



HAL
open science

Comment les récents développements de la technologie sanitaire transforment l'état d'urgence et la notion d'exception

Thierry Ménissier

► To cite this version:

Thierry Ménissier. Comment les récents développements de la technologie sanitaire transforment l'état d'urgence et la notion d'exception. Summer School ODISSEURO 2021: " La questione delle emergenze fra libertà e sicurezze ", Aug 2021, Catania, Italie. halshs-03337300

HAL Id: halshs-03337300

<https://shs.hal.science/halshs-03337300v1>

Submitted on 7 Sep 2021

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

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

Thierry Ménissier

Comment les récents développements de la technologie sanitaire transforment l'état d'urgence et la notion d'exception

Version française de la conférence en italien pour la *Summer School* ODISSEURO 2021 : « La questione delle emergenze fra libertà e sicurezze », Catane, 3 septembre 2021 : <https://www.odisseuro.it/fr/>

Mon propos s'inscrit dans le cadre d'une réflexion de philosophie, d'abord politique et ensuite éthique sur les technologies contemporaines. Ou, plus exactement, dans le cadre d'une réflexion politique et éthique sur le rôle majeur que jouent aujourd'hui les technologies (électroniques, informatiques, numériques) sur toutes les formes de l'activité humaine ; par suite, ma réflexion porte sur leur rôle constituant de ces technologies pour l'existence humaine, considérée aussi bien comme sociale, économique et politique, que comme privée et intime¹.

Je vais préciser en trois points successifs quelques éléments généraux qui expliquent mon approche, car ces points permettront de mieux comprendre le traitement du sujet d'aujourd'hui.

D'abord, je souligne qu'il y a, dans ma démarche de philosophe, un ordre hiérarchique et comme un niveau primaire et un autre secondaire entre le politique et l'éthique. Ce point tient bien sûr à mon attachement personnel à la philosophie politique moderne (en particulier, à la tradition républicaine, de Machiavel à Hannah Arendt). Mais il regarde également ma défiance envers l'utilisation courante de l'éthique en matière d'évaluation des technologies. Ce qu'on appelle l'« *ethics washing* » ou l'« *ethical washing* » me semble fort bien exprimer le véritable piège que le marketing tend couramment aux utilisateurs des technologies. On n'a jamais autant parlé d'éthique dans le domaine des technologies, mais pour quel résultat actuel, sur le plan social et environnemental ? Or, la prise en compte de la dimension politique permet d'éviter le piège, en particulier parce qu'elle s'appuie sur l'observation et le relevé des rapports de force entre les parties prenantes (*stakeholders*) du fait technologique. Une éthique de l'innovation et des technologies est possible seulement à partir du moment où, pour employer les termes de Machiavel, on s'emploie à cerner « *verità effettuale* » de la chose technologique. Ce qui signifie que le fait technologique n'est jamais neutre, et qu'il n'existe

¹ Ce texte est le fruit du travail scientifique qui est mené dans le cadre de la chaire « éthique & IA » soutenue par l'institut pluridisciplinaire en intelligence artificielle MIAI@Grenoble Alpes (ANR-19-P3IA-0003).

pas de neutralité axiologique de l'outil, de la machine, de l'automate, de l'intelligence artificielle. Au contraire, tous sont traversés et constitués par des valeurs, qui entrent parfois en conflit, mais qui souvent relèvent d'une orientation précise dont je vais parler à présent².

Ensuite, en effet, ces technologies se développent dans un contexte économique, financier, social et humain particulier, un contexte cohérent en tant qu'il est organisé par et pour l'économie capitaliste. Une philosophie politique de la technologie me semble pertinente à partir du moment où elle intègre l'hypothèse que les différentes propositions prennent sens au sein de ce que je nomme le paradigme de l'innovation. Ce cadre général d'émergence et de diffusion des technologies implique que l'invention technique et la découverte scientifique soient enrôlées à la conception de produits et de services destinée à satisfaire des consommateurs dans le contexte de l'économie de la grande distribution et de la consommation de masse. A ce titre, le paradigme de l'innovation peut sembler lié à la notion de progrès (scientifique, technique, social) qui a dominé la pensée européenne à l'époque moderne. Et il a en effet succédé à cette notion, en étant même largement influencé par elle. Pourtant, il faut faire l'hypothèse que le paradigme de l'innovation est profondément « post-progressiste ». Ce qui a certaines conséquences importantes. En particulier, il ne propose pas une philosophie de l'histoire solide et crédible. Il repose seulement sur les réussites des entrepreneurs à la Schumpeter, emportés par l'énergie de « transformer le monde existant ». Si bien que l'innovation, accordant un rôle majeur à ce geste créateur, mais également à la volonté de puissance et au désir de s'enrichir qui caractérisent l'entrepreneur, ne fait que soumettre l'histoire à la tempête de la destruction créative. Ainsi, livré à de telles dynamiques, c'est un *conatus* aveugle et largement irresponsable qui aujourd'hui domine le devenir du monde envisagé à travers les émergences qui caractérisent l'innovation sauvage³.

Troisièmement, si l'innovation est d'origine et aussi de nature capitaliste, ce paradigme concerne bien entendu les marchés privés et les consommateurs, mais il concerne également les pouvoirs publics et les citoyens. Comment cela est-il possible ? De deux manières différentes il me semble.

D'une part, ce passage du privé au public est rendu possible par le biais des industries nationales qui, partout dans le monde, luttent pour la survie et la compétitivité. La géopolitique de l'innovation, héritière de la compétition internationale et amplifiée par la

² Dans ces lignes, je m'appuie sur les éléments développés dans mon ouvrage : Thierry Ménissier, *Innovations. Une enquête philosophique*, Paris, Hermann, 2021.

