

# Naissance de l'immunopolitique

par Frédéric Neyrat\*

Une menace pèse aujourd'hui sur les formes de vie. Elle pèse le poids de tout un appareil mondial fait de décisions politiques, de pratiques économiques et de constructions techno-industrielles. Et cette masse inquiétante ne se situe pas au-dessus de nos têtes, ces dernières occupant désormais techniquement le ciel que nous n'aurons pas su laisser « aux anges et aux moineaux » ; non, elle réside au cœur d'un monde qui a fait de l'homme une force géologique enchevêtrée à la biosphère. Quelque chose comme un *climate turn* semble incurver la pensée contemporaine la plus aiguisée vers la prise en considération des soubassements déniés de notre situation historique<sup>1</sup>. Au point que nous déclarerons non-contemporaine, c'est-à-dire stérile et stérilisante, toute analyse qui renforcerait théoriquement les causes du désastre en maintenant les mêmes objectifs d'émancipation, les mêmes catégories politiques, les mêmes concepts philosophiques que ceux qui nous auront menés à la détérioration peut-être irréversible des formes de vie.

---

1. Ce *tournant climatique* est manifeste dans un article que D. Chakrabarty, connu pour ses contributions aux *subaltern studies* et aux *postcolonial studies*, consacre à la formation disciplinaire de la *deep history* et au nouvel usage qu'elle rend possible du concept d'espace (« Le climat de l'histoire : quatre thèses » in *Revue Internationale des Livres et des Idées*, n° 15, 2010).

La philosophie de Roberto Esposito est contemporaine. Elle s'est constituée en même temps que ce qui *arrivait* ; que ce qui *nous* arrivait ; et que ce qui *ne* nous arrivait *pas*. Triple versant d'une philosophie qui s'efforce de penser la *présence* d'un *être-en-commun* toujours encore *démuni*. Qui se veut à la fois, pour reprendre la formule de Foucault, « ontologie de l'actualité » – *Bios*, publié en 2004, commence par la description des traits saillants de notre modernité tardive (affaire Perruche, bombardements humanitaires en Afghanistan, massacre du théâtre de Doubrovka<sup>2</sup>) ; mais tout aussi bien *actualité de l'ontologie*, nécessité et défense par elle-même de la métaphysique, cette « possibilité de penser au-delà d'elle-même, dans l'Ouvert », cette « forme de conscience dans laquelle on cherche à percevoir plus que ce qui arrive ou ce qui ne se contente pas d'arriver » (Theodor W. Adorno<sup>3</sup>). Être contemporain ne signifie nullement coller au temps, mais se situer à la distance d'une surface d'échange entre ce qui arrive et ce qui n'arrive pas. Entre ce qui sature le temps et ce qui lui manque.

*Communauté, Immunité, Biopolitique*, publié en 2008 sous le titre *Termini della politica*, rend compte presque chronologiquement de la constitution de cette surface d'échange, du processus par lequel l'actualité et l'ontologie sont parvenus à trouver dans la philosophie de Roberto Esposito un arrangement fructueux. L'ouvrage est en effet composé d'articles ou de textes écrits entre 1996 et 2008,

2. R. Esposito, *Bios. Biopolitics and Philosophy*, traduit et présenté par Timothy Campbell, University of Minnesota Press, Minneapolis, 2008 (1<sup>re</sup> éd. : *Bios. Biopolitica e filosofia*, Einaudi, Turin, 2004).

3. Th. W. Adorno, *Métaphysique. Concept et problèmes*, Payot, 2006, pp. 122 et 217.

qui jalonnent la publication des livres-clefs motivant le titre de la traduction française de *Termini : Communitas* (1998), *Immunitas* (2002), *Bios* (2004), auxquels il faut ajouter *Terza persona* (2007). Mais ces jalons n'ont pas la valeur de simples marqueurs, car la lecture de ce livre indique un mouvement de pensée très singulier, qu'il serait peut-être illégitime d'attribuer à tout penseur : quelque chose comme un déploiement *organique*, au sens où chaque nouvel article, et chaque nouveau livre, semble faire émerger un fruit conceptuel que la plante antérieure préparait. Pour le dire autrement, *Communauté, Immunité, Biopolitique* provoque un sentiment de profonde continuité. Et cette dernière n'est certainement pas sans rapport avec l'exigence éthico-politique qui émerge des travaux de Roberto Esposito : *choisir la vie*.

