



HAL
open science

Co-immunisme. Fragments d'un discours sur le commun et l'immun

Antonio Fiscarelli

► **To cite this version:**

Antonio Fiscarelli. Co-immunisme. Fragments d'un discours sur le commun et l'immun. Biennale Internationale de l'Éducation, de la Formation et des Pratiques Professionnelles - Édition 2023, Sep 2023, Paris, France. hal-04486505

HAL Id: hal-04486505

<https://hal.science/hal-04486505>

Submitted on 1 Mar 2024

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.

Co-immunisme
Fragments d'un discours sur le commun et l'immun

par Antonio Fiscarelli
Professeur de philosophie, histoire et sciences humains dans les lycées

Résumé

Peut-être un nouveau spectre hante-t-il l'Occident, dont les êtres humains ordinaires doivent s'inquiéter plus que de toutes les institutions et agences publiques et privées qui se mobilisent quotidiennement pour concevoir de nouvelles formes de contrôle, de protection et de sécurité ? Le spectre du co-immunisme ? Oui, mais dans les pages qui suivent, nous ne soutenons pas que nous devons nous inquiéter de ce spectre, mais plutôt qu'il prétend remplacer celui du communisme. Comme ce nouveau spectre se veut « global », nous craignons qu'il n'englobe d'autres idéaux, d'autres conceptions de la vie, et surtout qu'il ne satisfasse pas le besoin de changement de ceux qui n'ont pas encore fini de métaboliser l'échec de l'idéal communiste. Il s'agit d'une fragmentation, voire de diverses fragmentations. Il s'agit de revoir plusieurs choses à la lumière de deux concepts principaux, le « commun » et l'« immun », dont l'accouplement n'est pas évident. Par contre, dans le paradigme co-immuniste, ils semblent se comprendre comme deux amis chers qui, comme deux amis chers, ne sont pas toujours en paix l'un avec l'autre. Ce sont des termes hétérogènes qui se cherchent perpétuellement l'un l'autre. Peut-être est-ce l'unité entre les hétérogénéités, entre les *queers* qui est le but ultime du co-immunisme ? Aspire-t-il aussi à dépasser le « communisme queer » proposé par Federico Zappino en Italie ? Ou, au moins, le queerisme en général ? Pour reprendre une image de Deleuze et Guattari, ils paraissent faire « rhizome » comme « la guêpe et l'orchidée [...] en tant qu'hétérogènes » (G. Deleuze, F. Guattari, 1980, p. 17). Dans cette étude, il s'agit de creuser certains détails, d'essayer aussi de comprendre si leur couplage – qui donne naissance aux notions de co-immunisme, co-immunité et co-immunitarisme – relève non seulement d'enjeux linguistiques, mais aussi d'enjeux politiques et sociaux, s'il ne s'agit pas d'un assemblage vertueux ou d'une simple métaphore.

Biopolitique – biosophie – coimmunisme

On co-immunism
Fragments of a speech on the common and the immune

Abstract

Is there a new spectre haunting the West that ordinary human beings need to worry about more than all the public and private institutions and agencies that are mobilising daily to devise new forms of control, protection and security? The spectre of co-immunism? Yes, there is, but in the following pages we do not argue that we should worry about this spectre, but rather that it claims to replace the spectre of communism. Because this new spectre claims to be 'global', we fear that it will encapsulate other ideals, other conceptions of life, and above all that it will not satisfy the need for change of those who have not yet metabolised the failure of the communist ideal. It is a question of fragmentation, or even a question of various fragmentations. It is a question of revising many things in the context of two main concepts, the “common” and the “immune”, the coupling of which is not obvious. On the other hand, in the co-immunist paradigm, they seem to be understood as two dear friends who, like two dear friends, are not always at peace with each other. They are heterogeneous

terms that perpetually seek each other out. Is it perhaps the unity between the heterogeneities, between “queers”, that is the ultimate purpose of co-immunism? Does it also aspire to overcome the “*queer* communism” proposed by Federico Zappino in Italy? Or, at least, *queerism* in general? Borrowing an image from Deleuze and Guattari, they appear “to make a rhizome” like “the wasp and the orchid [...] as heterogeneous” (G. Deleuze, F. Guattari, 1980, p. 17). The aim of the present study is to explore certain details, and also to try to understand whether the coupling of “common” and “immune” – which gives rise to the notions of co-immunism, co-immunity and co-immunitarism – is not only a linguistic issue, but also a political and social issue, whether it is a matter of a virtuous assembly or a simple metaphor.