³ J'ai développé cette analyse dans un autre texte : cf. Thierry Ménissier, « Innovation et histoire. Une critique philosophique », *Quaderni. Communication, Technologies, Pouvoir*, n°91, Hiver 2016, p. 43-55.

concurrence entre les méga firmes dans l'économie mondialisée, constitue même une des meilleures clés de compréhension de ce qu'est l'innovation ; les usagers des produits et des services technologiques sont à la fois des consommateurs qui maximisent leur désir dans le cadre de l'économie globalisée sans frontières, et des citoyens qui, de temps en temps, font jouer la « préférence nationale » en achetant des biens et des services qui valorisent leur économie nationale.

De l'autre, ce passage est également rendu possible par le biais des marchés publics en fonction des besoins qui émergent des services publics eux-mêmes (dans les domaines de l'énergie, du contrôle et de l'organisation de la mobilité, de la sécurité, de la défense et de la santé) : la propagation des technologies s'effectue dans les sociétés par le biais de la volonté des Etats de se moderniser afin d'effectuer au mieux les missions du service public. A ce titre, l'innovation se confond avec la modernisation et la rationalisation de la chose publique dans tous les secteurs de celle-ci. La délégation des services publics de l'Etat à des entreprises privées accentue ce phénomène.

Cela rappelé, dans l'intervention d'aujourd'hui, je voudrais me pencher sur la manière dont les technologies utilisées dans le domaine sanitaire transforment, dans notre période de crise mondiale liée à la pandémie de COVID, les thématiques de l'état d'urgence et de la situation d'exception, conformément à la thématique de la *Summer School*.

Pour réaliser cet examen, il nous faut :

- D'abord préciser de quelles technologies l'on parle,
- Ensuite qualifier l'état d'urgence et la situation d'exception en crise sanitaire (moment particulier qui n'est pas la même chose que le moment « standard » de la vie sociale),
- Enfin se demander si et comment ces technologies transforment effectivement les thématiques de l'état d'urgence et de la situation d'exception

Ce qui permet de formuler les trois questions que je vais successivement aborder :

1. Qu'est-ce qu'une technologie sanitaire ?
2. Qu'est-ce que l'état d'urgence et la situation d'exception en crise sanitaire ?
3. Est-ce que les technologies sanitaires transforment effectivement l'état d'urgence et la situation d'exception ?

1. Qu'est-ce qu'une technologie sanitaire ?

La notion de « technologie sanitaire » est aujourd'hui couramment employée dans les médias, mais elle est peu définie avec précision. Cela tient à la diversité de ce qu'elle recouvre. En 2007, un rapport de l'Organisation mondiale de la santé avait défini les technologies sanitaires comme « l'application de connaissances et de compétences organisées sous forme de dispositifs, de médicaments, de vaccins, de procédures et de systèmes mis au point pour résoudre un problème de santé et améliorer la qualité de la vie »⁴. On voit à quel vaste domaine fait référence cette expression. Il faut noter que la notion de « dispositif médical » (définie par la même OMS comme étant un sous-ensemble des technologies sanitaires⁵) apparaît beaucoup plus restreinte. Une telle extension s'inscrit d'ailleurs elle-même dans la définition de la santé que l'OMS s'est donnée à elle-même comme principe et qui figure dans son propre préambule de 1948, et qui résonne comme un objectif à réaliser : « La santé est un état de complet bien-être physique, mental et social et ne consiste pas seulement en une absence de maladie ».

On pourrait dire que, dans les dix dernières années, par l'intermédiaire d'une telle approche, la préoccupation sanitaire des nations est venue au soutien de l'effort réalisé par l'OMS pour atteindre son objectif. Par suite, le sanitaire, souci constant du politique, tend à être partout.

Les technologies sanitaires désignent donc à la fois des artifices technologiques et des services permis par ces artifices. Elles renvoient à l'encadrement de la vie sociale et des existences particulières par la préoccupation sanitaire.

Décrites de manière plus précise, ces technologies concernent :

- L'identification du virus à partir des cas de maladie observés par les personnels soignants et par la recherche biologique en laboratoire,
- La double connaissance de la nature des modes de transmission et de la vitesse de propagation du virus grâce à des statistiques concernant les populations sur de vastes territoires,
- La captation des informations, soit émises par les déclarations explicites des individus, soit produites par l'observation des comportements des populations (*tracking*) afin de détecter les cas de COVID,
- La sensibilisation et l'information des populations,
- Le suivi des malades par les services médicaux et sociaux.

⁴ Voir OMS, Conseil exécutif, 121^{ème} session, 8 mai 2007, document EB 121/11, téléchargeable au lien https://apps.who.int/gb/ebwha/pdf_files/EB121/B121_11-fr.pdf

⁵ Voir OMS, Soixantième assemblée mondiale de la santé, 22 mars 2007, document A 60/26, téléchargeable au lien https://apps.who.int/gb/ebwha/pdf_files/WHA60/A60_26-fr.pdf

Au niveau des usagers des technologies, les divers systèmes d'information et de communication mis en place par les nations (par exemple en France « TousAntiCOVID »⁶, en Italie « Certificazione Verde COVID-19 »⁷, en Belgique « COVIDSafeBE »⁸) développent et articulent de manière plus ou moins complète ces différentes fonctions, tout en cherchant à les rendre socialement acceptables.