Certes – mais laquelle ? Et comment ? C'est peut-être sur ces questions que se dessinent non seulement notre avenir, mais la possibilité même d'un avenir. Celui-ci ne se fera pas sans interrogation de fond sur les *termes* de la politique – ses mots et ses fins, ses fruits ultimes et son terreau. C'est à cette tâche que s'emploie ce livre : une *réforme terminologique dédiée à la vie*.

## **De la vie retournée en mort**

Oui, la philosophie politique de Roberto Esposito est impensable sans une « philosophie de la vie » ; tel est d'ailleurs le titre du dernier chapitre de *Bios*. Mais formulé ainsi, cela ne dit rien, ou trop – ou pire : Roberto Esposito soutient en

effet que « le transcendantal du nazisme est la vie plutôt que la mort<sup>4</sup> », et s'oppose par ailleurs aux philosophies naturalistes qui assignent toute valeur et tout comportement politiques à un quelconque code biologique. Symétriquement, il critique les pensées qui dévient l'ordre du vivant au nom d'un Humanisme ou de la Personne humaine. La partie est complexe. Parce que la vie, dirions-nous en parodiant Aristote, se nie de multiples façons. De façon libérale, de façon totalitaire, de façon humaniste, etc.

Mais à chaque fois revient le même problème, comme un *criterium* de la philosophie politique et de la pratique gouvernementale : *toute mauvaise relation à la vie fait œuvre de mort*. Au nom de la vie, combien de meurtres, combien de génocides, combien de camps. C'est cela, la question de fond, « l'énigme de la biopolitique<sup>5</sup> » : *comment une politique ayant la vie pour objet peut devenir une politique ayant la mort pour effet ?* Autrement dit, « pourquoi la biopolitique menace continuellement de se retourner en thanatopolitique<sup>6</sup> » ? La contemporanéité de la pensée, au sens que nous avons plus haut épinglée, se décline ici de deux façons : 1/ d'une part, sera vaine toute philosophie ne prenant pas en considération la biopolitique comme domaine d'études ; 2/ d'autre part, l'élucidation du processus de retournement en son contraire de la biopolitique est l'étape obligée pouvant conduire à l'institution d'une politique non thanatologique. C'est cette élucidation qu'aurait ratée Foucault, comme ceux qui, dans son sillage (aussi zigzagant soit-il),

---

4. Cf. *infra*, p. 173.

5. R. Esposito, *Bios, op. cit.*, pp. 13-44.

6. *Ibid.*, p. 39.

n'auront pas su penser correctement le rapport de la vie à la politique. Sur ce point, Roberto Esposito effectue un coup de force conceptuel : *dans bio-politique, le trait d'union est immunologique*. Toute philosophie envisageant en miroir le rapport de la politique à la vie manque ce terme tiers qu'est le miroir lui-même. Car la politique joue un drôle de tour à la vie : en voulant la protéger, elle peut finir par la détruire. Cet étrange retournement, cette inversion ou cette perversion, est au cœur du questionnement de Roberto Esposito et du fonctionnement de nos sociétés, nous qui subissons les effets de *protections redoutables*. Pourtant, il faut des protections, et toute société, comme tout individu, s'est toujours demandé comment parer aux dangers. Mais c'est avec la modernité que cette question est devenue *politiquement* cruciale. C'est pour n'avoir pas repéré cette détermination immunologique de la modernité que Foucault ne serait pas parvenu à articuler historiquement les sociétés de souveraineté aux formes de gouvernementalité biopolitique. Or *la souveraineté est le moyen par lequel la politique moderne traite de la question de la vie ; et ce traitement est, fondamentalement, immunitaire*.