Biopolitics - biosophy - co-immunism

Introduction

Dans la deuxième moitié du siècle passé, des philosophes se sont interrogés sur le sens à donner à l'existence après la néfaste expérience des deux conflits mondiaux. L'horreur, la terreur, la souffrance corrélées à la tragédie de l'holocauste ont produit non pas seul un dégoût moral mais aussi une sorte de découragement intellectuel, une perte de confiance dans la force de la raison. La philosophie est apparue comme destituée de son rôle dans la fabrication de théories universelles, de représentation du monde, de conception tendant à interpréter et à transformer le monde. Le désespoir et la résignation de la pensée tout au long du siècle dernier se sont marmorisés dans des expressions comme « destruction de la raison » (G. Lukács), « fin de la métaphysique » (M. Heidegger), « déclin des méta-narrations » (F. Lyotard), « mort de la philosophie » (J. Derrida), « pensée faible » (G. Vattimo, P.A. Rovatti). Tout le XXe siècle paraît avoir vécu l'apocalypse de la rationalité sous toutes ses formes, comme si l'homme était revenu à une époque ante-*Lumières*. Or, il est remarquable et paradoxal que le discours sur la « mort de la philosophie », en fait, n'ait pas réellement comporté la disparition de la philosophie mais se soit étendu en plusieurs directions, l'une desquelles semblant aboutir à une réflexion inédite sur la vie qui interroge à la fois l'organisation humaine et biologique, la vie en général et la vie des espèces¹, comme dans le cas du thème de l'interface homme-animal qui intéresse le champ de recherches sur les maladies zoonotiques². On pourrait aussi parler d'une renaissance des philosophies de la vie (et des formes de vie), dans la mesure où les principales thématiques de cette approche font appel aussi à des philosophes comme Nietzsche et Bergson, par exemple.

Ces nouvelles philosophies d'autant sont des philosophies de la vie que leur conception de la vie ne peut éluder l'expérience de la mort, entendue soit comme négation de la vie soit comme continuation de la vie sous une autre forme. En fait, un premier noyau problématique de telles approches est la dialectique entre affirmation et négation de la vie, le fait que le vivre pour s'affirmer nécessite de nier. Nier quoi ? Les êtres vivants sont capables de nier à la fois la matière organique et la matière inorganique. Mais le mouvement de négation entre vivants et vivants est plus articulé et compliqué car est un mouvement entre des entités gouvernées par le même élan vital. C'est comme si la vie, sous une forme, nie soi-même sous une autre forme. On peut dire que dans le royaume des vivants chaque individu est vivant en tant que négation d'un autre vivant, le plus souvent le vivant d'une autre espèce : par exemple, l'homme a besoin de nier les animaux, le royaume végétal, l'univers microbiologique. Nier c'est détruire, fragmenter, émettre, mais aussi assimiler, métaboliser, se nourrir, se contaminer... de l'être nié.

Or il est bien connu que le processus de négation de la vie se déroule également au sein d'une même espèce, entre des individus ou des groupes d'une même espèce. Dans la dialectique historique des conquêtes, on observe facilement des processus de contaminations réciproques entre les peuples qui entrent en contact. Le problème de l'assimilation par négation du conquis par le conquérant, à l'époque moderne, a été appelée à juste titre « le problème de l'autre » par T. Todorov. Les philosophes, un peu plus tard que les explorateurs, les conquérants et les historiens, ne se sont pas immédiatement penchés sur ce dilemme. D'Hérodote à Montaigne, plusieurs générations s'écoulent et il faut en tout cas attendre le siècle des *Lumières* pour commencer à démêler la question de l'autre. Ce n'est pas vraiment une coïncidence si l'anthropologie s'est développée en tant que

1 Comme l'a bien remarqué G. Agamben, les Grecs ne possédaient pas un seul mot pour indiquer la vie. Ils disposaient de deux mots : « *zôê* qui exprimait le simple fait de vivre, commun à tous les êtres vivants (animaux, hommes ou dieux), et *bios*, qui indiquait la forme ou la façon de vivre propre à un individu ou à un groupe » (G. Agamben 1997, p. 9).

2 J'ai étudié le problème de l'interface homme/animal dans L'ospite indiscreto, *La sociozomania dei pipistrelli all'epoca delle passioni tristi* (2021).

discipline autonome précisément au cours de ces siècles, parallèlement au développement des politiques étrangères des États-nations naissants. Todorov fait remonter sa première apparition moderne à la conquête de l'Amérique. Il s'agit certes d'un problème anthropologique, d'une rencontres de civilisations, de cultures, de communautés. Il s'agit aussi de l'identité occidentale, du processus d'idéalisation de l'unité européenne (à partir du Moyen Age), de la formation des nations modernes, et donc de toute une constellation de pratiques et techniques politiques de protection, de sécurité, d'immunisation... de l'autre.

