachen, « La quête des origines du SIDA », *La vie des idées*, 17 octobre 2014.

teur de dissémination dû aux lésions provoquées par d'autres Infections Sexuellement Transmissibles, et la pauvreté, comme hôte vulnérable, enfin des échanges humains et commerciaux mondiaux.

Ainsi, le développement économique mondial et son impact en termes de migrations et de conditions sociales de vie, l'introduction de procédures médicales non maîtrisées, ont favorisé la dissémination dans l'espèce humaine d'un virus originellement animal.

... *crise de la modernité ?*

Le cadre théorique proposé avec la *société du risque*, conceptualisée par Beck<sup>13</sup> est approprié pour analyser et penser cette quatrième période de la santé marquée par le retour des agents infectieux.

Sont classés dans cette nouvelle notion moderne, celle de *crise sanitaire*, indistinctement, les effets indésirables du système moderne de soin lui-même, ainsi que des drames sanitaires dont la causalité est à rechercher dans les effets produits par la société moderne à travers les nombreux risques qu'elle génère pour la santé de l'homme. La théorie de Beck concilie ces deux versants des crises sanitaires dans la mesure où le système de soins est compris comme un producteur industriel parmi ceux qui caractérisent la *société du risque*.

Le champ de la santé est au premier plan de celle-ci pour plusieurs raisons. La première réside dans les exemples de risques illustrant cette dernière, abondants en matière de santé. Plus fondamentalement :

La société est aujourd'hui *confrontée à elle-même* (...) les sources des dangers ne sont plus dans l'ignorance, mais dans le savoir, plus une insuffisante maîtrise de la nature, mais une maîtrise *perfectionnée* de cette même nature, plus ce qui se soustrait à l'intervention humaine, mais le *système de décisions* et les contraintes objectives nées avec l'industrialisation.<sup>14</sup>

13 U. Beck, *La société du risque : sur la voie d'une autre modernité*, tr. fr. L. Bernardi, préface B. Latour, Paris, Flammarion, 2004.

14 *Ibidem*, p. 400.



Ainsi, le système de soins dont la vocation première est d'éradiquer la maladie conçue comme un fléau extérieur, participe aujourd'hui de la génération d'effets indésirables sur cette santé dont il porte la charge de la réparation. L'hôpital notamment, mais aussi et l'industrie du médicament et des dispositifs médicaux, lieux de modernité et de développement scientifique porteurs de progrès au service d'un besoin humain, restaurer la santé, se trouvent, dans un paradoxe, au cœur de la production même du risque produit par l'industrie de la modernité avancée, lequel menace *in fine* la santé humaine.

Or, l'approche du secteur de la santé comme un secteur économique prometteur pour la France est présente dans le discours tant des acteurs économiques que des acteurs politiques. L'État se trouve ainsi dans la situation décrite et analysée par Beck, celui de courroie de transmission apolitique dans son rapport à l'industrie tandis qu'il lui revient politiquement de trouver des réponses à apporter aux citoyens menacés par les risques induits par ladite industrie.

Critique quant à la posture de la science dans le « processus de modernisation avancée », l'auteur de la *société du risque* montre comment la rationalité scientifique n'est pas crédible pour parler du risque. Le risque relevant pour la population de la prise de conscience, tandis que : « Il est constitutif de la rationalité des sciences naturelles qu'elle exige une justification causale stricte<sup>15</sup>. »

Certes, la théorie de Beck donne lieu à controverses en France. Or, Bruno Latour dans la préface de l'édition de 2008 de l'ouvrage de Beck<sup>16</sup> souligne que le plus important contre-sens tient à l'esprit rationaliste français qui garde toute sa confiance (sa croyance) dans le progrès scientifique et technique et sa capacité de maîtrise, et donc dans l'administration savante, « c'est même cette confiance dans un État savant qui fonde à leurs yeux le pacte républicain. »

Finalement, le scénario du pire dans la théorie de Beck survient lorsque les *effets induits* générés par la société moderne avancée cessent d'être latents et s'expriment. Ce qui compte alors, énonce Beck, ce n'est pas tant les conséquences des risques eux-mêmes sur

---

15 *Ibid.*

16 *Ibid.*, p. 7.

la santé de l'homme et la nature que les effets sociaux, économiques et politiques qu'ils provoquent :

On voit se développer une politique dirigiste de l'état d'exception qui tire de la situation menaçante des possibilités d'intervention et des compétences élargies (...) devant l'imminence de la menace, on finisse par redéfinir les responsabilités, par centraliser les compétences dans le domaine de l'action, et par doter le moindre aspect du processus de modernisation de contrôles et de planification bureaucratiques.<sup>17</sup>

Un tel scénario rappelle l'abondante législation de création de dispositifs et de structures, la pépinière de nouvelles agences dédiés à la sécurité sanitaire, semblables ainsi que l'énonce Beck, à « une révolution *silencieuse* » « sans substitution des élites, qui conserve l'ordre ancien ». Dans la *société du risque*, affirme Beck : « l'état d'exception menace de devenir un *état normal* (...) en bref on jette les bases d'un *autoritarisme scientifico-bureaucratique* ».

Ainsi les *crises sanitaires* sont une seule et même crise, celle de la modernité vivant la fin d'un double mythe celui de la croissance économique comme celui d'un progrès scientifique et technique prometteurs d'un avenir d'une richesse sociale partagée dans un univers de risques maîtrisés. Le système de santé est au cœur des tensions et des conflits qui traversent cette crise.

La sociabilité s'organiserait désormais entre les groupes producteurs de risques et les groupes exposés à ces risques, groupes antagonistes ayant des rapports conflictuels non pas fondés sur des affects mais sur des intérêts politiques technico-économiques.

Or, souligne Bruno Latour, pour Beck : « ce sont les notions même de maîtrise, de modernisation, de contrat social qu'il faut revoir de fond en comble à partir du moment où les effets secondaires font partie intégrante de nos actions »<sup>18</sup>. Ces notions sont au cœur de l'État républicain français et de son action en santé.

---

17 *Ibid.*

18 *Ibid.*

*L'étrange « crise » de la Covid*

L'époque moderne a vu un changement du visage de la maladie, qualifié de *transition épidémiologique* par les spécialistes en santé publique, laquelle est à présent dominée par les maladies chroniques, les cancers et les maladies cardiovasculaires. Cette transition a été décrite comme la cause de la crise du système de santé fondé en 1945, alors adapté à la prise en charge des maladies aiguës telles les maladies infectieuses tandis qu'il serait inadapté pour la prise en charge de maladies durables et multifactorielles.

Ce qui est étrange, c'est que selon cette analyse sur laquelle reposent les dernières réformes du système de santé, celui-ci est donc adapté par nature aux maladies aiguës infectieuses et il aurait donc dû être fortement mobilisé, face à la Covid, or il en a été tout autrement.

*Le renoncement à une politique de santé moderne pour éradiquer les maladies infectieuses, faillite de l'État républicain français ?*

Lors de son audition au Sénat, précédemment citée, le Professeur Guégan déplore :

Nous avons des casernes de pompiers (...) mais nous sommes peu à travailler à la compréhension de l'émergence du feu », à peine « 5 ou 6 chercheurs seniors en France quand les anglo-saxons dominent la discipline.<sup>19</sup>

Ainsi, notre époque ressemble étrangement à ce que décrit Jorland dans son ouvrage *Une société à soigner, hygiène et salubrité publiques en France au XIXe siècle* :

Tandis qu'en Angleterre on avait institué un corps de fonctionnaires sanitaires locaux habilités (...) nommés par des conseils de santé locaux (...) Tandis qu'en Prusse, puis dans la plupart de États Allemands, on avait institué un corps de fonctionnaires sanitaires locaux, les méde-

---

19 Audition au sénat, interview par Fabien Recker, le 22 mai 2020.

cins de circonscription (...) Tandis qu'en Suède réunie à la Norvège, on avait confié aux comités de salubrité un pouvoir de police sanitaire (...) Tandis qu'en Angleterre, en Allemagne et en Suède, mais aussi en Ecosse, en Finlande, en Roumanie, en Autriche-Hongrie, en Suisse, en Serbie et en Italie la vaccination (...) était obligatoire (...) En France, on écrivait des romans. Et pourtant Chadwick en Angleterre et Virchow en Allemagne se sont inspirés des travaux théoriques des hygiénistes français.<sup>20</sup>

L'action de l'État en matière de santé publique en France est à l'image de l'histoire particulière de l'administration française sanitaire. Lion Murard et Patrick Zylbermann ont retracé celle-ci dans un article intitulé : « Mi-ignoré, mi-méprisé : le ministère de la santé publique, 1920-1985 » débutant par cet épisode terrible :

Interpellé à la Chambre à l'automne 1918, au plus fort de cet holocauste dans l'holocauste que fut l'épidémie de grippe dite « espagnole », Albert Favre, sous-secrétaire d'État à l'Intérieur, soulevait dans l'hémicycle une manière de scandale : « Je suis appelé, confessait-il, à répondre de la gestion de services qui ne sont pas placés sous mon autorité » (...) Dans un climat d'extrême urgence (...), décision est alors prise de concentrer entre les mains du président du Conseil, Georges Clemenceau, des services sanitaires éparpillés entre huit ministères. Sursaut éphémère.<sup>21</sup>

De ce passé calamiteux, la situation de la santé publique s'améliorera, grâce à un « effort financier tardif mais réel » et paradoxal :

Déjà prépondérante avant 1914, la part des municipalités augmente tout au long de l'entre-deux-guerres, de même que celle des Départements. Sans conteste, le rôle des collectivités locales dans le financement de la santé publique va croissant. Ce qui explique en partie cette singularité de notre politique sanitaire : sa centralisation inachevée.<sup>22</sup>

20 G. Jorland G., *Une société à soigner : hygiène et salubrité publiques en France au XIXe siècle. op.cit.*, pp. 317-318.

21 L. Murard, P. Zylberman, « Mi-ignoré, mi-méprisé : le ministère de la santé publique, 1920-1945 », *Les Tribunes de La Santé*, 2003, (1), pp. 19-33.

22 *Ibidem*.

... *cependant transitoire*,

Les hygiénistes s'appuieront sur cette extension de l'idée d'intérêt général (...) pour mener une offensive en règle contre la trop grande décentralisation des politiques sanitaires et sociales qui des lois de 1850 à 1902 avaient confié pour l'essentiel aux municipalités et aux départements (...) Il leur faudra attendre Vichy et la promulgation du Code de Santé Publique pour obtenir définitivement gain de cause<sup>23</sup>.

L'instabilité du régime politique pour expliquer le manque d'investissement de l'État en Français en santé publique ne peut cependant plus aujourd'hui être invoquée comme hier eu égard à la remarquable stabilité de la Vème République. Cependant, *a contrario*, persiste une autre particularité française, le centralisme républicain français.

Finalement, l'invention technocratique de la *sécurité sanitaire* s'est substituée à celui de *Santé Publique*, jugé *ringard* étant associé aux textes poussiéreux dérivés de la loi de 1902<sup>24</sup>. La nouvelle *élite du Welfare*<sup>25</sup> s'est emparé de ce domaine délaissé par l'État dans le contexte des scandales sanitaires que nous avons décrits précédemment.