Certes, la vie se protège par elle-même, « naturellement » ; mais la souveraineté moderne doit être considérée comme un « dispositif » second, « méta-immunitaire<sup>7</sup> » qui, venant de la vie elle-même, s'en détache, forme une instance transcendante et se rabat sur elle au point de la nier. Telle est la logique du *Léviathan*. Si cette modernité inaugurale maintient, entre vie et souveraineté, l'existence d'un Ordre – juridique, social, culturel – qui les disjoint

---

7. *Ibid.*, p. 59.

l'une de l'autre, la seconde modernité, qui commence à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle avec les technologies gouvernementales ayant la santé ou la démographie pour objets et se poursuit avec les nationalismes, fait disparaître cette médiation : la vie devient *immédiatement* un objet politique à traiter, et le traitement politique accompli de cette immédiation produira le concept de race. À ce titre, *le nazisme est l'exacerbation de la biopolitique sous condition immunologique* : Roberto Esposito montre comment la politique nazie doit être envisagée comme une « *biologie* réalisée<sup>8</sup> », appuyée sur le corps médical et des pratiques thérapeutiques sans métaphores, vouées à protéger la pureté de la race aryenne en éliminant tout ce qui pourrait y contrevenir. Perversion absolue des *termes* de la politique.

Qu'il ne suffira donc pas de renverser pour donner droit à la vie : ce n'est qu'en modifiant le sens de celle-ci qu'on pourra changer de biopolitique. Et ce changement implique de savoir ce que l'on fait de la négativité. C'est ce savoir que le livre de Roberto Esposito peut constituer pour le lecteur.

## **Immunité *versus* communauté**

Demeure une question : pourquoi la modernité politique est-elle de type immunologique ? Si nous avons commencé par la fin – qui est le *bios* – en explicitant la condition politique moderne – l'*immunité* – qui s'exerce sur celui-ci, il

---

8. Cf. *infra*, p. 153.

nous faut maintenant revenir à la scène primitive de ce livre, celle de la *communauté*. C'est dans le rapport qu'entretiennent ces deux derniers concepts que se manifeste l'une des singularités de la pensée de Roberto Esposito.

Le « paradigme immunitaire » a pourtant sollicité quelques-unes des pensées les plus riches du dernier quart du xx<sup>e</sup> siècle<sup>9</sup>. La thèse spécifique de Roberto Esposito est que *l'immunité est une réaction à la communauté*. C'est à l'élucidation de ce dernier terme qu'est consacrée la première partie de *Communauté, Immunité, Biopolitique*. Étymologiquement et conceptuellement, communauté associe le *cum* latin (avec), au *munus* qui signifie « tâche », « devoir », « loi », mais aussi « don », à faire et non à recevoir, autrement dit une « obligation ». S'appuyant sur des analyses consacrées à Rousseau, Kant, Bataille et Heidegger que le lecteur découvrira, Roberto Esposito soutient une thèse majeure : *la communauté est défection du propre*. Défection au sens de sortie, de mouvement hors de soi, d'exode, d'extase et *donc* de communication (Bataille). C'est, somme toute, un argument logique : pour qu'il y ait du commun, il faut qu'il y ait quelque chose d'autre, de plus, de différent que le propre, le privé, ou l'individu. Destitution de toute identité close sur elle-même, la communauté est ainsi forcément prise dans un mouvement d'exil originaire, de transcendance finie que Heidegger (comme Bataille)

---

9. N. Luhman (*Soziale Systeme*, 1984), D. Haraway (*Simians, Cyborgs and Women*, 1991), J. Baudrillard (*La Transparence du mal*, 1990), J. Derrida (« Foi et savoir » in *La Religion*, 1994), P. Sloterdijk (*Sphären I*, 1998), auquel il faut ajouter A. Brossat (*La Démocratie immunitaire*, 2003) ; et enfin notre modeste contribution à ces décryptages de la « logique de l'immun » : *Biopolitique des catastrophes*, Ed. MF, Paris, 2008.

ont pu théoriser. N'existant qu'hors d'elle-même, la communauté est principalement en manque de Soi, d'unité, d'Un. Elle est, littéralement, *commune-ôtée*, fondée autour d'un « trou », du « rien », d'un « défaut », de la « souffrance », de la « faute » et de la « mort »<sup>10</sup>. Soyons clairs : pour Roberto Esposito, le Soi de la communauté n'a jamais eu lieu et n'aura jamais lieu ; toute option politique contraire sera déni de cette vérité.