De l'autre ?

Est ce-que l'autre est toujours le problème le plus dramatique de toute civilisation, de toute société, de tout groupe, autant que de cet organisation sociale que, depuis des siècles, on appelle l'individu ? L'autre est toujours l'extérieur d'une individualité, soit-il une personne, un groupe ou une société entière. En psychologie individuelle comme en psychologie sociale, l'autre est-il toujours notre enfer (comme le fait dire Sartre à Garcin dans *Huis clos*), dans la mesure où nous sommes condamnés à être perpétuellement jugés par les autres ? et en même temps notre paradis, dans la mesure où nous avons continuellement quelque espoir en lui ? Chez Sartre, ce dilemme est tout entier dans la conscience de l'individu qui se sent opprimé, voire dévoré par les regards des autres (« Tous ces regards qui me mangent ») ; mais y a-t-il un lieu dans la société, un espace social, où cette intimité ne finisse pas par s'extérioriser dans des pratiques extrêmement hétérofagiques et xénophagiques ?

Le XXe a été sans doute le siècle du foisonnement des philosophies et des politiques de l'autre. Cela signifie que les philosophies du *moi* ont dû s'ouvrir définitivement à la pensée de l'autre. Pour le dire dans la terminologie phénoménologique sartrienne, l'être-pour-soi a rencontré l'être-pour-autrui sur son chemin. Mais cette rencontre a impliqué l'affirmation d'une pensée du « souci » des autres, propension qui recèle une ambivalence intrinsèque, puisqu'elle présuppose une distinction entre le souciant et le soucie. À vrai dire, l'autre est devenu non seulement le sujet d'une analyse thérapeutique, mais aussi le critère pour une auto-analyse auto-thérapie du moi.

Il est inutile de s'attarder sur le contexte dans lequel cette métaphysique du souci voit le jour et se répand. Ce qui importe, c'est que le souci de l'autre, après l'élan ontologique et métaphysique que lui a conféré Heidegger, soit entré de plain-pied dans les enjeux fondamentaux de l'époque contemporaine, se mêlant aussi bien aux politiques fascistes et totalitaires qu'à celles plus démocratiques³. Une politique de l'autre peut être populiste, révolutionnaire, réformiste, progressiste, conservatrice, libérale. Toute forme de politique et toute forme de gouvernement a son autre dont se soucier. L'autre est l'horizon de tous les objectifs théoriques et pratiques de la politique en général. Ce sont les manières de concevoir l'attention à l'autre qui en définissent la qualité et donc le type de relation et de réciprocité que l'on entend établir avec l'autre. L'autre peut être un patient hospitalisé dans un hôpital formidable à l'ère sociale-démocrate, un juif à l'ère fasciste ou un immigré dans la société démocratique la plus avancée. Il est le citoyen et le sans-papier, le sain et le malade, le riche et le pauvre. Tout le monde c'est l'autre, et ce monde c'est moi, c'est lui, c'est nous, c'est eux. Quelle que soit sa condition, l'autre est essentiellement quelqu'un à traiter, à valoriser ou à exploiter, à maintenir en soins tant qu'il existe un droit du patient, à éliminer dès que possible lorsque les espaces de la démocratie sont désormais complètement saturés.

Dans ce scénario, il est compréhensible que l'on puisse parler d'un système immunitaire des communautés qui exerce une fonction protectrice à l'égard de certains individus, groupes, minorités considérés comme des patients à guérir. Nous ne serons pas gênés par l'affirmation de Derrida : « La démocratie a toujours été suicidaire » (Derrida, 2003, p. 49), que Roberto Esposito a également utilisée pour expliquer le rapport entre immunité et démocratie, voire dans quel sens une démocratie peut être « auto-immune » (Esposito, 2022, p 55). D'autre part, Todorov lui-même n'a-t-il pas mis en garde contre les « ennemis intimes de la démocratie » ? En fait, Derrida ne fait autrement, sauf

3 On se rappellera ce que dit Sartre sur le Mit-dasein de Heidegger dans *Être et néant* : il s'agit d'une formule de la camaraderie.

avancer cette hypothèse sur la démocratie future : « et s'il y a un à-venir pour elle [la démocratie], c'est à la condition de penser autrement la vie, et la force de vie » (Derrida, *ibid.*). Une sorte d'exhortation à une nouvelle « biophilosophie » qui place la *puissance* de la vie, e non seulement la vie, au centre de la réflexion ?