La loi de santé publique votée en 2004, la deuxième après 1902, déclare la santé, compétence régaliennne. Cette prise de pouvoir de l'État s'inscrit dans le contexte du « tournant néolibéral » de l'élite administrative étatique et d'une économisation de la politique de santé<sup>26</sup>. On ne peut que noter la similitude sémantique entre cette nouvelle forme de santé publique nommée *sécurité sanitaire* et la

23 P. Rosanvallon, *L'État en France de 1789 à nos jours*. Paris, Seuil, 1990.

24 T. Alam, « Les mises en forme savante d'un mythe d'action publique : la sécurité sanitaire », *Genèses*, 2010, n° 1, pp. 48-66.

25 W. Genieys, P. Hassenteufel, « Entre les politiques publiques et la politique : l'émergence d'une « élite du Welfare »? », *Revue Française Des Affaires Sociales*, (4), 2001, pp. 41-50.

26 B. Palier, B. Jobert B. (dir.), « Le tournant néolibéral en Europe » in *Politix*, vol. 9, n°34, 1996, pp. 237-241.

*biosécurité* que Giorgio Agamben considère comme stade suprême du néolibéralisme<sup>27</sup>.

L'État semble avoir renoncé à tenir la promesse moderne d'une santé garantie par les soins les meilleurs à chacun selon ses besoins, abandonnant l'hôpital public. La solidarité républicaine et le solidarisme ne seraient plus de mise.

Or, les outils utilisés par l'État dans la période Covid allient d'anciennes recettes prémodernes, comme la mise en quarantaine et des outils de gouvernementalité, de « conduite de la conduite », en référence à Foucault, telles que le pass sanitaire, sous couvert de *sécurité sanitaire*.

*Nouveaux paradigme de la santé, nouvelles sociabilités, ou l'inverse ?*

La définition de la santé donnée par l'OMS, bien que largement connue, soit l'absence d'infirmité ou de maladie, mais en un « état complet de bien-être » n'a pas pénétré les politiques de santé en France. Citons ici une autre définition contemporaine de la santé attribuée à Berthet 1983 citée par Bury :

La santé est l'équilibre et l'harmonie de toutes les possibilités de la personne humaine, biologiques, psychologiques et sociales. Cet équilibre exige, d'une part, la satisfaction des besoins fondamentaux de l'homme qui sont qualitativement les mêmes pour tous les êtres humains (besoins affectifs, nutritionnels, sanitaires, éducatifs et sociaux), d'autre part, une adaptation sans cesse remise en question de l'homme à un environnement en perpétuelle mutation.<sup>28</sup>

27 G. Châton, « La biosécurité, stade suprême du (néo)libéralisme ? G. Agamben et les mutations contemporaines de la souveraineté », Colloque *Souveraineté et néolibéralisme*, Grenoble, MSH Alpes, 4 et 5 octobre 2021.

28 J.-A. Bury, « Santé publique et médecine », in *Cahiers des sciences familiales et sexologiques*, Louvain-la-Neuve (Belgique), 1986, n° 10.

Ces définitions participent d'un nouveau paradigme, le modèle holistique de la santé (multicausal), l'un des trois modèles de définition de la santé selon Aggleton et Homans (1987)<sup>29</sup>. Il est important de noter ici que le déterminisme environnemental et social est le plus important des déterminants, l'apport du système de soin n'est que de 10 à 20% (selon les sources) en gain d'espérance de vie, l'héritage génétique n'explique que 5% du fardeau total de la maladie<sup>30</sup>.

Dans l'ambition de refondation du concept de sociabilité à l'aune des évolutions de la santé, annoncés en introduction, voyons quel est l'apport de ce nouveau paradigme de la santé.

Dans ce cadre, la santé de l'homme est modélisée comme une sphère englobante au cœur duquel se trouve une plus petite sphère consistant en l'individu et son capital génétique entouré de plusieurs couches de plus en plus superficielles, la plus proche est son environnement immédiat, social, géographique, culturel, puis viennent notamment le système politique et économique dans lequel celui-ci s'inscrit, enfin la couche la plus superficielle correspond au niveau mondial.

Ce schéma implique un type de sociabilité humaine reposant non plus sur un jeu d'interactions humaines directes mais sur une interaction humaine indirecte, entre des individus et des environnements fabriqués par d'autres individus, voir à des ensembles constitués (appareils politiques, industriels...). Dans cette nouvelle sociabilité, la notion de groupe social s'est diluée, de même que la nature des interactions, débarrassée d'affects, hostilités comme bienveillances. A l'instar de l'usage des nouveaux outils de communication, l'interaction humaine est médiée par des vecteurs technologiques, la politique menée par le gouvernement pendant ce phénomène de la Covid implique ce type de sociabilité.

Pendant, les manifestations antipass, comme celles des professions médicales contre l'obligation vaccinale, peuvent s'analyser en référence à Foucault, en tant que *contre-conduites* ainsi que le déve-

---

29 Les deux autres étant les modèles biomédical et social (subjectivité).

30 J. Pommier, « Les évolutions de la promotion de la santé et de la prévention », 2<sup>ème</sup> rencontre régionale des acteurs en éducation pour la santé d'Alsaces, 12 décembre 2006.

loppe le philosophe à la fin de son séminaire dans sa dernière leçon du 5 avril 1978 :

La raison d'État avait posé comme principe fondamental l'obéissance des individus et le fait que désormais les liens de sujétion des individus (devaient) se faire dans la forme d'une obéissance totale et exhaustive dans leur conduite, à tout ce qui peut être les impératifs de l'État. Maintenant on voit se développer des contre-conduites... ». Ceci implique que « l'État comme détenteur de la vérité, eh bien à ce thème, les contre-conduites vont opposer celui-ci (...) la vérité de l'État, la raison d'État, ce n'est plus à l'État lui-même de les détenir c'est à la nation toute entière d'en être le titulaire.<sup>31</sup>

### Conclusion

Entre ces deux forces antagonistes, celles de l'État (comme « manière de penser ») et celles de la société, la société moderne en transition oscillerait entre un type de sociabilité médiée multiniveaux désaffectivée et une sociabilité où :

La population, (...) aura effectivement le droit (...) en termes de droits essentiels et fondamentaux, se dressant (contre l'État) de dire : c'est ma loi, c'est la loi de ma nature même de population () qui doit se substituer à ces règles d'obéissance.<sup>32</sup>

Cependant, peut-on qualifier de nouvelle sociabilité des interactions, distanciées, sans associations, sans groupes sociaux antagonistes ? Ainsi considérée la sociabilité se serait dissoute dans la post-modernité.

*A contrario* « l'instauration d'une démocratie de la délibération, de mise en œuvre d'une rationalité collective, processus de constitution

31 M. Foucault, *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France, 1977-78*, tr. fr. de D. Köveker, Paris, Gallimard/Seuil, 2004, p. 435.

32 *Ibid.*



non pas d'une volonté du peuple mais d'une raison du peuple<sup>33</sup> », caractériserait le futur mode de sociabilité. A l'instar des forums hybrides décrits par les auteurs d'*Agir dans un monde incertain*<sup>34</sup>, elle consisterait en une nouvelle forme de démocratie délibérative faite d'interactions polyarchiques coopératives des différentes sphères, biologiques, sociales, économiques technologiques et politiques plutôt que d'une interaction indirecte des individus avec des multicouches concurrentes.

---

33 J.-Y. Pranchère, « La souveraineté : fétiche, symbole, imaginaire ? », Colloque *Souveraineté et néolibéralisme*, MSH Alpes, Grenoble, 4 et 5 octobre 2021.

34 M. Callon, P. Lascoumes, Y. Barthe, *Agir dans un monde incertain. Essai sur la démocratie technique*, Paris, Seuil, 2001.



PIETRO SEBASTIANELLI

## FIGURES ET MOMENTS DE LA SOMATOCRATIE

### Pratiques de gouvernement, citoyenneté et capital humain dans le contexte de la pandémie

#### *Introduction*

Le phénomène de la pandémie qui touche la totalité de la planète depuis plusieurs années maintenant, a profondément modifié la manière de vivre des populations. Pour enrayer la contagion, les gouvernements du monde entier – à des degrés et intensité variables selon les pays – ont eu recours à des mesures de confinement qui ont profondément affecté les modes de vie des citoyens, en imposant une transformation radicale des conduites et des comportements individuels et collectifs. La fermeture généralisée des activités économiques et sociales non essentielles (*lockdown*), la responsabilisation de masse (distanciation sociale, port de masque, hygiène des mains, etc.) ont conduit à une suspension des formes d'agrégation et de sociabilité, dont les conséquences sur la vie collective de nos sociétés doivent être rigoureusement analysées. Même dans l'hypothèse d'un retour progressif à la normalité, à la suite d'une campagne de vaccination massive, il est nécessaire de tenter d'évaluer les effets à long terme que l'émergence de la pandémie aura sur la vie sociale, non seulement dans le cadre de la santé collective, mais aussi, plus généralement, en ce qui concerne les transformations de la citoyenneté.

Pour tenter de cerner ces effets, je voudrais commencer par l'hypothèse suivante : avec la pandémie, nous sommes confrontés à une nouvelle conformation de ce que Michel Foucault, dans le cadre de ses recherches sur la biopolitique, a défini comme la « somatocratie

moderne<sup>1</sup> ». Le concept de somatocratie illustre, selon Foucault, le processus historique par lequel s'est constitué, dans la modernité politique occidentale, « un régime pour lequel l'une des finalités de l'intervention de l'État est le soin du corps, la santé physique, le rapport entre la maladie et la santé<sup>2</sup> ». Plus précisément, selon Foucault, la somatocratie indique l'investissement du champ social par le savoir médical, en mettant en évidence une osmose entre la médecine, la politique et l'économie qui, dans la modernité, a pris une double apparence : la santé du corps comme facteur essentiel pour la préservation et la croissance de la force de travail ; et la santé du corps comme facteur de marché. Il semble que la situation épidémique décline, de façon spécifique, ce long processus historique, dont les caractères restent à déchiffrer, et il est donc nécessaire de vérifier si le concept de somatocratie nous permet de comprendre ces caractères du point de vue des pratiques gouvernementales et de leurs effets sur la sociabilité. Concrètement, la validité du concept de somatocratie doit être mise à l'épreuve dans la situation actuelle, où apparaissent certains points de discontinuité avec les indications foucaaldiennes, qu'il convient de tenter de mettre en évidence et de décrire. En effet, il semble que le cadre actuel de la pandémie mette en lumière un nouveau dispositif général de gouvernance de la santé collective, qui se greffe sur le terrain des transformations sociales dont l'incubation dure déjà depuis plusieurs décennies.

Si, comme on le verra dans les pages suivantes, la somatocratie moderne décrite par Foucault s'inscrivait dans le cadre d'un objectif politico-économique général – celui de la croissance combinée et conjointe de la santé et de la force physique du sujet productif régulée par l'État – aujourd'hui, la pandémie indique, semble-t-il, une articulation différente entre l'objectif de la santé collective et celui de la croissance économique. En d'autres termes, les politiques de santé pendant l'émergence épidémique semblent faire allusion à une tentative de désengager le gouvernement de la santé individuelle et collective du cadre gouvernemental de l'État-providence pour la

1 M. Foucault, *Crise de la médecine ou crise de l'antimédecine ?*, in Id., *Dits et Écrits*, Vol. III, Paris, Gallimard, 1994, pp. 40-58.