D'une part, sur le plan structurel, il n'y a rien de tout à fait nouveau dans la situation actuelle : la crise sanitaire que le monde traverse est traitée avec les mêmes méthodes que les autres crises sanitaires mondiales, par exemple la grippe espagnole de 1918-1919, le virus VIH cause du Sida dans les années 1980, ou encore H1N1 en 2009-2010. Et avant cela, on pourrait dire que les grandes épidémies de peste, de variole et de rougeole connues dans l'époque moderne depuis le seizième siècle ont permis de mettre au point un protocole qui consiste toujours plus ou moins en ces étapes successives : d'abord, constater le nombre anormalement élevé de cas pathologiques et de décès sur un territoire précis, ensuite identifier un ensemble de symptômes, ensuite détecter les individus porteurs du virus, ensuite les isoler afin de préserver la population et de les soigner, dans le même temps informer les populations et à leur demander de se préserver des conditions dangereuses, enfin trouver un remède médical et à le prescrire massivement à ces populations.

D'autre part, toutefois, un des points importants à souligner est le développement, dans les démocraties contemporaines, de la dimension de l'information amplifiée par les réseaux numériques, car cela conduit à faire du traitement de la crise sanitaire de COVID quelque chose de nouveau. Certes, de très nombreuses crises sanitaires ont, par le passé, mis en valeur certains cadres qui révèlent que les sociétés occidentales sont régies par des Etats dont l'action est sous-tendue par l'information et la communication. En un sens, on peut même dire que les crises sanitaires précédentes avaient déjà inscrit la question sanitaire dans le cadre de la logique de l'information-communication. Or, celle-ci caractérise les Lumières ainsi que le dix-huitième siècle l'avait imaginé : selon le grand projet de la société régie par les Lumières, les autorités publiques, qu'elles soient politiques ou médicales, encadrent et informent les citoyens libres dans le but de soigner la population de manière égale et équitable (tel est le régime de la « publicité » ou, selon le célèbre concept promu par Kant dans sa réponse à la question « *Was ist Aufklärung ?* » : *Öffentlichkeit*)⁹. Mais dans le cas présent, la nouveauté

⁶ <https://bonjour.tousanticovid.gouv.fr/>

⁷ <https://www.dgc.gov.it/web/>

⁸ <https://covidsafe.be/fr/>

⁹ Cf. Immanuel Kant, *Réponse à la question « qu'est-ce que les Lumières ? »* (1784), trad. J.-F Poirier et F. Proust, Paris, Garnier-Flammarion, 1991.

tient aussi bien à la transformation des vecteurs de l'information qu'à la quantité et à la variété de l'information disponible.

2. Qu'est-ce que l'état d'urgence et la situation d'exception en crise sanitaire ?

La question de l'état d'urgence et la situation d'exception ont, quant à elles, été théorisées par les différents droits constitutionnels nationaux des nations modernes, ainsi que l'ont montré, avant la mienne, de nombreuses contributions à la *Summer School*. L'un et l'autre sont conditionnées par des circonstances exceptionnelles qui surviennent, et en regard desquelles les moyens habituels de décision et de gestion sont insuffisants et apparaissent inefficaces. Anticipés dans l'Antiquité grecque et romaine sur le plan politique ou dans le contexte d'agressions militaires, ces moments relèvent aujourd'hui du rapport à l'environnement et à la santé. Il est particulièrement éloquent, à cet égard, que le Président Macron ait, dans son intervention télévisée du 16 mars 2020, évoqué et développé la métaphore de la guerre, afin de préparer la France aux mesures de couvre-feu et de confinement¹⁰. Dans le protocole classique de traitement des pandémies évoqué précédemment, l'état d'urgence sanitaire correspond à une course contre la montre des pouvoirs publics et des acteurs de la santé afin de juguler l'extension du fléau ; et la situation d'exception, toujours temporaire, concerne les personnes porteuses de la maladie ou susceptibles de la contracter.

On pourrait dire que l'état d'urgence et la situation d'exception dans la crise sanitaire révèlent mais également mettent en question les valeurs fondamentales des sociétés démocratiques que sont la liberté, l'égalité et la sécurité.

La liberté et égalité, d'abord. En général, dans l'état d'urgence sanitaire, la liberté individuelle se trouve évidemment restreinte, et cela concerne pareillement tous les individus, sans exception, car tous sont susceptibles d'être porteurs du virus. La liberté individuelle se trouve donc en quelque sorte « également restreinte » ou restreinte de manière égale. Il est intéressant de se demander comment s'opère cette restriction de liberté.

Dans les « formes douces » de l'état d'urgence, une injonction de restriction de liberté est adressée aux individus par les pouvoirs publics *via* les canaux de l'information publique. Dans les formes moins douces de l'état d'urgence, dans les « formes dures », les interdictions de circulation et de rassemblement sont contraintes et appliquées par la force publique (police

¹⁰ <https://www.youtube.com/watch?v=N5lcM0qA1XY>

ou armée). Dans la crise de la pandémie de COVID, les formes douces ont, la plupart du temps, été privilégiées par les nations occidentales, avec tout de même des épisodes de formes dures, et toujours en fonction de la menace d'une transformation rapide des formes douces en formes dures.

Dans les formes douces, il revient à l'individu de *restreindre volontairement* sa propre liberté de mouvement et d'action, en prenant conscience des risques de contamination qu'il court lui-même et fait courir aux autres. Ce qui est mis en avant dans cette injonction, c'est la conscience du danger potentiel, et l'appel au sens de la responsabilité. Dans la situation d'état d'urgence sanitaire, tout individu devient responsable devant tous les autres. Il n'y a plus de différences entre les individus : la crise égalise les individualités, soumises aux mêmes règles de restriction de la liberté. On a vu apparaître dans les slogans émis par toutes les agences sanitaires nationales des pays démocratiques, le même genre d'appel à la responsabilité partagée, qui invitent à penser que la sécurité de tous se trouve entre les mains de chacun, dans les efforts quotidiens pour être attentifs à la dangerosité potentielle des conduites. Ces slogans sont articulés par une logique de type utilitariste, car ils mettent en valeur la relation intime entre l'action individuelle et ses effets collectifs. Mais on peut également les soupçonner de mettre en avant une logique de type déontique, par référence aux morales du devoir (dont celle de Kant), capable d'engendrer chez les personnes un sentiment de culpabilité. A ce titre, l'état d'urgence sanitaire, même sous ses formes douces, relève de ce qu'on a appelé, à propos des « *nudge* » (ces « coups de pouce » destinés à orienter le comportement des consommateurs), le paternalisme libéral¹¹.