Il est de plus en plus évident que l'élan de la société vers la connaissance de la vie a impliqué de plus en plus le développement de techniques médicales et scientifiques spécialisées. Il y a plus d'un demi-siècle, Ivan Illich nous avait déjà mis en garde contre la médicalisation de la société en étudiant le système américain. Il est peut-être le premières à parler de « iatrogénèses sociales et culturelles » liées au développement intensif de la médecine. Mais les problèmes de santé sont aussi anciens que les premiers traités de philosophie. Déjà dans les dialogues de Platon, les grands thèmes philosophiques (la connaissance, l'éthique, la vertu, la justice, le bien, le bon gouvernement de soi) sont souvent abordés avec des références explicites à la médecine. Ce n'est pas un hasard si Foucault a dû remonter aux origines de la tradition grecque pour explorer le thème du « souci de soi »⁴.

Dans ces conditions, une représentation de l'immunité comme un phénomène essentiellement communautaire, collectif et planétaire commence à sembler moins douteuse. De fait, dans la mesure où l'on avance dans l'interrogation des dérives politiques de nos pays, l'immunité ne semble plus être un problème de l'individu, de son rapport à l'environnement – de son « espace vital » comme le dirait Kurt Lewin –, de la réciprocité implicite dans le rapport de l'individu à la matière travaillée. En un sens, l'immunité biologique commence à perdre du terrain au fur et à mesure que progresse une idée philosophique de l'immunité qui prétend même s'affirmer comme paradigme universel de tous les systèmes sociaux passés et présents. Tous les rapports de force et de pouvoir, toutes les structures en tension, toutes les luttes en cours semblent être englouties par une vision de l'immunité comme moteur de l'histoire. La question de la communauté devient la question de l'immunité et la question de l'immunité devient la question de la communauté. On a ainsi une idée d'« immunité commune » ou de « co-immunisme ».

4 J'ai particulièrement touché la question de la médicalisation de la société dans mes études sur la phobie scolaire (Fiscarelli, 2013 ; 2019).

Fragment 1. Les horizons ou les rhizomes du co-immunisme

« Un rhizome peut être rompu, brisé en un endroit quelconque, il reprend suivant telle ou telle de ses lignes et suivant d'autres lignes »
(Deleuze, Guattari, 1980, p. 16)

La « ségmentarisation » en diverses directions paraît caractériser ce nouveau concept qui hante *l'Europe philosophique* avec des revendications non moins embarrassantes que celles d'une conception métaphysique et religieuse: le co-immunisme. Ce serait bien si c'était ce « spectre » qui avait fait une telle sensation en Europe au milieu du XIXe siècle. En fait, c'est quelque chose de moins engagé politiquement que le communisme car il ne semble pas prendre trop en considération la stratification sociale, l'évolution des classes sociales, les métamorphoses des modes de production au cours du dernier siècle, ni la multiplicité des luttes ou, si l'on veut, les multitudes en lutte qui, bien que fragmentairement, caractérisent le présent (et son passé). En effet, peut-être vaudrait-il mieux dire que ces multitudes semblent ne pas s'identifier dans la nouvelle sémantique co-immuniste. Elles sont beaucoup, chacune avec ses caractéristiques, ses traits identifiants, dans la route, dans la place, dans les social network ; par contre, elles ne trouvent pas leur place *idéale* ou bien elles ne la cherchent même pas. Peut-être n'aiment-elles pas les théories générales, globales, englobantes ? Peut-être désirent-elles rester particulières, des pratiques locales, des « savoirs locaux en révolte », pour reprendre une formule de Foucault ? Cherchent-elles à construire leurs théories ou simplement à ne pas se laisser phagocyter par des théories externes à leur mouvement ? Certes n'aiment-elles pas les choses universelles, mais elles ont des choses en commun. Ils ont même le thème du commun en commun. On peut dire que tout au long de la deuxième moitié du siècle passé le commun est devenu une catégorie universelle recueillant une multiplicité de significations et de significativités, des symbolismes et des utopies, des faits socialement relevant, des petites victoires de minorités écologistes, des processus politiques, des progressions et des régressions, des passages historiques conflictuels et pacifiques, des moments de rupture et des moments de continuité. Cela a été bien accentué il y a une dizaine d'années par Pierre Dardot et Christian Laval dans *Commun. Essai sur la révolution au XX siècle* :

La revendication du *commun* a d'abord été portée à l'existence par les luttes sociales et culturelles contre l'ordre capitaliste de l'État entrepreneurial. Terme central de l'alternative au néolibéralisme, le *commun* est devenu le principe effectif des combats et des mouvements qui, depuis deux décennies, ont résisté à la dynamique du capital et ont donné lieu à des formes d'action et de discours originales (P. Dardot, C. Laval, 2014, p. 17).