Ici encore, la localisation de la négativité est centrale. Nous voulons dire que la façon qu'a une pensée ou une pratique politique de métaboliser, symboliser ou rejeter la négativité a valeur de test – et de présage quant à ses ultimes conséquences. Or Roberto Esposito sait à quel point cette conception de la communauté est dangereuse, et doublement. Conceptuellement d'abord : n'a-t-on pas ici une approche purement négative de la communauté ? Au sens le plus fort du terme, identifiant celle-ci au Rien – « la communauté n'est pas une *res* et encore moins la *Res*. Ce n'est pas la Chose, mais son manque<sup>11</sup> ». Caractère, dit-il, mélancolique de la communauté. D'où l'importance du texte intitulé « Communauté et nihilisme » : contrairement à la plupart des discours en vigueur sur la question du nihilisme, Roberto Esposito rappelle que ce dernier n'est pas l'affirmation du Rien, mais sa forclusion, le manque du manque – là où la communauté se définit pas un impératif unique : ne pas céder sur le manque. Ce qui

---

10. R. Esposito, *Communitas. Origine et destin de la communauté*, trad. fr. de Nadine Le Lirzin, précédé de *Conloquium* de J.-L. Nancy, PUF, Paris, 2000, pp. 22 et 25.

11. *Cf infra*, p. 54.

veut dire savoir que ce manque est irrémédiable, que la communauté ne sera jamais pleine, présente à elle-même, absolue, divine, pure, naturelle. Ces thèses, qui auront été largement déployées à plusieurs reprises par les déconstructionnistes (Derrida, Nancy, Lacoue-Labarthe), doivent en effet toujours être martelées : on peut certes créer des liens, y compris sur *Facebook* ou par l'intermédiaire de *Twitter*, mais ces liens n'appartiendront pas en définitive à leurs membres, ils ne leur *reviendront* pas – ce qui rend possible, toute l'actualité économique le montre, leur exploitation capitaliste. *Facebook*, comme toute formation de lien, présuppose une expropriation ontologique (la mise hors de soi) ; et, ajouterons-nous, rend possible sa capture économique. Dans le lexique de Roberto Esposito : la communauté est « nécessaire et impossible ».

Mais alors, le second danger, non plus conceptuel, mais pratique et politique, devient manifeste : exigeant le maintien du Rien, interdisant la possibilité d'une identité stable et close, la communauté fait peur. Et provoque la pulsion immunitaire – si l'on se rappelle que, juridiquement, l'immunité est d'abord l'exemption d'une charge commune, autrement dit, l'exonération de ce qui incombe à tous. Nous voici au point central, que le lecteur devra garder à l'esprit : la modernité est, pour Roberto Esposito, le moment historique d'immunisation politique. Comme concept et réalité, *l'individu est le résultat de ce processus d'immunisation*. Un individu construit par la philosophie et la pratique libérale, bardé de droits subjectifs censés le protéger contre les atteintes de l'Autre et des autres. Cette démonstration est, bien entendu, délicate, et le lecteur y songera sans doute à plusieurs reprises.

Car qu'est-ce qui distingue, après tout, la volonté immunologique d'un Marc-Aurèle, quand il désire fortifier son âme au point d'en faire une « forteresse », de celle de l'individu moderne essayant de se constituer, pour reprendre un concept de Peter Sloterdijk, une « bulle » subjective ? Ceci, que le premier ne devra compter que sur lui-même, là où le second est l'effet d'une construction politique. Le stoïcien paraît bien plus sur le *cosmos* que sur la *polis*.