La sécurité, ensuite. Dans l'état d'urgence et la situation d'exception, ce qui se passe, c'est la mise en avant de la sécurité par rapport à la liberté individuelle. Il s'agit toujours de moments où la valeur de sécurité devient prioritaire par rapport aux autres valeurs fondatrices. Dans le cas de l'état d'urgence sanitaire, la sécurité devient le leitmotiv à partir duquel les consignes de restriction de mouvement et d'action prennent leur sens. Appel est fait à l'autorité scientifique pour attester tantôt de la dangerosité de l'épidémie, tantôt de sa vitesse de propagation. Le savant et le politique collaborent dans une relation apparemment plus étroite que jamais, une relation dans laquelle chacune des deux autorités semble tirer un bénéfice dans ce moment particulier bien précis.

Il est permis d'affirmer, alors, que les conditions qui conditionnent la déclaration de l'état d'urgence permettent l'expression de la dimension sécuritaire de l'Etat. Ou encore, qu'elles

¹¹ Voir Richard H. Thaler & Cass R. Sunstein, *Nudge. La méthode douce pour inspirer la bonne décision* (2008), Paris, Vuibert, 2010.

libèrent l'expression de la justification sécuritaire de l'Etat, en dévoilant par exemple la dimension hobbesienne du fondement de l'Etat, basé sur la peur de mourir et la nécessité de choisir l'ordre pour dépasser les dangers du désordre naturel et pour réussir à survivre. On a également montré récemment, en reprenant les travaux d'Agamben, que la justification sécuritaire de l'Etat s'inscrit dans une filiation intellectuelle qui comprend l'œuvre de Carl Schmitt, et qui concerne « l'impuissance autoritaire de l'Etat à l'époque du libéralisme »¹².

3. Est-ce que les technologies sanitaires transforment effectivement l'état d'urgence et la situation d'exception ?

J'en viens maintenant au cœur même de mon analyse. La société des Lumières, dont les fondements et les valeurs se trouvaient en quelque sorte révélés par les pandémies précédentes, connaît du fait de la crise sanitaire des contradictions plus ou moins subtiles, plus ou moins évidentes, mais également plus ou moins destructrices pour ces fondements et ces valeurs. Je vais analyser cette situation en soulignant successivement quatre de ses aspects.

En premier lieu, on peut considérer que l'état d'urgence sanitaire et la situation d'exception en régime de pandémie consacrent le gouvernement des experts. Le fonctionnement du Léviathan en régime sanitaire repose même en temps réel sur les avancées de l'expertise médicale, épidémiologique et pharmaceutique. Mais, de ce fait, la relation entre le savant et le politique apparaît brouillée, et leurs relations sont devenues confuses, et je suggère que cela est probablement dû au fait que les deux autorités n'obéissent pas à la même temporalité (le temps de la découverte scientifique d'un phénomène complexe n'est pas celui de la réassurance politique). Cette confusion provoque une crise de confiance de la part des citoyens vis-à-vis des deux formes d'autorité, scientifique et politique.

En second lieu, ce qui semble nouveau dans la crise actuelle par rapport aux pandémies mondiales du passé, c'est la capacité explicite de mise en question par les individus du bien-fondé des mesures d'urgence et d'exception. Cela se fait à partir de la double contestation des mesures d'isolement et de la pertinence des traitements (notamment l'efficacité des vaccins). On pourrait dire que ce qui se passe, c'est que l'individu émancipé de la société post-Lumières se constitue désormais comme son propre foyer de légitimité en s'opposant à l'autorité publique, qu'elle soit médicale ou politique. La pandémie mondiale de COVID 19 engendre une série de « métamorphoses des Lumières » et agit comme révélateur de notre

¹² Voir Marie Goupy, *L'état d'exception. Ou l'impuissance autoritaire de l'Etat à l'époque du libéralisme*, Paris, CNRS Editions, 2016

situation individuelle et collective contemporaine, en mettant en relief certains paradoxes : les sociétés contemporaines apparaissent à la fois comme la réalisation de l'idéal des Lumières, et comme leur dépassement radical. En effet, d'une part les individus, du fait de la puissance des réseaux d'information-communication, disposent d'une quantité et d'une variété d'informations sans commune mesure avec ce dont disposaient les humains avant l'apparition d'Internet ; et cette information est libre, c'est-à-dire normalement contradictoire, elle appelle le débat public. Ce genre de société se trouve donc en quelque sorte polarisé par la recherche de la vérité, mais bien plus encore, ou différemment de ce que les auteurs des Lumières ne l'avait imaginé. De l'autre, ces informations sont devenues tellement contradictoires que l'autorité tant scientifique que politique se trouve considérablement voire radicalement remise en question. Cette situation de « post-autorité » provoque une pénible situation de cacophonie et de confusion mentale.