2 Ivi, p. 41.

greffer sur le cadre néolibéral du *capital humain*. Dans ce contexte général, la santé n'apparaît plus comme la condition de possibilité de la croissance économique, mais devient elle-même l'un des facteurs de la croissance économique. Dans cette perspective, les mesures gouvernementales (distanciation sociale, isolement, désocialisation, etc.) n'apparaissent plus sous l'angle d'une "dictature de la santé", mais comme laboratoire expérimental d'un gouvernement des conduites axé sur la responsabilisation des individus en matière de protection de la santé individuelle et collective. Pour argumenter cette hypothèse, je vais procéder en trois étapes. Dans un premier temps, j'essaierai de reconstruire de manière concise ce que Foucault entendait par somatocratie et en quoi ce concept permet de différencier l'analyse de la situation actuelle de pandémie du paradigme de l'état d'exception ; dans un deuxième temps, je me concentrerai sur les éléments de discontinuité présents dans la situation actuelle par rapport au cadre généalogique foucauldien ; enfin, je tenterai de décrire les effets que l'on peut attendre à long terme suite à l'impact des pratiques de gouvernance sanitaire au niveau des conduites individuelles et collectives.

### *La pandémie entre l'état d'urgence et le gouvernement des conduites*

L'histoire de l'humanité, on le sait bien, est marquée par les émergences sanitaires et épidémiques, qui ont nécessité des interventions d'endiguement plus ou moins efficaces, élaborées à l'intersection des domaines de la médecine et de la politique. L'isolement, la quarantaine, la distanciation sociale constituent un réservoir de pratiques médico-politiques que l'Europe connaît depuis des siècles et qui, dans le contexte actuel de la pandémie, ont resurgi à un niveau de simultanéité et d'extension probablement jamais connu auparavant. Cependant, il serait réducteur de penser que ces mesures constituent des instruments neutres qui peuvent être mis en place ponctuellement, en cas de situation sanitaire critique, pour contenir une contagion ou endiguer une crise sanitaire.

En effet, leur utilisation actuelle ne se situe pas simplement du côté des “répétitions” de l’histoire, dans une sorte d’ “éternel retour de l’identique”, comme des “archaïsmes” qui révéleraient les échecs du progrès technico-scientifique au niveau de la médecine sociale.

Ces pratiques de gouvernement, dont les origines précèdent certaines des avancées les plus significatives de la science médicale, sont en fait aujourd’hui replacées dans un cadre général et une stratégie globale gouvernementale de la société qui a beaucoup changé par rapport au passé. S’il est vrai, comme l’affirme Foucault, que c’est précisément dans le dispositif de pouvoir, auquel l’urgence de faire face à la peste donne tout son sens, que se sont définis, comme nous le verrons, certains des aspects fondamentaux des « sociétés disciplinaires » modernes, c’est, au contraire dans le contexte marqué par les nouvelles « maladies émergentes<sup>3</sup> » et leur gestion en termes de politiques de sécurité sanitaire qu’il faut associer la réémergence de ces pratiques, qui ont un impact sur les modes et les formes de vie de manière profondément différente du paradigme disciplinaire.

L’isolement, la quarantaine, la distanciation sociale et les mesures d’hygiène ont été les principaux dispositifs gouvernementaux utilisés pour contenir la propagation de la pandémie. Des mesures anciennes, comme nous le verrons, que la société occidentale a connues à plusieurs reprises au cours de son histoire, mais qui sont aujourd’hui employées en combinaison avec des dispositifs technologiques de contrôle social et de traitement des données que les sociétés du passé méconnaissaient. Il s’agit là d’un premier élément de différenciation qu’il convient de souligner. L’utilisation de nouveaux dispositifs technologiques a en effet permis l’application d’outils de localisation, de prévision et de calcul, dont l’impact en termes d’omniprésence marque une profonde discontinuité avec le passé. Le deuxième élément à prendre en considération, en revanche, est l’introduction des pratiques gouvernementales au sein de sociétés qui sont légalement tenues de maintenir certains équilibres fondamentaux concer-

3 F. Buton, *Sous l’empire des risques sanitaires : les métamorphoses de la santé publique*, in « *Savoir/Agir* », vol. 5, no. 3, 2008, pp. 75-82.

nant les libertés constitutionnellement reconnues. Cet aspect aussi constitue très probablement une nouveauté par rapport au passé, tant il est vrai que le fonctionnement des politiques gouvernementales de développement sanitaire des démocraties occidentales a nécessité la définition d'un décret d'urgence, qui diffère selon les contextes juridico-politiques de référence.

Quant au cadre général de l'état d'urgence dans lequel ont été mises en place les mesures de riposte à la pandémie, une position décisive a été prise par le philosophe Giorgio Agamben qui, dans une série de discours publics, où il a dénoncé la pandémie comme le nouveau « pretesto » pour déclarer l'état d'exception, qui se présente, selon Agamben, comme un dispositif permanent de capture de la « *nuda vita* » par le pouvoir souverain<sup>4</sup>. La thèse d'Agamben reprend une perspective de recherche présente dans son travail depuis des décennies : l'idée que le mystère de l'exercice du pouvoir dans les sociétés modernes est représenté par l'état d'exception et sa relation d'inclusion/exclusion de la *nuda vita*, que dans le contexte pandémique prend les formes de la survie biologique<sup>5</sup>. En ce sens, l'obligation de distanciation sociale ferait partie, selon Agamben, de la nouvelle « religione della salute » imposée par la « terrore sanitario » qui, sous prétexte de pandémie, fonderait le nouvel ordre politique de la « biosicurezza ». Une sorte de « *civismo superlativo* », donc, qui se manifeste par l'obligation de respecter la distanciation sociale comme une forme nouvelle et paradoxale de solidarité civile..

On peut raisonnablement supposer que les remarques d'Agamben sont perspicaces, notamment lorsqu'il insiste sur le paradigme de la biosécurité en tant qu'articulation de la doctrine de l'État de sécurité (élaborée dans le contexte des mesures antiterroristes et utilisée aujourd'hui pour faire face à l'urgence sanitaire), dont les dispositifs

---

4 G. Agamben, *A che punto siamo? L'epidemia come politica*, Macerata, Quodlibet, 2020.

5 G. Agamben, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Torino, Einaudi, 1995.

de gouvernement méritent d'être soigneusement analysés. Cependant, on peut tout aussi raisonnablement mettre en doute l'efficacité heuristique de la catégorie de l'état d'exception pour décrire la situation actuelle, et contester l'idée que les nouvelles formes de subjectivation sont le produit ou le résultat d'une nouvelle "religion de la santé" et de son corrélat théologique dans la science moderne – en particulier la science médicale. Certes, il est vrai que le recours aux décrets d'urgence et la déclaration de l'état d'urgence remettent en cause, d'un point de vue sémantique, le vieil arsenal de la souveraineté moderne décrit par Carl Schmitt. Mais, la situation actuelle, comme je vais essayer de le démontrer, au lieu de rappeler les anciennes gloires de la souveraineté, semble plutôt faire allusion à un "gouvernement des conduites" enraciné au cœur de l'histoire politique occidentale et constituant un aspect fondamental de la rationalité biopolitique moderne, que Michel Foucault a défini comme « gouvernementalité ». Non pas, donc, un « pouvoir souverain d'exception sur la vie nue », mais une « économie politique du corps », qui fait apparaître une zone grise précisément au point d'intersection entre l'exercice du pouvoir et le savoir médical dans son lien constitutif avec l'investissement du champ social. C'est à ce stade que le concept de somatocratie s'avère particulièrement précieux.

La pandémie actuelle réactive donc certains dispositifs de gouvernement qui ont une longue histoire dans la société occidentale. Il s'agit de pratiques qui dorment au fond de l'histoire des arts du gouvernement (comme l'isolement, la quarantaine, le confinement de zones entières et la distanciation sociale) et qui sont réactivées précisément lorsque les menaces pour la santé publique se propagent et que de nouvelles épidémies apparaissent<sup>6</sup>. Cependant, si les techniques de gouvernement peuvent paraître identiques, ce qui est certainement différent, c'est la manière dont elles investissent le champ social, les savoirs qu'elles mettent en jeu ou auxquels elles donnent lieu. Il s'agit donc de décrypter le schéma général dans lequel elles

6 W.H. McNeill, *La peste nella storia. Epidemie, morbi e contagio dall'antichità all'età contemporanea*, Torino, Einaudi, 1981; B. Fantini, *La storia delle epidemie, le politiche sanitarie e la sfida delle malattie emergenti*, in « Idomeneo » (2014), n. 17, pp. 9-42.



acquièrent une nouvelle fonction pour répondre à de nouveaux objectifs. Vu sous cet angle, ce n'est pas d'une ontologie du pouvoir dont nous avons besoin mais de l'opération historico-critique de la généalogie.

### *Aux origines de la somatocratie moderne*

Afin de donner un cadre généalogique de la situation dans laquelle nous nous trouvons, il est nécessaire de retracer brièvement les étapes de ce que Foucault a défini comme la « somatocratie moderne » ou, selon les termes du philosophe français, du « régime pour lequel l'un des objectifs de l'intervention de l'État est le soin du corps, la santé physique, la relation entre maladie et santé ». On pourrait partir de l'hypothèse que, depuis quelques décennies, nos sociétés sont entrées dans une nouvelle configuration du rapport que le pouvoir entretient avec le corps et sa santé, dont la pandémie de Covid-19 est peut-être le point culminant. Nous savons que la santé collective est devenue un objet de connaissance scientifique à partir du XVIII<sup>e</sup> siècle, lorsque le problème de la force physique de la population, conçue comme force productive, est entré dans les stratégies de gouvernement du capitalisme naissant. C'est à partir de cette époque, et dans le cadre d'objectifs gouvernementaux bien définis, que la médecine moderne émerge comme une technologie qui établit un pouvoir/savoir sur le corps social. Ce processus historique définit l'apparition d'un objet de gouvernement, le corps, que les dispositifs de pouvoir/savoir doivent pouvoir modeler afin de parvenir à une rationalisation efficace de la force productive de la population : « Le contrôle de la société sur les individus – poursuit Foucault – ne s'effectue pas seulement par la conscience ou l'idéologie, mais aussi dans le corps et avec le corps. Le corps est une réalité biopolitique ; la médecine une stratégie biopolitique<sup>7</sup> ». Cette osmose du politique et du médical, que l'on retrouve dans la nouvelle économie politique de la santé au XVIII<sup>e</sup> siècle, trouve son point d'émergence, selon

---

7 M. Foucault, *La naissance de la médecine sociale*, in Id., *Dits et Écrits*, Vol. III, Paris, Gallimard, 1994, pp. 207-228.

Foucault, dans la problématique de l'hygiène comprise « comme le régime sanitaire des populations » qui « implique de la part de la médecine un certain nombre d'interventions autoritaires et de présomption de contrôle ». Dès lors, « la ville apparaît comme un objet à médicaliser ».