## **Destruction, surexposition et auto-immunité**

Le système conceptuel de Roberto Esposito nous permet incontestablement de comprendre le fonctionnement de nos sociétés. Pensons par exemple aux difficultés actuelles rencontrées par Obama pour faire passer son projet de réforme de la santé, elles sont typiquement immunologiques : vécu comme élément intrusif, l'État est rejeté au profit d'une défense inconditionnelle de ladite liberté individuelle, conduisant pourtant plusieurs millions de personnes, et en définitive n'importe qui selon les aléas de l'existence (des aléas d'ailleurs programmés par nos fatales « sociétés du risque » néolibérales), à une absence de protection médicale. Et l'on pourrait multiplier les exemples. Mais l'immunisation ne touche pas que les individus, elle concernera aussi les collectifs – historiquement : dès la naissance des nationalismes<sup>12</sup>. Et nous voyons aujourd'hui

---

12. Cf. *infra*, p. 157.

comment les soi-disant identités soi-disant nationales, pourtant exangues, incapables de s'« imaginer<sup>13</sup> », substituent à une impossible institution imaginaire de la société le réel des murs, des camps, de la forteresse Europe, du contrôle et de la surveillance spatio-temporelle. Mais alors, faudrait-il dire que les sociétés auront fini par s'immuniser contre elles-mêmes ? Dans une sorte d'immunisation de la communauté contre la communauté qui signerait le destin biopolitique de la modernité ?

Ce qui revient à définir une logique auto-immunitaire, que Roberto Esposito explique par un excès *terminal* d'immunisation, lorsque les défenses en viennent à s'attaquer au corps lui-même. Ce point est déterminant, et autour de lui commence à tourner notre propre questionnement. Notons d'abord que Roberto Esposito utilise le concept d'auto-immunité pour expliquer la façon dont l'« intégrisme islamique décidé à protéger, jusqu'à la mort, sa prétendue pureté religieuse, ethnique, culturelle », est entré en collision avec « un Occident soucieux d'exclure tout le reste de la planète du partage de son trop-plein de richesses » : l'auto-immunisation globale, dont nous subirions les tourments, signe la fin du « double système immunitaire qui, jusqu'alors, avait fait tenir le monde<sup>14</sup> ». Le problème, c'est que pour saisir la logique de l'auto-immunité, Roberto Esposito introduit toute une série de paramètres nouveaux, comme la religion, le capitalisme, puis le « terrorisme biologique », les « technologies », la « psycho-pharmaco-

---

13. Pour reprendre les thèses de B. Anderson (*L'Imaginaire national. Réflexions sur l'origine et l'essor du nationalisme*, La Découverte, 1996).

14. Cf. *infra*, p. 139.

logie<sup>15</sup> », enfin le « vecteur anthropotechnique, ou anthropopoiétique, de plus en plus actif dans le monde contemporain<sup>16</sup> » – « de plus en plus » ? C'est-à-dire ? Nous sommes à la fois d'accord avec le fait qu'il faille introduire ces données – *mais pourquoi après, conceptuellement et historiquement, la question de la communauté politique moderne ?* Disons-le sans détour : le capitalisme, la religion et la technoscience ne sont-ils pas des paramètres originaires constituant des enjeux immuno-politiques ? Cela n'enlève rien à la spécificité des analyses de Roberto Esposito consacrées à la singularité du moment politique moderne, à sa lecture lumineuse de la fonction immunitaire de la souveraineté, mais cela nous oblige peut-être à repenser la logique de l'immun au sein d'une histoire multiple. Celle-ci devrait combiner trois brins distincts, et trois chronologies pour partie séparées : la formation immunologique au long cours, par les religions, d'un lieu d'indemnité, d'un espace sacré, saint, transcendant ; la terrible déstabilisation que le capitalisme a fait subir aux sociétés et les réponses que ces dernières ont dû inventer dans l'urgence ; et la production, par la technoscience, d'une indemnité de substitution immanente (la mathématisation de la nature) comme condition préalable à son enrôlement par le capitalisme. Une analyse serrée d'une telle histoire hétérogène nous imposerait de savoir si *les protections actuelles*, aussi délirantes soient-elles, *s'exercent contre le commun, ou contre l'absence de commun*. Se seraient-elles constituées contre le manque du manque du manque (ultime lucidité, aussi confuse soit-

---

15. *Ibid.*, p. 186.