De telle sorte qu'en troisième lieu, on peut ici mobiliser de manière conjuguée les thèses de Foucault sur la biopolitique¹³ et celles d'Agamben sur le pouvoir souverain, la « vie nue » et l'état d'exception¹⁴. En effet, une analyse biopolitique du traitement sanitaire du COVID s'assortit nécessairement d'une critique de l'Etat, telle qu'on la trouve dans l'œuvre du dernier auteur mentionné. Je vais le montrer en suggérant deux perspectives de réflexion différentes et complémentaires¹⁵. Première perspective, plus que jamais, en situation de crise pandémique, l'Etat apparaît comme le maître des normes régissant la santé et l'état pathologique, et à ce titre son action est fondamentalement double ou ambivalente : il inclut certains individus et en exclut d'autres, son pouvoir repose sur sa capacité de normativité, dont l'effet est une normalisation des conduites. En poursuivant l'analyse, on pourrait dire que l'Etat impose sa souveraineté de manière plus ou moins douce. Ainsi, pour le cas qui nous intéresse, s'expliquerait sa volonté de s'arroger le monopole de l'expertise pathologique et du traitement sanitaire de la pandémie avec les aspects suivants : la décision puis la mise en œuvre d'une campagne de vaccination massive, et, en France, la tentative de mise hors-jeu des médecins généralistes et libéraux.

¹³ Voir Michel Foucault, *Sécurité, Population, Territoire, Cours au Collège de France, 1977-1978*, Paris, Gallimard-Le Seuil, 2004 et *Naissance de la biopolitique, Cours au Collège de France, 1978-1979*, Paris, Gallimard-Le Seuil, 2004.

¹⁴ Voir Giorgio Agamben, *Homo Sacer. Le pouvoir souverain et la vie nue* (1995), trad. M. Raiola, Paris, Éditions du Seuil, 1997 : *État d'exception. Homo Sacer II, 1* (2003), trad. J. Gayraud, Paris, Éditions du Seuil, 2003.

¹⁵ Dans les pages suivantes, je m'inspire de certains arguments que j'ai développés dans un autre texte et à propos d'une autre pandémie : cfr. Thierry Ménissier, « Contamination et libre responsabilité. Une réflexion biopolitique à partir de la pandémie grippale de l'hiver 2009 », in Véronique Adam & Lise Revol-Marzouk, *La Contamination. Lieux symboliques et espaces imaginaires*, Paris, Classiques-Garnier, 2012, p. 241-257.

Seconde perspective : les contradictions de la libre responsabilité, qui renvoient à l'aspect le plus original ou novateur de l'hypothèse biopolitique. En apparence, rien de plus simple, ni de plus aimable dans l'offre d'un praticien médical qui vous propose de vous vacciner contre le virus. Toutefois, à y regarder de plus près, cette proposition s'apparente à un pacte faustien : d'un côté, le sujet parfaitement libre de s'engager ou non dans le processus de vaccination, de l'autre, la puissance étatique, garante de la santé publique et généreusement disposée à faire bénéficier d'une protection contre un ennemi supposé redoutable. Mais le choix est-il tout simplement possible devant l'asymétrie des partis en présence ? D'une part en refusant le vaccin, le risque invisible et « inquantifiable » de tomber malade voire de mourir, de propager la maladie et de faire mourir ; de l'autre non seulement une protection réelle contre le virus, mais également la réassurance que l'Etat veille sur moi et que, par l'intermédiaire de notre consentement à l'inoculation du vaccin, il pourvoit à la survie de nos familles. Envisagé sous cet aspect, le choix s'apparente tout simplement à une *fiction*. C'est probablement une *fiction nécessaire* – et peut-être même doublement nécessaire. La fiction nécessaire pour le maintien d'un Etat qui domine non par la coercition mais du fait qu'il incarne la légitimité et la puissance d'un pourvoyeur monopolistique des normes de santé, d'hygiène et de sécurité ; et la fiction nécessaire pour le maintien de l'idée de sujet libéral capable d'effectuer des choix de manière raisonnable. Dans ces termes, le choix qui semble donné au sujet est le suivant : ou bien il accepte la protection de l'Etat, ou bien il la refuse, mais alors c'est au risque de perdre son statut de sujet raisonnable.

On peut souligner le fait qu'une telle configuration appelle la référence à la logique d'institution évoquée par Hobbes dans le *Léviathan*¹⁶, ce grand récit de la modernité politique. Mais si elle nous renvoie aux origines du pacte fondateur de l'Etat libéral, c'est selon des modalités originales, et profondément ambiguës. En effet, on pourrait d'abord dire, de manière simple, qu'elle évoque l'institution du pacte d'association : en renonçant volontairement à son droit de nature, à son droit à se défendre lui-même contre les agressions, et en déléguant ce droit à l'Etat, l'individu gagne en sécurité ce qu'il perd en liberté. En ce sens, l'acceptation des mesures sanitaires (du respect des gestes barrières jusqu'au consentement vaccinal) réinstaura le pacte d'association fondateur de la société politique. Cependant, ensuite, cette situation renvoie à la logique de ce que Hobbes entend par « république d'acquisition » (« *commonwealth by acquisition* »), dans un chapitre consacré à la « domination paternelle et

¹⁶ Th. Hobbes, *Léviathan, Traité de la matière, de la forme et du pouvoir de la république ecclésiastique et civile* (1651), trad. J. Tricaud, Paris, Sirey, 1971, chapitre XVI, p. 161-169.

despotique¹⁷ ». Dans cette logique agonale, la confrontation entre deux individus aboutit à ce que le vaincu accepte la domination du vainqueur et exprime, par quelque signe explicite, qu'il préfère la vie à la mort en se soumettant à ce dernier. L'Etat, dans la situation de danger, nous sauve la vie, et de fait nous lui devons soumission et reconnaissance. La philosophie du soupçon développée par Foucault et Agamben tend à faire penser que, derrière la logique d'association volontaire de l'Etat libéral, sous l'effet de la production de la peur chez le sujet, réside une extorsion de consentement.