La conformation somatocratique, qui révèle cette osmose du politicien et du médecin, trouve précisément l'un de ses points d'origine dans les mécanismes de réponse aux urgences épidémiques qui ont traversé l'Europe pendant plusieurs siècles, et qui ont constitué la matrice de formation de certains schémas de pouvoir successifs. La somatocratie moderne se forme ainsi dans le laboratoire des pratiques gouvernementales expérimentées pendant les crises épidémiques. À cet égard, Foucault reconstruit trois dispositifs de pouvoir différents reliés à autant d'urgences épidémiques : le modèle de la lèpre, le modèle de la peste et, enfin, le modèle de la variole. Dans le cas de la lèpre, dont le dispositif de pouvoir remonte au Moyen Âge, une distinction claire est établie entre les individus sains et les personnes touchées par la maladie, lesquelles sont dûment séparées et éloignées de la ville. Avec la propagation de la peste – ou de l'ensemble des ondes épidémiques que les historiens, chroniqueurs et conteurs de l'époque désigneront sous ce nom – aux XVIe-XVIIIe siècles, un nouveau plan d'urgence est mis en place : le modèle de la quarantaine (le territoire d'une région ou d'une ville est subdivisé afin de le soumettre à une réglementation qui indique aux habitants comment et quand ils doivent sortir, le comportement à suivre à la maison, le régime alimentaire à observer ; l'obligation de se présenter devant des inspecteurs ou de faire inspecter son logement ; l'éloignement social ; l'isolement des malades, etc.). C'est le schéma du pouvoir disciplinaire, le quadrillage qui pousse dans le sens d'une régulation rigide du corps. Enfin, le dispositif de sécurité qui s'affirme autour de l'émergence de la variole comme nouvelle condition épidémique qui se propage avec une virulence particulière en Europe au cours du XIXe siècle. Il ne s'agit plus ici d'imposer une discipline, mais d'effectuer un calcul probabiliste qui doit définir non pas le recul, mais les conditions d'acceptabilité de la propagation de la maladie dans la population (savoir combien de personnes sont touchées par la variole, à quel âge, avec quels effets, avec quelle mortalité, avec

quels risques et effets statistiques sur l'ensemble de la population, etc.). On pratique ainsi un dispositif de gouvernement qui fait de la cohabitation avec un risque possible l'élément d'un calcul stratégique dans l'exercice du pouvoir.

Arrêtons-nous un instant sur la peste et le modèle de la quarantaine : il représentait, selon Foucault, l'idéal politico-médical d'une bonne organisation sanitaire de la ville au XVIII<sup>e</sup> siècle, tirant sa matrice organisationnelle de référence du cadrage militaire des individus et des espaces. Ainsi, par exemple, Lodovico Muratori, dans son *Trattato del governo della peste* (1714), affirmait un parallélisme tout sauf métaphorique entre épidémie et guerre :

nei sospetti e pericoli della peste una città si trova nello stato medesimo come se fosse minacciata di Guerra [...] con questa sola differenza, che i mali e i danni d'una Guerra vengono regolarmente da chi è Nemico, e straniero; e quei della peste da chi regolarmente è Amico. [...] Ma chiunque vuol'offendere la vita nostra, e del Popolo nostro, quantunque internamente non covi egli in seno sì barbara voglia, pure si presume nostro Nemico.<sup>8</sup>

La peste, dit Muratori, est la guerre interne à la société, où l'ennemi n'est plus l'étranger, mais le voisin, l'ami, celui qui est le plus proche de nous. Affronter la peste, c'est désarticuler les liens d'amitié avec le voisin, avec celui qui est le plus proche de nous au quotidien. Une revue particulièrement significative des techniques et méthodes utilisées dans le modèle militaro-sanitaire de quarantaine en période de peste se trouve dans le *Traité de la peste* (1721) de Jean-Jacques Manget, rédigé lors d'une épidémie survenue à Marseille. Le médecin doit être accompagné d'un « chef, capitaine ou directeur » pour l'aider à maintenir l'ordre et la discipline durant l'isolement des patients ou leur transfert forcé vers l'hôpital. Ici, le point d'indistinction entre la police et la médecine apparaît maximal.

C'est à partir du schéma de pouvoir qui se dessine autour du modèle de la quarantaine que se dessine au XVIII<sup>e</sup> siècle un dispositif très

8 L. Muratori, *Trattato del governo politico della peste*, in *Annali d'Italia ed altre opere varie di Lodovico Antonio Muratori*, volume V, 1688-1749, Milano, Fratelli Ubicini, 1838, p. 1083.

important, celui de la « polizia medica » (*medizinische Polizey*) développée par Johan Peter Frank (1745-1821). La « polizia medica », lit-on dans son traité, est un « arte della difesa (*Verteidigungskunst*) [...] che insegna a proteggere gli uomini dalle nocevoli conseguenze di una numerosa coabitazione e a promuovere il loro ben essere fisico<sup>9</sup> ». La nouveauté de la police médicale développée par Frank, qui intègre le modèle d'urgence de la quarantaine dans un dispositif gouvernemental ordinaire, est qu'elle est permanente et n'agit pas seulement en période d'épidémie, mais pénètre de manière capillaire dans la vie quotidienne des populations, imprimant une marque indélébile sur leur comportement.

Partant de la description du modèle de la peste, Foucault affirme que la médecine sociale, née au XIXe siècle, ne serait qu'un raffinement du schéma politico-médical de la quarantaine mis en place entre le XVIe et le XVIIIe siècle. La naissance de l'hygiène publique est donc à relier, selon Foucault, à « une déclinaison raffinée de la quarantaine ». Si, comme nous l'enseigne l'analyse historico-épidémiologique, l'apparition de nouveaux foyers épidémiques est toujours liée à de profondes transformations économique-sociales de la population, les mesures prises pour contenir leur propagation enregistrent en même temps le changement de leur gestion politique<sup>10</sup>. Dans le cas du modèle de quarantaine, par exemple, le diagramme de puissance correspondant fait allusion à l'émergence des disciplines de l'État médical à venir, dans lequel l'hygiéniste prend une importance cruciale précisément parce que, en dehors et au-delà de l'urgence, il nourrit l'ambition de formuler les lois générales qui caractérisent la civilisation :

Toute agglomération d'hommes – lit-on dans le *Traité d'hygiène publique et privée* de Michel Lévy – qui se forme sur un point du globe, rudiment d'une nation, s'organise pour durer, pour résister elle élève au gouvernement celui qui comprend le mieux les grandes nécessités de l'existence collective. Législateur politique ou divin, simple code

9 J.P. Frank, *Sistema compiuto di polizia medica*, vol. 1, trad. it. de Giovanni Pirotta, Milano, 1825, pp. 32-33.

10 B. Fantini, *La storia delle epidemie, le politiche sanitarie e la sfida delle malattie emergenti*, cit.

ou révélation, Forum ou Sinaï, le pouvoir qui s'établit a sa sanction dans le but qu'il affecte, car il tend à communiquer à des réunions d'hommes la plasticité sociale, afin qu'elles s'organisent et conspirent avec harmonie la perpétuité de l'espèce, comme par l'effet d'une autre plasticité s'arrangent et s'entretiennent les instruments du microcosme humain.<sup>11</sup>

Ainsi, dans la société moderne, à partir du XIXe siècle, comme le note Georges Canguilhem, le statut épistémologique de la médecine change profondément. Aux trois M du triangle hippocratique (maladie-malade-médecine) se superposent les trois S (santé, salubrité, sécurité), qui définissent le pivot théorique et pratique de la médecine sociale :

La médecine, par le biais des exigences politiques de l'hygiène publique, va connaître une altération lente du sens de ses objectifs et de ses comportements originaires. Du concept de *santé* à celui de *salubrité* puis à celui de *sécurité* la dérive sémantique recouvre une transformation de l'acte médical. De réponse à un appel il est devenu obéissance à une exigence. [...] Et l'on doit constater ici, une troisième fois, la mise entre parenthèses du malade individuel, objet singulier, électif, de l'attention et de l'intervention du médecin clinicien.<sup>12</sup>

Ce qui change dans les objectifs des politiques de santé, c'est un déplacement progressif des formes et des modes d'intervention de la médecine dans la sphère sociale : la *santé* comme traitement et prévention des maladies ; la *salubrité* comme ingénierie sociale qui pénètre toutes les sphères de la vie ; la *sécurité* comme cadre général d'un dispositif de pouvoir/savoir qui vise à la gestion des risques. C'est dans ce cadre général que l'économie politique du corps au sein de la somatocratie moderne a évolué jusqu'à aujourd'hui, suivant la trajectoire conduisant à la gouvernementalité de l'État-providence. Après avoir reconstitué, dans des lignes très essentielles, les

11 M. Lévy, *Traité d'hygiène publique et privée* (cinquième édition), Paris, Baillière et fils, 1869, *Préfaction*.

12 G. Canguilhem, *Le statut épistémologique de la médecine*, 1988, in *Études d'histoire et de philosophie des sciences*, Paris, Vrin, 1994, 7<sup>e</sup> éd., pp. 413-428, p. 422.

caractéristiques de la somatocratie moderne décrite par Foucault, il s'agit maintenant de se concentrer sur les éléments de discontinuité qui sont introduits dans la situation de pandémie actuelle, afin de mettre en évidence les stratégies et les objectifs d'une nouvelle économie politique des corps.

*Vers un autre chapitre de la médicalisation indéfinie ?*

Les dispositifs de pouvoir contemporains destinés à contenir la pandémie trouvent leur origine dans la zone d'ombre produite par l'imbrication des deux plans, l'un médical et l'autre politique, cette même zone d'ombre qui a donné naissance, sous la surface, à la somatocratie moderne. Cependant, il est nécessaire de montrer, sous la couche endurcie des répétitions de l'histoire (c'est-à-dire le retour du modèle de la quarantaine), les différences qui suggèrent des discontinuités profondes, bien qu'encore incertaines, avec le schéma général du pouvoir disciplinaire.

Peut-on formuler l'hypothèse, à cet égard, que la somatocratie, qui s'impose à travers la crise pandémique actuelle, constitue le terrain d'émergence d'un nouveau chapitre de l'histoire de la « médicalisation indéfinie » dont parlait Michel Foucault<sup>13</sup> ? La médicalisation indéfinie indique, pour Foucault, la sortie de la médecine de sa propre sphère de référence, dont les frontières étaient strictement délimitées par la demande de soins du patient. Comme nous l'avons vu plus haut, certains objectifs généraux du gouvernement ont permis à la médecine de franchir cette frontière : de la santé comme corrélatif du gouvernement de la main-d'œuvre, à la santé comme droit, sanctionné depuis le plan Beveridge (dans lequel le concept de "l'État au service de l'individu sain" remplace celui de "l'individu sain au service de l'État"), pour finir par la santé comme objet d'une demande du marché, s'ajoute maintenant – dans le contexte mondial marqué par la pandémie, mais en vertu de processus remontant

13 M. Foucault, *La politique de la santé au XVIIIe siècle*, in *Les Machines à guérir. Aux origines de l'hôpital moderne; dossier et documents, Institut de l'environnement*, Paris, 1976, pp. 11-21.

à quelques décennies – la santé comme obligation sociale dans un horizon de référence marqué par la responsabilité individuelle et le capital humain. La société du siècle dernier a connu deux économies différentes de la santé : la santé comme un droit (lié au bien-être) et la santé comme un produit de marché (le corps sain comme recherche de produits de consommation destinés à cet effet). La pandémie nous conduit, de ce point de vue, vers un troisième pôle de la somatocratie : celui de la santé comme acte de responsabilité individuelle, qui exige des individus une conduite particulière et un investissement économique particulier sur eux-mêmes face à une désarticulation progressive des instruments de gouvernement du bien-être général.