Ces mouvements et courants partagent des pratiques, des principes, des finalités et des savoirs aussi. Des fois aussi des biens et des moyens matériels. Ils ont en commun un destin de mobilisation, contre les formes nouvelles d'injustice, contre l'appropriation privée de biens universels – comme l'eau par exemple. Mais est-ce qu'ils ont en commun aussi l'« immunité » ? Sont-ils protégés et sécurisés par une « immunité commune » ? Si oui, par conséquent, peuvent-ils éventuellement être sujets à des communs processus de défense auto-immunitaire ? Dans toutes les déclinaisons historiques, juridiques, sociales et philosophiques qu'ils ont du terme de commun, Dardot et Laval n'attribuent aucun rôle aux revendications de l'immunitaire. Ils affirment que le commun est « la formule des mouvements et des courants de pensée qui entendent s'opposer à la tendance majeure de notre époque : l'extension de l'appropriation privée à toutes les sphères de la société, de la culture et du vivant » ; et qu'il « désigne non la *résurgence* d'une Idée communiste éternelle, mais l'*émergence* d'une façon nouvelle de contester le capitalisme, voire d'envisager son dépassement » ; ils soulignent aussi une fonction, pour ainsi dire, révisionniste du commun : il sert à « tourner

définitivement le dos au communisme étatique » (ibid., pp.17-18) . Mais non un seul mot est réservé à la question de l'immunité. Est-il donc possible une théorie du commun non co-immuniste ?

De cette première mise en question de l'accouplement du commun et de l'immun, la notion même de biopolitique en ressort quelque peu modifiée. Du moment que dans le co-immunisme, la même notion de vie est interrogée la plupart du temps à travers ces deux concepts de commun et immun, des révisions des paradigmes mêmes de la vie émergent. N'y a-t-il pas aussi des luttes entre les biosavoirs, entre les capitaux symboliques et culturels de la vie ? Dans ce cadre, l'existence semble régie par la dialectique entre le risque, la maladie, le besoin de sécurité, de protection et de conservation, aspects qui légitimeraient une biopolitique expérimentale, différemment répartie sur les diverses composantes de la réalité sociale. Par ailleurs, les représentations utiles à l'hégémonie culturelle immunitaire favoriseraient, si l'on en croit Esposito, une variation dans la perception même du risque : comme si la seule discussion quotidienne sur la sécurité abaissait le seuil de risque nous rendant plus adaptables à un risque plus grand ; et donc à des politiques de protection plus incisives.

La question est très articulée, on le voit. D'une part nous sommes face aux thèmes des « *Communs* » et des « *Multitudes* » qui dirigent leurs luttes contre le nouvel « *Empire* », de l'autre à la multiplicité des catégories et des métaphores de cette nouvelle représentation du monde qui est le co-immunisme (global). Cet ensemble, avec toutes ses nuances, nous fait revenir aux *Mille plateaux* de Deleuze et Guattari, en particulier à l'image-concept de « rhizome ». Le rhizome a une vertu unique: « peut être rompu, brisé en un endroit quelconque, il reprend suivant telle ou telle de ses lignes et suivant d'autres lignes » (Deleuze, Guattari, 1980, p.16). Toutes les lignes que peuvent engendrer des ruptures « ne cessent de se renvoyer les unes aux autres » (ibid.). Le rhizome se prêt raisonnablement à représenter l'articulation entre commun et immun – puisque soit un système communautaire soit un système immunitaire peuvent subir des ruptures et se ré-engendrer après elles ; par contre, il n'est pas également raisonnable de suivre les lignes, après les coupures. Du moins, au plan intellectuel, on peut s'arrêter sur ce qui reste dans la zone de rupture : s'employer dans une récolte de bribes. Nous proposons donc le résultat de cette récolte, c'est-à-dire des fragments, des miettes, ou des notes en marge aux lignes auto-reproductrices du rhizome co-immuniste. Elles sont énucléés dans le cadre d'une perspective critique des termes de commun et immun.