Mais c'est plus radicalement le « sujet de la santé » qu'il faut faire apparaître, grâce à l'hypothèse biopolitique, comme une fiction à la fois entretenue et sans cesse fragilisée par le pouvoir : si un vrai choix entre se faire vacciner ou ne pas se faire vacciner était tout simplement impossible en dépit des termes dans lequel on le présentait, c'est que le « sujet de la santé » est par nature centré sur l'impératif de survivre, sa santé est son bien le plus précieux ; cet impératif de survie personnelle était, en l'espèce, renforcé par la nécessité dans laquelle le responsable légal des enfants qui assume sa paternité consiste à devoir survivre pour assurer autant que possible à ses enfants la sécurité que leur procure son existence et son travail. A ce niveau, le choix proposé touche à ce qu'il y a de plus intime dans l'individu ; il consistait en effet ou bien à assumer ces impératifs et donc à consentir à la puissance de l'Etat, et par suite à se soumettre à la normalisation sanitaire imposée par la vaccination de masse (et, incidemment, à admettre l'inoculation d'un produit fabriqué par les grands laboratoires pharmaceutiques) – ou à refuser tout cela... ce qui revient, d'une certaine manière, à devoir assumer de sortir de la condition d'individu responsable. Et doublement responsable : sujet individuel ayant choisi pour lui-même d'être potentiellement contaminé, mettant en danger sa propre vie mais aussi celle des autres du fait qu'il peut être amené à propager le virus par le moindre de ses postillons ; sujet en charge de famille ayant choisi, en refusant la vaccination, de priver sa famille de son soutien. Lourde responsabilité qui s'expose au reproche d'une forme d'irresponsabilité ! Et responsabilité qu'il est toujours possible d'imputer aux individus lorsque l'Etat comptable sera en mesure de leur demander des comptes quant aux dépenses de santé. Ne pas avoir choisi le parti de la vaccination n'est-il pas susceptible d'être suivi de certaines conséquences fâcheuses, car celui qui a pris ce parti pourrait se voir refuser le remboursement des soins de santé en cas de contamination ?

L'examen biopolitique du processus de la pandémie et de la réponse institutionnelle à la crise montre donc comment peut être remis en question le fondement nécessaire et légitime de

¹⁷ *Ibidem*, chapitre XX, p. 205-220.

l'approche démocratique des problèmes médicaux et sanitaires, à savoir la libre conscience individuelle ; il suggère également de quelles manières la responsabilité personnelle peut, dans certains épisodes critiques de la vie sociale, se trouver faussée au point de pouvoir être utilisée contre les personnes qui en sont les titulaires. De ce fait, grâce à la mise en lumière des contraintes contradictoires qui, dans une telle situation spéciale, pèsent sur la subjectivité, l'analyse biopolitique permet de s'interroger sur les conditions sociales et psychologiques précises qui permettent, en temps normal, l'exercice de la responsabilité, c'est-à-dire qu'elle renvoie à la construction des conditions favorisant l'implication des sujets humains dans leur propre existence.

Enfin, en quatrième lieu, il faut souligner, relativement au véritable « tournant de civilisation » que nous sommes peut-être en train de vivre, les modifications qui interviennent dans l'usage des technologies numériques et algorithmiques, mais également les transformations induites quant au « seuil d'acceptabilité » de ces technologies. L'intégration de la technologie dans les existences individuelles se trouve à la fois continue depuis 10 ans et très accélérée par la situation actuelle. Le gouvernement des experts se trouve lui-même aujourd'hui sous-tendu par l'expertise algorithmique, et par la confiance qui est accordée aux *data*. Ainsi présentée, ce que nous nommons « société algorithmique » constitue une expression de l'organisation contemporaine telle qu'elle est technologiquement assistée par l'informatique et le numérique. Peut être dite algorithmique la société où la technologie du calcul se trouve inscrite dans le quotidien des individus. Ce type d'organisation est lui-même l'héritier du projet moderne, celui de la société libérale (tant sur le plan économique que politique) avec ses ambiguïtés ou contradiction, et compte tenu de transformations qui, dans le contexte du capitalisme globalisé, ont vu l'émergence de nouveaux acteurs et de nouveaux modèles économiques.

La société algorithmique, qu'il s'agisse de désigner par cette expression la condition numérique contemporaine ou les activités humaines assistées et augmentées par les *data*, recèle, relativement à la liberté des individus, une ambiguïté majeure. Elle repose d'une part sur des conditions économiques qui offrent à nombre d'entre eux l'accès aux technologies informatiques et numériques ainsi que sur des conditions juridiques qui leur garantissent un certain nombre de droits. Mais, de l'autre, elle repose également sur des conditions techniques et sociales qui, dans les faits, ne garantissent l'effectivité de cette liberté que de manière formelle ou minimale. D'abord, ainsi qu'on l'a dit plus haut, la société algorithmique s'inscrit dans le paradigme de l'innovation caractérisé par de nouvelles formes d'exploitation capitaliste et par la transformation permanente rendant caduques les formes sociales

traditionnelles (notamment l'emploi salarié stabilisé dans des formes acceptables pour les personnes employées). Ensuite, le système technique des plateformes et de l'IA sont couramment utilisés dans des formules complexes qui les rendent opaques aux usagers au lieu d'en permettre pour ces derniers une utilisation transparente et critique.

Ici il apparaît utile et pertinent de faire référence à un des arguments les plus fameux de la théorie politique moderne, mais en veillant à le rapporter le plus soigneusement possible à notre réalité contemporaine. Cet argument, c'est celui dit de la servitude volontaire, inventé par le juriste humaniste du seizième siècle et ami de Montaigne, Etienne de la Boétie¹⁸.