On peut penser à cet égard – comme le fait par exemple Žižek – que le virus porte un coup fatal à la société capitaliste, au moment où il signe le divorce nécessaire entre santé et économie<sup>14</sup>. Cependant, il est légitime de douter de l’efficacité d’une telle perspective de “révolution virale”, car la relation entre la santé et l’économie montre une imbrication plus profonde qui va au-delà de leur opposition sur un plan idéologique. La santé, comme l’économie, ne constituent pas deux instances universelles, mais des conditions socio-historiques qui dépendent d’un ensemble hétérogène de facteurs (pouvoirs, connaissances, subjectivités). De même, il est légitime de douter des tonalités apocalyptiques qui appellent à une indistinction entre les nouvelles techniques de surveillance numérique, mises en œuvre dans la pandémie, et le camp de concentration, comme, par exemple, Byung-Chul Han, qui affirme que

La strenua lotta per la sopravvivenza subisce ora un inasprimento virale. Ci pieghiamo allo stato di eccezione senza opporre resistenza. La limitazione dei diritti fondamentali viene accettata senza colpo ferire. L’intera società si trasforma in una quarantena, variante liberale del lager in cui imperversa la nuda vita. Oggi il campo di lavoro si chiama *home office*. È solo l’ideologia della salute e della sopravvivenza a distinguerlo dai campi di lavoro del passato.<sup>15</sup>

14 S. Žižek, *Virus. Catastrofe e solidarietà*, Milano, Ponte alle Grazie, 2020.

15 <https://www.avvenire.it/agora/Pagine/Byung-Chul-Han-filosofo-coronavirus-Cina-corea-stato-di-polizia?fbclid=IwAR0YSb8oELPqHUtUbcU>

Contrairement aux tonalités apocalyptiques, qui risquent de faire glisser des pratiques et des dispositifs de pouvoir très différents vers l'indistinction, il est beaucoup plus probable que les effets de la pandémie consisteront à consolider et à accentuer des tendances qui étaient déjà en place depuis plusieurs décennies dans la sphère des pratiques de gouvernement néolibéral de la santé. Selon cette hypothèse, nous serions devant le dernier chapitre (au sens purement chronologique) d'une histoire qui, de la santé comme impératif d'état dans la formation du corps productif, en passant par la santé comme droit, nous confronte aujourd'hui à la santé comme acte de responsabilité individuelle. L'isolement, la quarantaine, la distanciation sociale ne sont pas le symptôme d'une société disciplinaire qui revient, mais l'effet d'une nouvelle subjectivation du problème sanitaire dans le cadre des objectifs gouvernementaux qui sont aujourd'hui agencés dans la crise de la rationalité politique néolibérale. Il me semble que c'est la piste qui nous permet de lire les phénomènes contemporains non pas en termes de résurgence d'une vocation « tanatopolitique » de la souveraineté, mais d'une articulation différente de la somatocratie moderne, que nous pouvons lire en termes de « biosécurité » comprise comme un croisement entre les théories de l'État sécuritaire et les nouvelles technologies de gouvernement des urgences sanitaires qui ont émergé ces dernières années.

Quel est donc le champ de tension stratégique dans lequel s'insère, à partir des bas-fonds de l'histoire retracée jusqu'ici, le retour du dispositif de quarantaine, d'isolement et de distanciation sociale ? A quel schéma de pouvoir ces mesures font-elles allusion et quelles formes de subjectivation inspirent-elles ? Je vais essayer de suivre, sur ce point, quelques indications provenant de l'essai de Patrick Zylberman intitulé *Tempêtes microbiennes*<sup>16</sup>. En analysant la nouvelle gouvernance de la santé publique, Zylberman affirme que la rationalité de la gestion se serait déplacée au

---

DB8uJW9Xvsy0a38Z-\_\_YrI3uxaPlbISVZpDElzXg (mis en ligne le 07 avril 2020, consulté le 06 mai 2022).

16 P. Zylberman, *Tempêtes microbiennes. Essai sur la politique de sécurité microbienne dans le monde transatlantique*, Paris, PUF, 2013.



cours des dernières années de la prévention vers la *preparedness*, inspirée par une logique du *worst case scenario*. Dans son texte, Zylberman montre que les politiques de prévention, visant à endiguer les risques probables, ont été remplacées par des politiques destinées à préparer des réponses énergiques aux pires menaces imaginables, qui préfigurent des scénarios épidémiques dans une logique de fiction qui permet des chocs d'urgence inspirés par le *worst case scenario*. À l'origine de cette nouvelle rationalité, il y aurait, selon Zylberman, trois mouvements historiques : la croissance dans le domaine de la science du thème des nouvelles « maladies émergentes » (SRAS, grippe aviaire et avant cela le SIDA) ; la réorganisation de l'agenda de la sécurité pour répondre aux menaces du bioterrorisme ; et la consolidation de la pensée stratégique sur la guerre asymétrique, qui imprègne la logique du *worst case scenario*. Les dispositions actuelles en matière de gouvernement des pandémies s'inscrivent donc dans le cadre général d'un passage de la rationalité du risque à la rationalité de la menace. Les politiques de santé sont imprégnées d'une logique du pire, passant d'une approche en termes de régulation des risques à une logique d'éradication des menaces, sans limite de moyens. Ainsi, la politique de santé revient dans le domaine stratégique des « raisons d'État ». Ce scénario, qui représente l'horizon général de référence pour l'exercice de la gouvernance d'urgence sanitaire, a pour effet global de déclencher des pratiques de gouvernance de la santé publique qui utilisent des instruments d'urgence, exaltant et diluant précisément cette zone d'ombre dans laquelle le politicien et le médecin trouvent leur point d'intersection. Face au *worst case scenario* et dans les conditions d'urgence imposées par un tel contexte – comme l'explique Zylberman – le problème principal est alors de savoir comment gérer la propagation de la panique et de la peur dans la population, dont la réponse est fondamentale pour légitimer les mesures prises. En fait, ce qui s'est toujours produit dans l'histoire de la somatocratie moderne, c'est l'apparition de phénomènes de résistance – qui peuvent parfois sembler légitimement rétrogrades – dirigés contre la prise en charge de la vie et des corps par le pouvoir médico-politique : le refus de la vaccination, le refus de porter un masque, l'évitement

des mesures de distanciation sociale sont des phénomènes aussi anciens que les mesures d'endiguement<sup>17</sup>.

De ce point de vue, la figure clé de cette nouvelle configuration de la somatocratie, qui interrompt à certains égards l'ancienne économie politique du corps, est celle de l'asymptomatique, qui fait son apparition au centre de la scène pandémique mondiale comme un obscur et mystérieux objet de gouvernement. Il s'agit d'une figure clé des nouvelles stratégies de gouvernance de la biosécurité : si, à l'époque de la peste, l'infecteur était représenté sous les traits du pauvre, du mendiant ou de l'exclu de la vie sociale, l'asymptomatique apparaît désormais comme la nouvelle figure de l'infecteur, qui peut potentiellement coïncider avec n'importe qui. L'asymptomatique n'est en effet pas, d'un point de vue strictement clinique, un malade, puisqu'il ne présente pas les signes de maladie qui permettraient son isolement légitime. Or, il n'est même pas en bonne santé, au point de lui permettre de mener sa vie en dehors de l'appareil de surveillance médico-politique. Ni malade, ni en bonne santé, l'asymptomatique est la manifestation du risque de maladie qui est évoqué dans la logique directrice du *worst case scenario*<sup>18</sup>. Cette figure à la fois obscure et omniprésente, qui, si elle n'est pas nouvelle d'un point de vue épidémiologique, l'est certainement d'un point de vue politique, a été le point d'ancrage par lequel les mesures, une fois calibrées et modulées sur les individus malades, ont été appliquées sans discernement à l'ensemble de la population. L'isolement, la quarantaine et la distanciation sociale n'apparaissent donc pas comme des archaïsmes ou comme les effets d'une prétendue « dictature sanitaire », mais comme des pratiques gouvernementales historiquement très anciennes, qui sont aujourd'hui re-fonctionnalisées dans un cadre général où le problème de la santé individuelle et collective, ainsi que la question des corps, sont investis par une nouvelle économie politique.

17 G. Alifani, A. Melegaro, *Pandemie d'Italia. Dalla peste nera all'influenza suina : l'impatto sulla società*, Milano, Egea, 2010.

18 M. Bourrier, C. Burton-JeanGros, L. Bastide, *Sous surveillance: possibilités et limites du régime de la preparedness. Le cas de la pandémie A (H1N1)*, in « Socio-anthropologie » [En ligne], 29 | 2014, mis en ligne le 04 janvier 2016, consulté le 06 janvier 2021.

### *Conclusions*

Dans la somatocratie moderne, comme nous l'avons vu, une certaine relation fonctionnelle entre économie et santé est en jeu, qui peut se jouer sur des plans stratégiques différents et pas nécessairement opposés. Nous sommes ainsi passés de l'économie politique de la santé du corps comme dispositif de préservation et de renforcement de la force de travail (18e-19e siècles), à l'économie politique de la santé du corps comme droit à la santé et comme objet de marché (20e siècle). Aujourd'hui, il est probable que la pandémie nous fasse entrer dans une nouvelle ère de l'économie politique du corps, dans laquelle la santé devient une forme paradoxale d'obligation civique et sociale, où la prise en charge individuelle de son propre état de santé fait allusion à la formation d'une sorte de "capital humain sanitaire". La nouvelle gouvernamentalité somatocratique s'inscrit en effet dans le cadre général d'une déresponsabilisation de l'État en matière de santé individuelle et collective au profit d'une rationalité où l'investissement économique sur soi est le véritable pivot de la sécurité sociale. C'est dans ce cadre que s'inscrivent les mesures de distanciation qui, en faisant appel au sentiment de solidarité ("ne contaminez pas vos proches"), ont rendu les individus responsables des effets néfastes de leur comportement en termes de sécurité sanitaire. Il serait toutefois réducteur de n'y voir que l'œuvre d'un pouvoir paternaliste, car l'autonomisation amplifie également l'instance de soin de soi et des autres qui se manifeste par des actes individuels de responsabilité. Il s'agit d'une imbrication très problématique, car l'accent mis sur la responsabilité individuelle, tout en montrant une inclination positive des individus à prendre soin d'eux-mêmes et des autres, déresponsabilise également les détenteurs du pouvoir politique. Si tout dépend de la responsabilité individuelle, la santé collective devient en fait l'objet d'une dépolitisation, qui est ainsi présentée comme une stratégie gouvernementale paradoxale. Par exemple, ce ne sont pas les réductions des dépenses publiques allouées à la santé ou l'absence de plan de gestion des épidémies qui font l'objet de critiques sociales, mais une recherche pernicieuse du responsable le plus proche, qui a présidé à la diffusion de mécanismes inquiétants de dénonciation massive. Il s'agit donc de

comprendre l'ambivalence de ces dispositifs, leur articulation complexe entre autonomisation et dépolitisation, entre instances de prise en charge autonome de soi et des autres et gouvernement paternaliste des conduites, qui ouvre peut-être un espace pour repenser les pratiques de la citoyenneté sous des formes inédites par rapport au passé.