16. *Ibid.*, p. 205.

elle) ? Si le Rien de la communauté doit servir à désintégrer les formes, toujours renaissantes et inquiétantes, de saturations identitaires, nous sentons bien aussi l'urgence politico-philosophique consistant à proposer de nouveaux agencements individuels et collectifs qui permettraient d'offrir à notre exil ontologique des Territoires Existentiels (Guattari) donnant goût à la vie. Car comment conjurer les périls qui nous menacent sans promesses d'une vie qui vaille d'être vécue ?

Le statut, moderne, de l'immuno-politique est inséparable des formes, *modernes elles aussi*, de destruction capitalistes (la négativité en sur-régime) et de surexposition télé-technique aux autres, phénomène qu'il faudrait distinguer de la simple exposition existentielle originale qui définit pour Roberto Esposito la communauté. La question en suspens serait dès lors la suivante : comment régler *politiquement* le problème de l'expropriation capitaliste sur fond d'expropriation communautaire *ontologique* sans tomber dans le fantasme de l'appropriation identitaire ?

## La vie impersonnelle

Pour tenter de répondre à cette question, revenons au point de départ : la vie, disions-nous, mais laquelle ? Une réponse s'impose : la vie commune. Mais le commun est l'impropre. Donc, *la vie commune sera la vie impersonnelle*. Explicitons cette formule.

Il s'agit en effet d'éviter un double danger : d'une part, nous l'avons vu, la naturalisation de la politique ; d'autre part, écueil symétrique, la dénaturalisation humaniste de la vie humaine. C'est-à-dire non pas l'*immanentisme naturaliste*, mais l'*exception transcendante* de ce qui, dans l'homme, échapperait au vivant, qu'on nomme raison, âme, ou esprit. Dans tous les cas, l'objectif sera toujours de « soustraire », d'« excentrer » l'être humain vis-à-vis de la sphère biologique (ce qu'on pourrait nommer la forme humaniste de l'indemnisation de l'être). C'est ce que reconduit encore aujourd'hui le concept de « personne », qui fabriquera toujours, sur son revers, de la dépersonnalisation. Mais alors, comment phraser l'« humanité de l'homme » sans la soustraire au « concept » et à la « réalité naturelle » du *bios* ? Sans « offenser le genre humain » (Élisabeth de Fontenay), comment faire droit au vivant dans l'homme ? D'abord en étendant la communauté aux non-humains, par la prise en considération des autres espèces vivantes, des animaux, des plantes et des matières non-organiques, ainsi que de la technique elle-même<sup>17</sup> – on aimerait d'ailleurs, sur ce point, en savoir plus (pensons, par exemple, à ce que Donna Haraway, Bruno Latour ou les *deep ecologists* ont pu faire, selon des registres distincts, d'une telle ouverture de la communauté).

Mais qui nous dit que cette extension nous prémunira contre l'immunopolitique ? Qu'est-ce qui nous assure qu'une augmentation des prétendants au Commun empêchera la formation des maladies politiques de l'auto-immunité ? Cela ne sera possible, nous dit Roberto Esposito, que

---

17. *Ibid.*, p. 206.

si et seulement si le vivant est considéré dans son caractère d'« impersonnalité ». Soit ce qui ne se ramène ni au « je », ni au « tu » identitaire, plutôt au « il », c'est-à-dire à quelque chose d'inséparable, à quoi on ne pourra rien enlever. Peut-être parce que le manque et la négativité y sont d'ores et déjà inscrits sous la forme d'un préfixe (*im-*). Pour étayer cette conception du vivant, Roberto Esposito s'appuiera sur Spinoza, Canguilhem, Simondon et Deleuze. L'affaire est délicate : *il ne s'agit de rien de moins que d'opérer la synthèse entre la négativité de l'impersonnel et la positivité de la vie !* Car « le vivant est ce qui toujours excède les paramètres objectifs de la vie<sup>18</sup> », il est à lui-même sa propre norme, sa propre capacité de résolution de problèmes sous la forme de nouvelles individuations. C'est ce procès qui est impersonnel, au sens où il ne peut se fixer sur aucune personne assignable, et concerne toutes les formes de vie – telle est la leçon de Spinoza, pour qui « chaque forme d'existence [...] a une égale légitimité à vivre selon ses propres possibilités », et ce en fonction des « relations dans lesquelles elle est insérée<sup>19</sup> ».