Selon le diagnostic établi par La Boétie, les cause de la perte de liberté et de l'entrée dans la servitude volontaire sont au nombre de cinq : l'habitude ou accoutumance à la domination¹⁹ ; lié à cette première cause, le manque d'habitude du sens critique, renforcé par le fait qu'il n'existe pas d'espace commun de discussion pour « s'entendre », et que chacun se trouvant isolé perd un partie de son humanité²⁰ ; le goût pour le divertissement et les plaisirs qui provoque un amollissement contribuant à faire oublier la primauté de la liberté comme bien²¹ ; la crédulité des hommes qui, amplifiée par le travail du tyran qui œuvre à sa propre réputation, les conduit à cultiver la dévotion envers lui²² ; enfin l'asservissement à la chaîne sociale qui, partant du tyran, s'étend vers la société par l'intermédiaire de l'action d'abord des « tyranneaux », ensuite de tout individu adoptant une attitude concupiscente et désireux d'être reconnu comme un proche du pouvoir²³.

Rapporté à la société algorithmique, le diagnostic laboétien peut s'avérer judicieux de plusieurs manières. Le type de socialité développée en régime numérique et sous assistance calculatoire est en effet susceptible de connaître, pour les particuliers usagers des technologies, des phénomènes socialement perturbants basés sur la puissance de très fortes rumeurs et sur de fausses informations (*Fake News*), sur de la « e-réputation » illusoire et sur de la violence verbale engendrant des effets bien physiques ; ou bien l'enfermement individualiste dans la nouvelle métronomie du *Quantified Self* ; ou encore l'émergence d'un conformisme nouvelle manière et d'un consumérisme désinhibé. Le conformisme est lui-même favorisé par la société des réseaux, qui repose sur des phénomènes qui ont été qualifiés

¹⁸ Je m'inspire dans les pages suivantes de certains éléments d'un article sur la servitude volontaire dans la société algorithmique, à paraître dans une prochaine livraison de la revue *Filosofia politica*.

¹⁹ Étienne de La Boétie, *Le discours de la servitude volontaire* (1548), Paris, Payot, 1993, p. 190-196.

²⁰ *Ibidem*, p. 197.

²¹ *Ibid.*, p. 202-204.

²² *Ibid.*, p. 206-207.

²³ *Ibid.*, p. 212-214.

de « surveillance librement consentie »²⁴ et de « surveillance participative » (*Participatory Surveillance*)²⁵, tout en promouvant, *via* l'anonymat toujours possible et parfaitement licite, une « culture de l'irresponsabilité »²⁶.

En d'autres termes, par-delà ces éléments pointant l'efficience du diagnostic laboétien pour la société algorithmique, la pensée de l'écrivain humaniste fournit l'hypothèse d'un programme d'étude sur les troubles du comportement, les pathologies de l'obéissance et les métamorphoses du désir dans la société algorithmique. Si le terme de « mal rencontre » désigne le type d'événement ou de condition qui fait pivoter la tendance naturelle des humains à vouloir la liberté en un asservissement consenti²⁷, alors il faut travailler avec l'hypothèse que l'ensemble des dispositifs socio-techniques qui constituent la société algorithmique est susceptible de favoriser un tel renversement. La malencontre d'aujourd'hui peut effectivement être socio-technique. L'émergence de conduites à la fois pulsionnelles et machinisées se trouve en effet potentiellement amplifiée dans ce type de société, qui connaît donc un double asservissement, à la machine et au désir régressif. La société algorithmique est en effet fondamentalement hédoniste. Ce qui implique qu'il convient, pour comprendre les dispositions particulières dans lesquels elle place ses membres, de penser le rapport entre information, plaisir et désir, c'est-à-dire de réunir dans des analyses unifiées la gestion du niveau cognitif et celle des affects collectifs²⁸.

Au final, la société algorithmique reconduit l'idée de servitude volontaire à un de ses mystères structurants : les moyens de s'émanciper ne garantissent jamais une autonomie effective, mais peuvent au contraire favoriser des formes d'émancipation illusoire, qui recouvrent en réalité un asservissement fondé sur des formes obscures de complicité de la part de ceux qui se soumettent. La société algorithmique, lointaine héritière du projet des Lumières, est mystérieusement susceptible de constituer le cadre de la servitude volontaire. Si

²⁴ Fabienne Martin-Juchât & Julien Pierre, « Facebook et les sites de socialisation : une surveillance librement consentie », in Béatrice Galinon-Mélénec (dir.), *L'Homme trace. Perspectives anthropologiques des traces contemporaines*, Paris, CNRS Éditions, 2011, p. 105-125.

²⁵ Anders Albrechtslund, « Online Social Networking as Participatory Surveillance », *First Monday*, Volume 13, n°3, Mars 2008, accessible à l'URL <https://firstmonday.org/ojs/index.php/fm/article/view/2142/1949>, consulté le 05/07/2021.

²⁶ Paul Nemitz, « Constitutional democracy and technology in the age of artificial intelligence », *Phil. Trans. R. Soc. A*, 2018, 376: 20180089, accessible à l'URL <https://royalsocietypublishing.org/doi/10.1098/rsta.2018.0089>, consulté le 06/07/2021, p. 4 : « The Internet and its failures have thrived on a culture of lawlessness and irresponsibility ».

²⁷ Étienne de la Boétie, *Discours sur la servitude volontaire*, *op. cit.*, p. 122 : « [...] quel mal rencontre a été cela, qui peu tant dénaturer l'homme, seul né de vrai pour vivre franchement... ».