THIERRY VINCENT

## PSYCHOPATOLOGIE DE LA SOCIABILITÉ À LA LUMIÈRE DU COVID 19

Du fait qu'un grand nombre de troubles psychiques ou, plus généralement, de troubles répétés du comportement ne se traduisent pas encore par la mise en évidence d'altérations cérébrales précises (même si les progrès de l'imagerie médicale autorisent actuellement des perceptions fonctionnelles de certains processus mentaux), les aliénistes d'abord, puis les psychiatres et les psychologues ensuite, se sont attachés à des descriptions attentives de leurs caractéristiques énoncées sous formes de symptômes. Mais ceux-ci ne peuvent trouver leur sens que dans le cadre d'une double interaction : d'une part entre l'observateur et l'observé, mais aussi entre l'observateur observant l'observé en tant que ce dernier, tout à tour observateur et observé, interagit lui-même au sein de la société dans laquelle il vit. Cette double interaction rend ainsi compte de la dimension profondément subjective des classifications des troubles mentaux (même quand elles se veulent consensuelles<sup>1</sup>). Les différents symptômes de ces derniers n'ont donc de valeur et ne peuvent être interprétés qu'en résultat de *leur expression dans la sphère sociale* et ce, d'ailleurs, de façon précoce au cours du développement psychique de chacun.

La notion de *sociabilité* qui, étymologiquement parlant, caractérise nos capacités à interagir avec autrui, quelle que soit d'ailleurs la nature de ces interactions : positives (amicales, par exemple) ou négatives (conflictuelles), rend compte, indépendamment des causes et de l'identification des éventuels processus mentaux sous-jacents, des *effets* de notre façon de penser et plus simplement d'être, dans

---

1 Par exemple les différentes versions de la CIM (Classification internationale des maladies) ou du DSM (classification américaine des maladies mentales), régulièrement revue et corrigée.



le champ social. Si bien que nous n'avons en définitive comme connaissance de l'autre que ce que nous autorise sa sociabilité. Et cela est vrai dans les relations amicales comme dans les relations de couple ou dans les relations professionnelles.

Le *jeu* a été, de longue date, perçu comme un marqueur fort et précoce de la sociabilité chez l'humain et même chez les mammifères supérieurs, car il déploie des systèmes d'alliance, d'opposition, de transgression, de domination ou de dissimulation qui caractérisent nos interactions sociales et la façon dont nous nous y insérons. Le jeu, présent dès les premiers mois de la vie chez la plupart des enfants met aussi en évidence qu'il nous faut être capable d'être sociable avec nous-même et qu'ainsi : Je est bien un autre ! La façon dont nous nous traitons fait donc aussi partie de notre sociabilité et de notre créativité. Le pédiatre et psychanalyste anglais Donald Winnicott, qui s'est longuement intéressé au jeu chez les enfants et les adolescents, l'affirmait : « un enfant qui ne joue pas est un enfant très malade<sup>2</sup> ».

### *Les troubles mentaux comme alteration de notre sociabilité*

En 1908, le psychiatre Suisse-Allemand Eugen Bleuler introduit le terme de schizophrénie. Il tente de redéfinir une maladie mentale la « démence précoce », nommée ainsi parce que, débutant à l'adolescence, son évolution rapide s'accompagnait de symptômes analogues à certains de ceux que l'on retrouvait chez les déments séniles : confusion des idées, rétrécissement de la vie sociale allant jusqu'à l'incurie, incapacité de la moindre activité suivie si ce n'est très répétitive....

Indépendamment de leurs causes supposées, Bleuler met l'accent sur un point essentiel et fondamental des troubles schizophréniques, qu'il va nommer *autisme*. Ce terme a le même sens que celui d'auto-érotisme que Freud invente à l'époque, mais Bleuler maintient la terminologie d'autisme (qui, du reste, a prévalu de nos jours) parce

---

2 D. W. Winnicott, *Jeu et réalité*, tr. fr. de C. Monod, J.-B. Pontalis, Paris, Gallimard, 1975.

qu'il cherche à lui donner une connotation plus générale, moins référée à une causalité sous-jacente (l'importance de la sexualité, chez Freud), mais au contraire plus largement tournée vers ses conséquences : le repli sur soi, la difficulté voire l'impossibilité d'interagir avec autrui, la perte des acquis sociaux ou leur désintérêt.

La notion d'autisme va secondairement s'émanciper de la schizophrénie et être identifiée comme entité indépendante d'abord retrouvée chez l'enfant puis chez l'adulte. Dans la dernière classification américaine des troubles mentaux, elle est renommée : *troubles du spectre autistique*, caractérisés d'une part par *des déficits de la communication et des interactions sociales*, et de l'autre par *le caractère restreint des comportements et des intérêts*. On peut discuter de la pertinence de ces deux sous-classes, en particulier par le fait qu'elles négligent que la restriction des intérêts se traduit parfois, notamment chez les sujets autistes Asperger<sup>3</sup>, par l'élection d'un ou deux centres d'intérêts dans lesquelles ils excellent, voire où ils font œuvre de précurseur (un des meilleurs exemples étant le mathématicien anglais Turing<sup>4</sup>), mais ces deux sous-classes témoignent globalement *d'une difficulté majeure à la sociabilité*. Les témoignages des autistes de haut niveau, c'est-à-dire ceux capables de langage ou même ayant fait des études supérieures, montrent bien leur difficulté à se sentir à l'aise dans les moments où des habilités sociales relativement complexes sont requises<sup>5</sup>. L'exemple classique est celui du sujet rentrant dans un bar, s'asseyant à côté d'une jeune femme qu'il trouve à son goût, et à qui il demande d'emblée : « Mademoiselle, voudriez-vous avoir des relations sexuelles avec moi ? »

Les associations de parents d'autistes dénonçant le manque de structures existantes en France à la fois pour dépister l'autisme mais

---

3 T. Attwood, *Le syndrome d'Asperger et l'autisme de haut niveau*, Paris, Dunod, 2003.

4 Il est absolument remarquable (et paradoxal, en raison des particularités de son inventeur) de constater que le fameux « test de Turing » visant à différencier une machine d'un être humain, n'est rien d'autre qu'un test de sociabilité.

5 <https://informations.handicap.fr/a-clement-asperger-vivre-difference-dans-indifference-12973.php#:~:text=A%2030%20ans%2C%20je%20ne,a%20caus%C3%A9%20bien%20des%20gal%C3%A8res.>

également pour s'en occuper, ont longtemps fustigé les institutions psychanalytiques bien plus préoccupées par la recherche de causes psychologiques (en particulier maternelles) à l'autisme, plutôt que de s'attacher à des procédures d'éducation ou de rééducation. Dans de nombreux pays sous l'impulsion des chercheurs cognitivistes se sont développés de programmes visant à donner aux autistes et apparentés (en particulier aux patients schizophrènes qui souffrent des mêmes difficultés) des compétences sociales. La plupart de ces programmes se font sur le mode de l'*apprentissage* visant à « l'acquisition de compétences », au même titre qu'on apprend l'histoire ou à appliquer des théorèmes de physique<sup>6</sup>. Mais cette façon de faire, sans doute en partie judicieuse et venant souvent palier une réelle carence institutionnelle, démasque pourtant ce que ne sont pas nos compétences sociales : un simple apprentissage, fut-il bien élaboré sur le plan pédagogique.

Car, comme dans bien d'autres domaines, notre sociabilité résulte en partie de compétences innées que, l'éducation, le milieu culturel et les apprentissages viennent parachever. Les autistes de haut niveau se rendent parfaitement compte que si on leur a appris à se mouvoir plus aisément dans certaines situations sociales récurrentes, toute sortie du schéma classique, toute complexification du processus interactif, même un faible écart par rapport à la norme enseignée, les angoisse, les fait fuir et les pousse à retrouver un univers sécurisant et routinier. Ils se révèlent capables d'appliquer des procédures de contact apprises et répétées, mais ont beaucoup de mal ou ne parviennent pas du tout à inventer de nouvelles procédures ou à les adapter en fonction des circonstances. Avec les progrès réalisés dans l'étude de l'autisme, on sait assez bien désormais que le principal handicap des autistes consiste en une difficulté, voire en une impossibilité à lire les émotions de leurs interlocuteurs et à décrypter toute une intentionnalité non verbale ou implicitement exprimée<sup>7</sup>. Sur le

6 <https://www.autisme.ch/autisme/therapies/teacch/description-du-programme-teacch>

7 T. Attwood, *Le syndrome d'Asperger et l'autisme de haut niveau*, art. cit. p.58.



plan du langage lui-même, la dimension métaphorique de ce dernier est souvent incomprises<sup>8</sup>.

D'une façon générale, il faut considérer que l'ensemble des troubles psychiques constitués ont un impact plus ou moins fort sur la sociabilité du sujet et, à défaut de donner une définition exhaustive de cette dernière, nous permettent de mieux caractériser ce qui la constitue. Ainsi la paranoïa.

Si chacun sait qu'il s'agit d'une pathologie caractérisée par la persécution, il n'en reste pas moins qu'un des principaux traits caractérisant la plupart des paranoïaques, est la *méfiance*. Une méfiance sociale, une méfiance de l'autre et de ses dires. Au-delà de son éventuel délire, le paranoïaque est persuadé que son interlocuteur ne lui dit pas la vérité, qu'il lui ment sciemment pour le tromper et en faire sa victime. Convaincus de détenir la vérité pleine et entière, les paranoïaques ne croient pas les propos d'autrui qui dissimule, cache, ruse, pour mieux les piéger. En un mot, ils sont incapables de *confiance*. Or la confiance est un marqueur très fort de la sociabilité : fluctuante selon nos humeurs, elle dépend aussi de l'état de connaissance que nous avons de l'autre. Nous pouvons par exemple « perdre confiance » ou au contraire, avoir « une confiance absolue ». Mais elle a surtout la particularité, au sein du processus de sociabilité, d'obliger à une mise de fonds préalable. Comme au poker, il faut payer pour voir. On ne peut quasiment pas vivre avec autrui (et c'est le cas du paranoïaque) si l'on n'accorde pas *au préalable* un minimum de confiance à l'autre. Si l'on pense que le boulanger va nous rouler en rendant la monnaie ou qu'il ne cesse de remplacer la farine de son pain par du plâtre, on finira par ne plus manger. Si l'on s'imagine que son conjoint va coucher avec la voisine parce qu'il l'a croisée en montant les escaliers, on vit un enfer conjugal, et si l'on est convaincu que nos collègues de travail ne cessent d'intriguer contre nous pour occuper notre place de bureau, on ne pourra plus travailler.

---

8 S. Melogno, M. Pinto « Programme d'intervention pour améliorer la compréhension de métaphores dans le Trouble du Spectre de l'Autisme », *Enfance*, 2019/2, pp 223-239.

Freud remarquait un jour que le problème des paranoïaques, c'est qu'ils disent la vérité. Car oui, comme on l'a vu avec la question du jeu, l'homme est capable de mentir, de dissimuler, de transgresser et que ne pas le faire, ne permet sans doute pas de vivre. Mais le paradoxe de la sociabilité, c'est qu'il nous faut néanmoins être capable d'instaurer au préalable un minimum de confiance dans l'autre, de la même façon qu'il faut être capable, pour assurer sa survie, de s'accorder un minimum de confiance : confiance en soi, confiance en l'autre, un jeu subtil de vases communicants (le manque de confiance en soi se traduit généralement par un manque de confiance en autrui).