Premier point: immunité et communauté peuvent être lues ensemble, comme parts d'un système unitaire, homogène et en même temps discontinu, multiple et multifonctionnel. En suivant la ligne d'Esposito, nous découvrons une première brèche. *Communitas* et *immunitas* ont en commun le terme de *munus*, et ce terme dénote à la fois le don et l'obligation. Il est une forme particulière du don : « Le *munus* – écrit Esposito - est au *donus* ce que 'l'espèce est au genre' » (Esposito, 2006, p. XI). Il s'agit d'un don obligatoire, d'un don dû. Mais qu'est-ce que l'immunité biologique a à voir avec cela ? L'immunité biologique n'a pas des caractères tels que la « conscience », la « volonté », la « liberté » etc. L'immunité biologique concerne surtout l'organisme unique (qui est certainement une multiplicité) où la volonté de l'individu, sa conscience, sa raison, son imagination n'interviennent pas... L'immunité dans laquelle ces traits peuvent être identifiés ne peut être que l'immunité juridique, les immunités prévues par les systèmes législatifs, telles que l'immunité parlementaire, l'immunité religieuse, l'immunité du président, l'immunité pénale; et dans toutes ces formes d'immunité interviennent la volonté humaine, la conscience et la raison.

Deuxième point (par conséquent): l'immunité biologique, à la limite de sa théorisation (philosophie de la biologie, T. Pradeu, par exemple), peut être conçue comme un « chaosmos » rhizomateux de fonctions et de relations cinétiques entre systèmes cellulaires et moléculaires spécifiques à un organisme (commun à une ou plusieurs espèces et sous-espèces plus qu'à la totalité des organismes vivants), une organisation en interaction perpétuelle avec un autre système, d'un autre genre, plus compliqué : l'environnement. Si l'environnement est une matrice *commune* à une

multiplicité d'êtres vivants, il est vrai cependant que pour chaque être vivant son expérience de l'environnement est circonscrite, limitée, partielle et particulière. Émotions, sentiments, habits mentaux, système perceptif, inclinations bio-territoriales, tout est en jeu. C'est le domaine psychologique et socio-culturelle qui est en cause, au-delà du domaine physique. Par conséquent, pour chaque individu son système immunitaire sera dans une certaine mesure similaire à celui de son espèce, voire à un système partagé par plusieurs espèces, mais dans une autre mesure, ce sera une expérience subjective, une succession de vécus personnels.

Troisième point : qu'un individu soit une organisation multiple, pour reprendre une image de Nietzsche, une sorte de société ou de communauté, ne signifie pas que il est dépourvu d'unité. D'autant plus lorsqu'on parle de l'espèce humaine, dans laquelle, plus que dans toute autre espèce, le déterminisme biologique est freiné par des facteurs qui transcendent complètement la sphère matérielle, facteurs que l'on peut précisément définir comme immatériels, l'univers des capitaux symboliques, culturels et éthiques.

Quatrième point: interroger le nouveau jargon philosophique du co-immunisme qui fait appel à la fois aux sciences humaines et aux sciences biologiques et qui cherche à faire confluencer les diversifications épistémologiques – et certainement pas au moyen de qui sait quel déterminisme historique (ou oui?) – dans une *koinè* de matrice sociobiologique. On peut définir le co-immunisme ou coimmunisme ce courant qui tente de relire la réalité en utilisant la généalogie étymologique des concepts de communauté et d'immunité. C'est pourquoi le premier problème du co-immunisme est pour ainsi dire donné par un trait d'union. Ce « - », interposé entre commun et immun pour les recueillir en un seul terme, co-immunisme, est déjà un critère sémantique. Par ce trait d'union on prétend restreindre les univers distincts de la *communitas* et de l'*immunitas* à un seul royaume ; non seulement, mais cette accouplement semble invariablement marquer une sorte de tournant historique dans lequel l'idée est passée qu'un mouvement politique international tel que le communisme puisse être remplacé par l'idéologie du co-immunisme. Personne ne peut mieux décrire ce prétendu remplacement historique que Peter Sloterdijk, qui a édifié une « théorie immunologique universelle » et adopté pleinement le concept de « co-immunisme global » dans la cadre d'une critique idéale au communisme qui ne descend jamais dans l'analyse des modes de production et des rapports de productions :

Même si le communisme fut d'emblée un conglomérat d'un petit nombre d'idées justes et d'un grand nombre d'idées fausses, sa part rationnelle – l'idée que les intérêts vitaux communs du plus haut niveau ne peuvent être réalisés qu'à un horizon d'ascèses coopératives universelles – doit forcément, tôt ou tard, retrouver validité. Elle pousse vers une macrostructure des immunisations globales : le co-immunisme (Sloterdijk, 2011, p. 45)⁵.