²⁸ Voir Eva Illouz, *Les Sentiments du capitalisme* (2007), trad. J.-P. Ricard, Paris, Éditions du Seuil, 2006 ; sous la direction de la même autrice, *Les marchandises émotionnelles : l'authenticité au temps du capitalisme* (2017), trad. F. Joly, Paris, Premier Parallèle, 2019 ; Fabienne Martin-Juchât et Adrian Staii (dir.), *L'industrialisation des émotions. Vers une radicalisation de la modernité ?*, Paris, L'Harmattan, 2016.

l'on veut lever le mystère que représente cette possibilité, il convient de changer de plan, en passant de la philosophie technique et politique à l'anthropologie et à la psychanalyse. Des hypothèses émanant d'une théorie du désir s'avèrent en effet nécessaires.

Ainsi que l'a suggéré Alain Mahé en croisant l'analyse de Claude Lefort avec les thèses lacaniennes sur le désir, l'ambiguïté tient au fait que le désir de liberté peut « se retourner » en désir de servitude, à partir d'une confusion entre l'avoir et l'être, confusion elle-même responsable d'un affaiblissement de la volonté toujours possible²⁹. Une telle confusion habite de fait la société algorithmique, société dite d'innovation mais surtout société de consommation d'outils et de services technologiques, où les usagers sont disposés à utiliser ces derniers sans avoir nulle connaissance scientifique de leur fonctionnement ni d'information quant à leurs coûts (social, environnemental) de production. La « culture du narcissisme »³⁰ est donc rendue possible par l'assistance informatique et numérique, qui engendre une véritable illusion d'augmentation de subjectivités pourtant impuissantes faute d'une réelle maîtrise effective des outils et des services. Cette assistance, lorsqu'elle tend à devenir générale, favorise les formes de désir non ou mal construites ainsi qu'un fantasme de jouissance, dans lesquels l'objet du désir est le moi non autonome, et où le désir n'est pas adressé à un autre, extérieur et distant, si difficile à approcher qu'il implique une négociation avec soi-même. Pour le dire en termes machiavéliens, pour les individus de la société algorithmique, ceux qui n'ont pas assez de *virtù*, cette force conquérante adressée au monde et par suite capable d'entrer en dialogue avec lui, se trouvent potentiellement soumis à la *malacontentezza*, cette autre disposition certes activement désirante, mais mal désirante, qui, en l'humain, réunit en un seul affect l'ambition, la frustration et le ressentiment³¹, car elle se trouve stimulée par les nouveaux outils technologiques.

A présent quelques mots pour conclure ce parcours qui a entrepris de faire se rencontrer la philosophie politique issue de la modernité et la philosophie des technologies contemporaines.

Doit-on parler, à propos des technologies sanitaires telles qu'elles sont employées dans la société algorithmique – et pour faire référence à un autre grand et fameux concept de la

²⁹ Alain Mahé, « La Boétie entre l'amitié et l'inimitié. L'échange, l'alliance et la complicité », in Étienne de La Boétie, *De la Servitude volontaire*, édition établie sous la direction d'Alain Mahé, Saint-Denis, Éditions Bouchène, 2015, p. 249-333, particulièrement p. 293-312.

³⁰ Voir Christopher Lasch, *La Culture du narcissisme : la vie américaine à un âge de déclin des espérances* (1979), trad. M. Landa, Paris, Flammarion, 2008 ; Anselm Jappe, *La Société autophage. Capitalisme, démesure et autodestruction*, Paris, Éditions La Découverte, 2017.

³¹ Nicolas Machiavel, *Discours sur la première décade de Tite-Live* (1531), livre I, chap. 37, et II, avant-propos.

théorie politique moderne – d’une nouvelle forme de totalitarisme ? Il est impossible de répondre à une aussi vaste et difficile question en quelques minutes, mais il est également impossible de ne pas la poser car elle est appelée par le caractère désormais effectivement « total » ou « totalisant » des technologies informatiques, numériques, algorithmiques. Faute d’aller au terme du sujet, je proposerais deux pistes de réflexion.

D’une part, si la société algorithmique s’inscrit dans le contexte de l’économie globalisée qui régit aujourd’hui la dynamique de l’innovation, les options « régionales » du développement de l’intelligence artificielle méritent d’être considérées et mises à profit. Avec cette formule, je voudrais suggérer que le concept et l’usage européen des technologies numériques est pensable en fonction des idéaux philosophiques, éthiques et politiques propres à notre continent. Pour moi, bien sûr, un usage totalitaire des technologies est d’ores et déjà possible, mais en Europe il n’est pas avéré car ni les citoyens de notre continent, ni les hauts dirigeants qui président à nos politiques industrielles ne sont ni des Chinois (manifestement portés, *via* les technologies, sur le contrôle effectif des populations, donc animés par la *libido dominandi*) ni des Etats-uniens (polarisés quant à eux par l’intérêt mercantile, donc animés par la *libido chrématistica*). De ce point de vue, il convient de porter une attention particulière aux politiques publiques qui, dans les années à venir, mettront en œuvre à partir de cette vision-là des intelligences artificielles de manière éthique.

D’autre part, les nouvelles formes de la totalité algorithmique reposent sur le pouvoir d’influence des *data*, et par conséquent sur le consentement des individus à être informés, mais également stimulés par la consommation numérique. Par conséquent, il me semble qu’une des clés de la gestion politique de l’état d’urgence et de la situation d’exception concerne l’écologie numérique personnelle, non pas en dehors de la technosphère, mais au contraire en son sein, et de manière la plus consciente possible. Pour reprendre les termes de Foucault, une double invention s’impose aujourd’hui : celle de l’« usage des plaisirs » algorithmiques et celle du « souci de soi » numérique !

Je vous remercie de votre attention.