Deux exemples, moins radicaux que les précédents, cette fois-ci empruntés à la clinique des névroses, nous donnent de précieuses indications sur certains aspects de ce qui constitue notre sociabilité. Les personnes souffrant de troubles obsessionnels compulsifs perdent un temps considérable dans des rituels absurdes (et qui leur apparaissent comme tels) : lavages incessants des mains, comptage obligatoire avant d'entreprendre une action quelconque, obligation de suivre un itinéraire précis et pas un autre... Une des hantises de ces sujets consiste à ne pas s'approcher trop près de l'objet supposé de leur désir et de veiller à garder avec lui une distance de sécurité. Cette hantise d'un rapprochement excessif avec l'autre s'extériorise par exemple sous la forme d'une peur de la contagion ou celle de subir une influence trop importante, de ne pouvoir dire non... toutes choses qui marquent la terreur d'une *fusion* avec un autre dans lequel on craindrait de se perdre. Pourtant ces sujets, contrairement aux autistes, se revendiquent volontiers comme sociables, mais veillent dans le lien à l'autre, à toujours marquer et garder leurs distances. C'est là un des aspects de la sociabilité ordinaire : *la rencontre avec les autres et la pérennité de nos liens avec eux, passent par un subtil jeu de proximité et de distance*. Nous aimons passer du temps avec nos proches, mais nous sentons plus ou moins implicitement que des rapprochements excessifs et prolongés peuvent nuire à la qualité de ces liens. Il est inutile d'insister sur ce que les effets de cette particularité de la sociabilité, peuvent avoir de retentissement sur le couple.

Le deuxième exemple est celui de la *phobie* qui se traduit par des conduites récurrentes d'évitement. De nombreuses phobies sont des phobies sociales, où ce qui est fuit est en lien direct avec ce que met

en jeu la rencontre avec l'autre : son regard, son trop de présence (ou au contraire son trop d'absence), particulièrement dans les phobies de la foule ou des espaces vides. À l'inverse du paranoïaque méfiant de l'autre ou de l'autiste qui ne sait pas s'y prendre, le phobique souffre directement de ne pouvoir se rendre au café comme ses autres amis ou de se trouver obligé de perdre un temps considérable à éviter des lieux qui l'angoissent, ou encore de renoncer à des voyages parce qu'il a peur du train ou de l'avion. Bien que conscient du ridicule de ses peurs, il ne peut faire autrement. Certains qui ne sont ni autistes, ni paranoïaques, se voient obligés de se terrer dans leur appartement ou dans une chambre chez leurs parents, tellement leur crainte de mettre un pied dehors est intense<sup>9</sup>.

Dans l'excès de leur désarroi, les phobiques nous instruisent cependant d'un autre caractère de la sociabilité : celle-ci est *filtrée*. Nous choisissons nos espaces de sociabilité et les conditions dans lesquelles nous l'exerçons : pas n'importe où, pas avec n'importe qui, pas n'importe comment. Chacun a des lieux qu'il écarte, des situations qu'il évite, des rituels de rencontre qu'il respecte, etc.,

Comme la confiance qui la sous-tend, notre sociabilité fluctue dans le temps, au gré de notre histoire personnelle, mais également en fonction des crises que traversent nos sociétés, car elle est intimement liée à ce que ces dernières autorisent ou interdisent, promeuvent ou découragent. À cet égard la crise mondiale provoquée par la pandémie de covid 19 et ses conséquences sur la santé dite « mentale », se révèle exemplaire pour examiner la façon dont l'organisation sociale influe sur notre sociabilité.

### *Le Covid 19 : maladie de la sociabilité ?*

La pandémie liée à un coronavirus, débutée en 2019 représente ce qu'on appelle un *cygne noir* : un évènement prévu de longue date mais auquel personne ne voulait, ni n'avait envie de croire. Toutes

---

9 T. Vincent, « L'hikikomori ou complexe de Tartare » in P. Roman et E. Schwab (dir.), *Adolescence et devenir-adulte, entre ruptures et continuités* Éditions in Press, Paris, 2021, pp. 139-156.

les conséquences de cette crise qui n'est pas terminée à l'heure où nous écrivons ces lignes, sont loin d'avoir été tirées, mais assez vite l'attention des pouvoirs publics a été attirée par son retentissement sur *la santé mentale* de la population.

La santé mentale est un terme dont l'acception divise la communauté psychiatrique et, plus largement celle d'un grand nombre de professionnels travaillant dans le champ très général de « l'aide à la personne » : infirmiers, aides-soignants, auxiliaires de vie, éducateurs, etc.,

L'OMS caractérise en effet la santé comme « un état de complet bien-être physique, mental et social qui ne consiste pas seulement en une absence de maladie ou d'infirmité<sup>10</sup> ». Or l'état de « complet bien-être mental » se révèle en réalité quelque chose de très difficile à caractériser. Outre que cette définition s'inscrit à rebours de toute une tradition philosophique occidentale, qui de Kierkegaard à Heidegger, en passant par Schopenhauer et bien d'autre, insisterait plutôt sur l'incomplétude humaine et l'angoisse existentielle inhérente à la condition d'être un « être pour la mort », d'un point de vue pratique et raisonnable, la France a néanmoins fini par conclure que d'éventuels certificats médicaux attestant d'une soi-disant « bonne santé mentale » étaient irrecevables. Ce qui revenait à considérer, à rebours de l'OMS, que la santé se définit essentiellement par la négative : l'absence de maladie ou de plaintes concernant son état physique ou mental.

Or précisément, ce qui a fait dire que l'impact de la pandémie se révélait important sur la santé mentale de la population, c'est l'augmentation des plaintes et des situations de détresse psychologique, signalées de la part des professionnels cités ci-dessus.

Ce constat posé, et le fait que le covid soit une affection virale dont la dangerosité tient à son atteinte pulmonaire, comment comprendre une telle altération de la santé mentale ?

Ce sont évidemment les mesures prises pour tenter d'enrayer la diffusion du virus qui ont fini par retentir sur la vie sociale des différentes populations : ce dont la plupart des gens se sont plaints, y

---

10 Une définition qui a fait dire un jour à un de mes collègues qu'il s'agissait d'une définition émise par un toxicomane !

compris ceux dont la souffrance au cours de cette crise s'est trouvée modérée, c'est d'abord de voir limiter leurs rencontres avec autrui. C'est bien notre sociabilité qui a été mis à l'épreuve dans ce contexte.

On peut ainsi distinguer deux temps dans cette profonde crise de la sociabilité suscitée par la pandémie.

En France, le confinement initial du 17 mars au 11 mai 2019, fut comme dans bien d'autres pays, un confinement « dur ». Les gens étaient assignés à résidence à leur domicile en dehors de ceux dont on il a beaucoup été question dans les médias et dont l'activité se révélait indispensable à la survie générale : soignants et approvisionnement alimentaire essentiellement. Les lieux classiques de sociabilité se trouvèrent brusquement fermés : cafés, restaurants, salles de spectacle... jusqu'aux réunions privées amicales et familiales.

On vit alors émerger deux catégories de population, face à un *filtrage* radical des conditions de sociabilité.

La première parvint à mettre en place des *suppléances*, permettant de maintenir au moins partiellement une certaine sociabilité, essentiellement grâce à la pratique des réseaux sociaux et des outils numériques de communication. La seconde au contraire, pour des raisons liées à l'isolement (Ehpad, hôpitaux, prisons...) ou à un certain dénuement ou une certaine précarité (logements étroits, méconnaissance des outils modernes de communication, pauvreté relationnelle déjà existantes...) ne put véritablement trouver de suppléance et commença à s'enfoncer dans le désespoir et dans des états dépressifs.

Pourtant, lors du premier confinement, des lignes téléphoniques proposant plus ou moins bénévolement des temps d'écoute ou de soutien furent mises en place. Mais elles ne furent que peu utilisées. En partie parce qu'elles s'adressaient à des personnes qui n'avaient jusque-là pas l'habitude de leur usage, mais en partie aussi parce que la souffrance psychique ne se perçoit bien souvent que dans un deuxième temps, lorsqu'elle se met à retentir fortement sur les personnes, les empêchant de mener à bien leur vie courante. Le meilleur exemple en est les soignants qui, d'abord mobilisés par la situation hospitalière, s'effondrèrent pour certains, au moment de la reprise de la contamination virale, constatant qu'ils avaient usé leurs forces sans avoir eu le temps de récupérer.

Parmi les gens ayant beaucoup souffert lors du premier confinement, il faut aussi citer ceux qui se sont trouvés contraints et forcés dans cette *situation de fusion* dont nous parlions précédemment, notamment les couples qui trouvaient auparavant leur équilibre dans une distance que la relégation obligatoire ne rendait plus possible<sup>11</sup>. Car ce n'est pas là le moindre paradoxe du confinement : s'il a provoqué une « distance sociale » quasi générale, il a également provoqué des rapprochements intolérables.

Après un premier coup initié par les mesures d'urgence prises par les autorités pour tenter d'enrayer la circulation du virus (et de façon non accessoire, pour soulager la tension hospitalière), notre sociabilité se trouva mise à l'épreuve une seconde fois alors que la crise perdurait et que des vagues successives de variants du virus déferlaient, mais de façon sensiblement différente.

Un certain nombre de phénomènes émergeant lors du début de la crise, éclatèrent au grand jour et, par la grâce des réseaux sociaux, devinrent encore plus viraux que le coronavirus lui-même.

Les signifiants « masques », « gestes barrière », « distance sociale », « protection des proches », etc., outre leur usage effectif, et passée la façon dont on pouvait les appréhender avec humour, commencèrent à imprégner durablement les cerveaux, répétant à l'envie, s'il fallait encore le faire, que c'était bien notre relation à l'autre qui se retrouvait fondamentalement altérée. Ce qui était péniblement accepté un temps, devenait à la longue intolérable. La révolte grondait et le découragement gagnait parmi les grands-parents privés de petits-enfants, les amants séparés ne pouvant se rejoindre, les étudiants condamnés à s'enfermer dans une chambre de quelques mètres carrés, les amis entravés dans leurs rencontres, les familles nombreuses entassées dans de petits logements vétustes... Et si la sortie du confinement provoqua brièvement une sorte d'euphorie liée à la reprise générale de l'activité et à des espérances plus ou moins utopiques

11 [https://www.lemonde.fr/m-perso/article/2020/05/21/notre-mariage-a-explose-comment-le-confinement-a-precipite-les-separations\\_6040364\\_4497916.html](https://www.lemonde.fr/m-perso/article/2020/05/21/notre-mariage-a-explose-comment-le-confinement-a-precipite-les-separations_6040364_4497916.html).

sur « le monde d'après », la durée de la crise qui se révélait bien plus longue que prévue, fit lever un certain nombre de colères.