On voit donc que pour Sloterdijk le co-immunisme global est quelque chose (« macrostructures des immunisations globales ») où du communisme n'ira « retrouver validité » que ce qu'il appelle « sa part rationnelle ». Or, cela paraît cohérent avec son idée de « raison immunitaire globale ». En fait, la transition au co-immunisme paraît faire appel à une telle forme de raison et celle-ci se situe dans un stade évolué de l'idéalisme, de la métaphysique et de la religion. C'est-à-dire elle garde la substance de ce que d'elle a été anticipé dans ces trois domaines. Voici l'horizon(-rhizome) face auquel Sloterdijk nous laisse réfléchir dans *Tu dois changer ta vie !* :

La raison immunitaire globale se situe un palier au-dessus de tout ce qu'ont pu atteindre ses anticipations dans l'idéalisme philosophique et dans le monothéisme religieux. Pour cette raison,

5 Cité aussi par Esposito comme final du chapitre « Filosofia dell'immunità » dans *Immunità comune* (Esposito, 2022, p. 147), chapitre où il explore le rapport entre la philosophie et l'immunologie, voire les philosophies qui ont adopté, consciemment ou inconsciemment, la sémantique immunologique. Les dernières pages de ce chapitre sont dédiées à la pensée de Sloterdijk.

L'immunologie universelle est le successeur légitime de la métaphysique et la théorie réelle des « religions ». Elle exige que l'on dépasse toutes les distinctions opérées jusqu'ici entre le « propre » et « l'étranger » [et que l'on s'achemine] vers une macrostructure des immunisations globales : le co-immunisme (*eine Makro-Struktur globaler Immunisierungen : Ko-Immunismus*). (cité par Nardon, 2021, p. 92).

D'une autre perspective, certes loin d'un horizon métaphysique, religieux ou idéaliste, mais expressément guidé surtout par la pensée de M. Foucault⁶, c'est Esposito qui fournit des indications précieuses sur le co-immunisme, lorsqu'il explore l'existant en mettant l'accent surtout sur les politiques de protection et de sécurité, avec une référence expresse à la gestion des pandémies.

L'élément fondamental qui saut aux yeux dans la position d'Esposito est que dans les politiques en temps de pandémie le risque le plus grave est l'éloignement de l'*immunitas* de la *communitas*, ce qui équivaut à dire le démembrement ou la décomposition du concept de co-immunisme, résultat de leur accouplement. Autrement dit, pour Esposito, à certaines conditions politiques, économiques et « technologiques », l'*immunitas* régresse à son « signification originaire de privilège » (Esposito, 2022, p. 179). Dans cette « tension extrême » entre *communitas* et *immunitas* la primauté est attribuée à la collectivité, au monde entière, question avec laquelle se termine *Immunità comune*. Voici les derniers mots du dernier chapitre « Les politiques de la pandémie », c'est-à-dire les lignes finales du livre :

Jamais jusqu'à présent, en plein régime biopolitique, la politique n'a eu autant à voir avec la protection et le développement de la vie. Non seulement des populations individuelles, mais de l'humanité dans son ensemble. Lorsque l'immunité et la communauté trouvent une ligne de tension extrême, la vie de chacun n'est protégée que par celle de tous (Esposito, 2022, p. 180).

Complexe et gigantesque l'architecture théorique fabriquée par des auteurs tels que Esposito et Sloterdijk, c'est une sorte d'herméneutique multidisciplinaire qui découle plus ou moins de l'Antiquité gréco-romaine à nos jours, de Cicéron à Hobbes à Nietzsche à Freud à Girard à Foucault et ainsi de suite. Le répertoire est particulièrement varié au point qu'il est à notre avis impossible d'y voir une vraie conception (et, bref, pour ceux qui s'intéressent à l'aspect politique, un parti pris). En fait, c'est plutôt une construction, la construction d'une structure, la structuration d'un paradigme, le paradigme du co-immunisme. Ce paradigme non seulement semble vouloir constituer une sorte de vision globale de la condition humaine, voire de la condition de la planète elle-même, mais se présente comme une sorte de synthèse d'une multiplicité de conceptions toutes encapsulées dans la sa féroce sémantique qui *co-immunise* toutes les autres conceptions et visions du monde. Autrement dit, puisque le co-immunisme est global, il englobe. L'auteur pour ainsi dire le plus *co-immunisé* semble être Nietzsche, celui qui paraît avoir employé le premier la sémantique immunitaire pour décrire les processus de la connaissance et de la vie, voire la continuité entre vie intellectuelle e vie biologique.