Ainsi donc, le lecteur sera passé de Heidegger et Bataille à Spinoza et Deleuze. Du manque à l'excès. Il serait faux d'y voir une contradiction ; plutôt, comme nous l'avions dit, le chemin nécessaire vers l'émergence d'une philosophie politique capable de conjurer les désastres de l'immunopolitique. Il n'empêche que le passage d'une affirmation de la transcendance finie à celle de l'immanence n'a rien d'évident. Car la dernière phrase de *Communauté*,

---

18. R. Esposito, *Bios, op. cit.*, p. 189.

19. *Ibid.*, p. 186.

*Immunité, Biopolitique* décrit tout de même une façon d'être homme qui serait « en coïncidence, enfin, seulement avec soi-même<sup>20</sup> ». Or les mots pris ici un par un – coïncidence, enfin, seulement, soi, même – ne sont-ils pas à l'opposé de tout ce que veut dire le mot de communauté, qui implique la non-coïncidence définitive à soi comme au même ? Comment affirmer que la vie est un « lieu indivisible », sauf à penser non pas l'individuation, mais l'individu ? C'est bien entendu la question de l'immanence qui est en jeu, et Roberto Esposito cherche à penser une immanence qui échapperait à l'immunisation intégrale (à l'*immunentisation*). Mais le plan d'immanence deleuzien, nous dit Roberto Esposito, « ne se réfère à rien d'autre qu'à lui-même<sup>21</sup> ». Or n'est-ce pas justement ce que Roberto Esposito reproche aux théories de l'auto-organisation, de l'*autopoïesis* et de l'auto-régulation, lorsqu'elles conduisent à « remettre en cause l'idée même d'« extérieur »<sup>22</sup> » ? Ne se référer qu'à soi-même, coïncider enfin, ne serait-ce pas le comble de l'immunisation, la fin de tout contact avec quoi que ce soit d'autre, même si cette auto-référence est mouvante et changeante ?

Peut-être faudrait-il, en reprenant les mêmes analyses ici présentées, inverser la procédure, et utiliser l'opérateur d'immanence comme une technique d'égalisation devant reverser aux modalités de la transcendance finie l'irrémédiable statut d'être *démuni* – au sens étymologique : sans fortification, sans protection, sans garantie.

---

20. Cf *infra*, p. 247.

21. R. Esposito, *Bios, op. cit.*, p. 192.

22. Cf *infra*, p. 103.

## À la vie

Comment, pour conclure, évaluer les conséquences politiques d'une telle conception du vivant ? En prenant acte du changement de pré-position auquel elles obligent, et c'est bien cette transformation qu'il s'agirait d'effectuer : passer d'une politique « sur » la vie à une politique « de » la vie<sup>23</sup>. Cela voudrait dire, d'abord et avant tout, rendre impossible toute normativité transcendante, qui aura toujours pour effet de prescrire une terrible distinction entre la bonne vie d'une part, et d'autre part, celle qui ne mérite que la mort ou l'abandon. Mais « de » la vie veut dire aussi : accordant pleine justice à la provenance, à la naissance, à la « production continue de la différence<sup>24</sup> ». Que serait cette justice encore manquante ? Imaginons-là.

« Si le droit appartient à la personne, la justice se situe dans l'ordre de l'impersonnel<sup>25</sup> », écrit Roberto Esposito, commentant Simone Weil qui affirmait ceci : « Ce qui est sacré, bien loin que ce soit la personne, c'est ce qui, dans un être humain, est impersonnel. » L'impersonnel, ce serait le sacré – *le* Sacré ? Pour notre part, déclarer sacré tout ce qui est, à la manière d'Allen Ginsberg par exemple<sup>26</sup>, ne pose aucun problème – mais si je dis que seul ce qui est

---

23. *Ibid.*, p. 167.