Bien qu'atténué, le *filtrage de la sociabilité se poursuivait* tout en fluctuant. Non pas le filtrage provoqué par nos propres dispositions, mais celui imposé « d'en haut », subit et contraint. La contestation de ce filtrage et de son intérêt, se trouva renforcée par les caractéristiques de la pandémie elle-même : de morbidité et de mortalité relativement modestes au regard des ancestrales épidémies de peste et de choléra. La gravité des atteintes physiques provoquées par le virus se révélait à la fois sérieuse parce qu'elle saturait les services de soins intensifs hospitaliers, mais pas suffisamment forte pour provoquer une peur unanime et irrésistible de la population, la conduisant spontanément à se protéger massivement de tout risque de contamination. Car en définitive qui étaient ceux qui perdaient la vie au cours de cette épidémie ? Les personnes âgées et celles atteintes de comorbidités, essentiellement. Fallait-il pour autant arrêter l'activité économique et s'attaquer si fortement à la sociabilité générale pour cela ? Les mesures prises par les gouvernants n'étaient-elles pas excessives au regard de l'importance de leurs effets collatéraux ? La sociabilité n'était-elle pas, au fond, la vie même, à laquelle on s'attaquait sous prétexte de conserver une vie physiologique qui, sans elle, perdait tout son sens ? De telles questions pour lesquelles il n'était pas possible de répondre de manière catégorique ne pouvaient qu'induire des réactions extrêmes : le déni pur et simple de la relative gravité de la maladie (« une simple grippe... ») ou au contraire la fuite dans les réactions autistiques de sujet s'enfermant chez eux, refusant tout contact social, terrorisés par les risques de contagion.

Mais surtout cette ambiance d'incertitude et de confusion induisit chez bon nombre de gens une poussée collective de défiance<sup>12</sup>, qui ne tarda pas à devenir *méfiance*, tout court : on nous mentait (ce fut parfois vrai : pour les masques par exemple en France), on nous cachait l'essentiel, les pouvoirs publics en profitaient pour assurer leur contrôle sur les corps et les esprits... Le monde se mit ainsi à bruisser de complots divers et variés, dont on trouvait la justification dans les

---

12 Comme si cette sociabilité très entravée avait plongé de nombreuses personnes dans une sorte de paranoïa forcée et expérimentale.

propos mêmes des pouvoirs publics : comme ceux-ci avaient menti ou s'étaient trompés, la vérité devait être l'exact contre-pied de qu'ils disaient. Comme chez le paranoïaque, cette méfiance provoqua une adhésion sans critique aux théories les plus folles et les plus saugrenues, tout en validant une hypothèse que les psychiatres et les psychologues connaissent bien : le délire est contagieux<sup>13</sup>. Outre les malades préalablement délirants et déjà connus comme tels, que leur isolement forcé avait poussé à la décompensation, toute une série d'individus se mirent à adhérer à des délires collectifs qui, comme tout délire, se révélaient inaccessibles au moindre raisonnement, à la moindre critique, voire à la moindre logique. Mais, comme le rappelait Freud, il y a dans tout délire un grain de vérité.

Pour des raisons liées à la structure même de la sociabilité, les phobiques et les obsessionnels avérés tirèrent plutôt partie de la crise : les gestes d'évitement des uns, les rituels de distanciation sociale des autres, se trouvaient validés par les pouvoirs publics ! À ces exceptions près, dans ce climat de suspicion généralisée, les clivages et les radicalités s'accrochèrent, dressant les gens les uns contre les autres, parfois au sein d'une même famille<sup>14</sup>. Les cercles de sociabilité explosèrent<sup>15</sup>. Particulièrement en France, une haine incommensurable à l'égard des instances dirigeantes se firent jour sur les réseaux sociaux, pétris de commentaires dont la réflexion et la retenue n'étaient pas les points forts. La controverse qui fusa de tous côtés et dans tous les pays, autour de la vaccination, de son éventuelle obligation dans certaines professions, ainsi que la mise en place de pass sanitaires, concernaient d'ailleurs moins la vaccination elle-même comme protection personnelle, que sa quasi obligation pour se rendre au restaurant ou au spectacle, *c'est-à-dire pour retrouver une vie relationnelle et sociale, dans laquelle l'exercice de la sociabilité commune cesserait d'être drastiquement filtrée par des*

13 C. Lasègue, J. Falret J, « La folie à deux ». *Arch. Gén. méd.*, 1877 n°30, pp. 257–297.

14 <https://www.france24.com/fr/france/20210722-covid-19-quand-la-vaccination-vire-au-conflit-familial>.

15 [https://www.lemonde.fr/societe/article/2021/09/30/avec-la-pandemie-un-demi-million-de-personnes-agees-sont-en-situation-de-mort-sociale\\_6096545\\_3224.html](https://www.lemonde.fr/societe/article/2021/09/30/avec-la-pandemie-un-demi-million-de-personnes-agees-sont-en-situation-de-mort-sociale_6096545_3224.html).



*instances supérieures*. On retrouve par là le vieux débat sur les prérogatives régaliennes de l'état, et la défiance à l'égard de son ingérence dans ce qui est considéré comme la vie privée, voire intime de chacun (la vaccination touche directement au corps) ; surtout à une époque où la société ébroue le carcan d'une sexualité étroitement normée. Après tout, le ministère de la santé n'est pas usuellement considéré comme un ministère régalien.

Il est évidemment bien trop tôt pour tirer des leçons de cette crise, actuellement inachevée. Cependant, il est possible de faire d'ores et déjà un certain nombre de constats.

Le premier est patent : dans les pays démocratiques *on ne touche pas impunément aux conditions dans lesquelles peut s'exercer la sociabilité de chacun*. Et ce, d'autant plus que ces conditions sont filtrées, non pas par les aléas directs d'une conjoncture donnée, comme c'est le cas lors d'une catastrophe naturelle ou d'une guerre avec envahissement par une armée étrangère, mais par le gouvernement lui-même au nom de l'intérêt supérieur de la nation. À cet égard, les mots du président de la République Française au début de la pandémie, considérant que le pays était désormais « en guerre », se révélèrent maladroits, car ne raisonnant pas avec ce que l'imaginaire commun considère comme une guerre. Chacun pouvait constater qu'il n'y avait autour de lui aucune destruction de biens mobiliers et immobiliers, aucun déploiement des troupes d'une puissance étrangère dans le pays, aucun manque flagrant de nourriture et de denrées de première nécessité, et enfin que les morts que provoquait cet ennemi invisible survenaient dans des lieux où rode déjà classiquement la mort : hôpitaux, Ehpad, etc.,

Le second concerne la mort elle-même, et les polémiques auxquelles elle donnait lieu, justifiant le constat que faisait il y a plus de quarante ans Philippe Ariès, selon lequel notre société avait perdu toute familiarité avec la mort<sup>16</sup>. La litanie des morts quotidiens fit bientôt place à la minimisation de leur nombre ou à l'inéluctable de celle-ci, compte tenu de état physique et de l'âge des personnes

---

16 Ph. Ariès, *Essais sur l'histoire de la mort en occident, du Moyen Âge à nos jours*, Paris, Seuil, 1975.

concernées. La mort était lointaine, touchait de gens en fin de vie, beaucoup de gens ne se sentaient nullement concernés par elle, chaque hiver la grippe emportait son lot... ce fut essentiellement la solitude des gens qui mourraient sans pouvoir revoir leur famille dans les Ehpad qui mobilisa l'attention : en effet, les conditions minimales de sociabilité liées à la mort n'y étaient plus : accompagner les derniers instants, pouvoir dire au revoir, se rendre aux obsèques.

Enfin, il est fort probable que, pour chacun d'entre nous, les impacts de cette crise sur la sociabilité mettront du temps à disparaître, s'ils disparaissent pleinement. La montée en puissance du *télétravail* qui restreint sinon détruit tout un type de socialité professionnelle (discussions en équipe, importance au travail des moments de temps mort (syndrome de la machine à café), utilisation des réunions à d'autres fins que le but annoncé, etc..) annonce déjà une transformation majeure des modalités de notre sociabilité. À vrai dire cette transformation ne date pas de la pandémie. Elle a débuté plusieurs décennies auparavant avec la montée en puissance de l'internet et du monde digital en général, ouvrant la porte à l'émergence assumée et revendiquée d'une distance sociale avérée (professionnelle, catégorielle, politique, ludique aussi bien qu'intime) propulsant même une fantasmatique d'*élision du corps*. Ce corps trop lourd, décevant par sa forme et son allure, malodorant et malhabile, nous allions pouvoir nous en passer pour jouir comme pour travailler : la pesanteur allait s'effacer devant la grâce...

Il fallait la brutalité d'une pandémie pour souligner, par son absence, un trait presque indispensable à notre sociabilité commune : la présence réelle de l'autre à nos côtés.

Si tel est bien le cas, alors nous avons encore quelques raisons d'espérer.




## AUTEURS


ALESSANDRO ARIENZO, Professeur d'histoire des doctrines politiques, Université de Naples Federico II

PASCAL BOUVIER, Maître de conférences HDR en philosophie, Université Savoie Mont Blanc.

ANDREA GIUSEPPE CERRA, Doctorat en science politique, Université de Catane



ELISA CHELLE, Professeure de sciences politiques, Paris Nanterre La Défense



CARLO COLLOCA, Professeur de sociologie de l'environnement et du territoire, Université de Catane

MARIE CUILLERAI, Professeure de philosophie politique, Université Paris 8

ROSARIO D'AGATA, Professeur de statistiques sociales, Université de Catane

ELENA GAETANA FARACI, Professeur d'histoire des institutions politiques, Université de Catane

SIMONA GOZZO, Professeur de sociologie générale, Université de Catane



ARTHUR GUEZENGAR, Docteur en philosophie politique, Université Grenoble Alpes

ANNA MAGLIA, Clinical Data Lead, ICON plc, Ireland

FABIENNE MARTIN-JUCHAT, Professeure de sciences de l'information et de la communication, spécialiste de l'anthropologie des émotions, Université Grenoble Alpes

STEFANIA MAZZONE, Professeur d'histoire des doctrines politiques, Université de Catane

THIERRY MÉNISSIER, Professeur de philosophie politique, Université Grenoble Alpes

FAOUZIA PERRIN, Médecin de santé publique et Docteure en sciences politiques, Université Grenoble Alpes

PIETRO SEBASTIANELLI, Chercheur en histoire des doctrines politiques, Université de Naples Federico II

THIERRY VINCENT, Psychiatre & psychanalyste, Grenoble

## SCIENCES SOCIALES

1. Christine Fauré, *Les néoconservateurs à la française*
2. Olivier Camy, *Théorie de la nation. Éléments pour une compréhension phénoménologique de la nation*
3. Henri Hubert et Marcel Mauss, *Essai sur la nature et la fonction du sacrifice*
4. Michel Fize, *Jeunesses à l'abandon. La construction universelle d'une exclusion sociale*
5. Jean-Louis Clergerie et Amandine Douniès, *Arte, une réussite franco-allemande. Le défi juridique*
6. Michel Fize, *La crise morale de la France et des Français. Enquête sur l'« individu trop certain »*
7. Michel Fize, *Pour une éducation sur-mesure. Osez personnaliser la relation avec les adolescents*
8. Alessandra Luciano (Sous la direction de), *Islam des Lumières. Illuminisme spirituel du troisième millénaire*, avec un essai de Abdenour Bidar
9. Michel Fize, *De l'abîme à l'espoir*
10. Anna Maria Medici et Mario Neve (Sous la direction de), *La Méditerranée-planète. Pour un nouvel atlas d'histoire mondiale*



*Achevé d'imprimer en Italie  
en novembre 2022  
par Digital Team – Fano (PU)*

*ISBN : 9788869763595  
Dépôt légal : novembre 2022*