24. *Ibid.*, p. 169.

25. *Ibid.*, p. 242.

26. « The world is holy ! The soul is holy ! The skin is holy ! The nose is holy ! The tongue and cock and hand and asshole holy ! Everything is holy ! everybody's holy ! everywhere is holy ! », etc. (*Howl*, City Lights Pocket Poets Series, 1956).

impersonnel dans l'homme est sacré, ne suis-je pas encore en train de reproduire une séparation dont il s'agissait pourtant de se prémunir ? Mon immanence ne dissimulerait-elle pas une Transcendance ? Et si tel est le cas, qu'en tirer comme conclusion, si ce n'est que l'immanence pure, qui est aussi bien la Transcendance pure, finit toujours par se déchirer... On comprend cependant la critique que Roberto Esposito fait du Droit, lorsque celui-ci se réduit aux droits de certains sujets déterminés, cette allocation impliquant à son revers la production de sans-droits. D'où la nécessité de poser qu'il existe une justice toujours à-venir, non pas comme une attente du mieux (l'Idée kantienne variante sociale-démocrate plutôt patiente), mais comme un refus de l'existant. C'est sans doute de cette justice dont nous parle Roberto Esposito, justice qui n'est impersonnelle qu'à refuser d'injustes partages trop personnels.

Une justice que le concept de démocratie ne semble pas capable d'accueillir. Et d'ailleurs, ce concept est d'ores et déjà invalide : comme le montre Roberto Esposito<sup>27</sup>, à partir du moment où ce ne sont plus les égales capacités délibératives qui sont sollicités par la politique, mais des corps par définition toujours différents, on ne peut raisonnablement plus parler de démocratie (ou peut-être de république). Quel nom dès lors conviendrait ? Biocratie ? Nous serions passé de la bureaucratie parlementaire à la biocratie médicamenteuse ? Ou faudrait-il parler d'immunocratie ? Les Français semblent en effet avoir vécu, pendant l'hiver 2009-2010, leur premier soulèvement immunocratique, en refusant de se faire vacciner contre une grippe

---

27. Cf. *infra*, pp. 224-227.

dont l'imaginaire épidémique ne fut lesté que par le réel d'industries pharmaceutiques en mal de monnaie<sup>28</sup> et la résistance instruite des populations.

C'est en effet qu'il peut exister des formes de protections bénéfiques, lorsqu'elles ne s'appliquent pas en surplomb, mais définissent une politique qui se dirait « à la vie ». Sans se confondre avec elle et sans y imposer une norme unique. Notre lecture de *Communauté, Immunité, Biopolitique* nous conduit vers ce point, cette autre préposition supposant des formes d'auto-organisation qui, tout en refusant la délégation de pouvoir, acceptent en même temps la perte de leur souveraineté. Si les noms de *demos* et de *kratos* ne conviennent plus, peut-être faudrait-il, en reprenant à leur racine commune les termes de communauté et d'immunité, inventer une forme de municipalité qui rende justice à la munificence des formes de vie. Ce qui supposerait la suspension locale des procédures immunitaires, que la biologie nomme « tolérance ». Une tolérance qui destituerait ce pouvoir de vie ou de mort dont la politique aura toujours fait son privilège.

\* Docteur en philosophie, Frédéric Neyrat est ancien directeur de programme au Collège international de philosophie, et membre du comité de rédaction de la revue *Multitudes*. Il a publié sur Artaud (*Instructions pour une prise d'âmes*, La Phocide, 2009), Heidegger (*L'Indemne*, Sens et Tonka, 2008), sur l'écologie politique (*Biopolitique des catastrophes*, MF, 2008) et sur les images (*L'Image hors-l'image*, Léo Scheer, 2003).

28. Industries pour qui le seul *munus* est la monnaie...