6 Sur Foucault, dans ce cadre, Esposito s'exprime dans les pages introductives du texte *Immunità comune*. Il affirme que « toutes les intuitions de Foucault » ont anticipé les temps : « médicalisation de la société, contrôle des individus et des populations, déploiement du pouvoir pastoral des gouvernements » (Esposito 2022, p. 9). En fait, dans ces pages Esposito cherche à contextualiser la catégorie du biopolitique défendant Foucault de certaines critiques, mais non sans souligner la présence, dans sa pensée, de « contradictions et incertitudes » (ibid.). Mais le point le plus intéressant et que telle pause sur Foucault sert à l'auteur aussi pour introduire ce qu'il appelle « le tournant biopolitique [« la svolta biopolica »] ou, mieux encore, immunopolitique ». Esposito explique que ce tournant est interrogé par deux perspectives, l'une concernant la question de la démocratie – elle-même déclaré « à juste titre comme immunitaire » (ibid., p. 8) – l'autre corrélée à une question herméneutique, voire au problème de « l'interprétation du concept de biopolitique » (ibid., p. 9). Essentiellement pour Esposito le problème est comment définir la biopolitique par rapport à la catégorie de l'immunité, ce qui demande d'interroger le rapport entre le paradigme immunitaire et la philosophie.

Fragment 2. Auparavant, il s'agissait du commun !

Par le *commun* il faut entendre à la fois le banal, c'est-à-dire l'élément d'une égalité primordiale et irréductible à tout effet de distinction, et – indiscernablement – le partagé, c'est-à-dire ce qui n'a lieu que dans le rapport, par lui et comme lui : par conséquent, ce qui ne se résout ni en « être » ni en « unité ».

J.-L. Nancy (2014, p. 11)

« Bref, 'commun' est devenu le nom d'un régime de pratiques, de luttes, d'institutions et de recherches ouvrant sur un avenir non capitaliste ».

P. Dardot, C. Laval (2014 p. 19)

À côté d'une sociologie qui cherche à explorer l'esprit révolutionnaire du XXe siècle sur le fond d'une analyse critique et historique du concept de commun (s'inspirant du neo-marxisme de T. Negri et M. Hardt), on assiste à la naissance et à la formation, dans les trois dernières décennies, d'une philosophie de la vie sur le fond d'une inédite généalogie biopolitique du commun et de l'immun. « Protection et négation de la vie » est le sous-titre du travail philosophique que Roberto Esposito a dédié à la notion d'immunité, *Immunitas* (2020), qui reprend des questions fondamentales déjà traitées deux décennies auparavant, dans *Communitas* (1998) et ré-élaborées ensuite dans *Immunité commune* (2022) ; ce dernier semble terminer le cycle dialectique entre le commun (thèse) et l'immun (antithèse), dont la synthèse se trouve dans leur racine commune, c'est-à-dire le *munus*. L'idée d'une « immunité commune » surgit finalement de l'univers espositien ; est-elle comparable, associable, discutable à la lumière de la notion de « co-immunité globale » de Peter Sloterdijk ? Peut-être, mais il n'est pas dans notre perspective de suivre l'horizon qui pourrait s'ouvrir dans une telle comparaison. Leurs conceptions sont également ancrées, pour ainsi dire, dans les quais de la modernité, d'où il partent souvent en suivant les routes de Foucault et de Nietzsche. Tous deux organisent leur discours en s'aventurant dans les zones les plus pénombres de la modernité (et avec quelques excursions dans l'antiquité gréco-romaine) avec le flambeau de la *raison immunologique*. Ces zones, dimensions, ou « sphères » sont les structures mêmes qui mettent en corrélation la vie et la mort dans une même unité ; elles sont les lieux privilégiés de la biopolitique (ou de l'immunopolitique). Pour être plus précis, le paradigme de l'immunité est comme le phare qui éclaire une nouvelle marche vers l'exploration de l'ancien dilemme de la vie et de la mort, un dilemme qui a été ressuscité à l'époque contemporaine principalement par le freudisme et secondairement par l'anthropologie. Mais en même temps, il est l'instrument privilégié des politiques de protection et de développement de la vie, le mécanisme même des rapports de force, de la distribution et de la répartition du pouvoir dans la société. Dans les deux cas, l'immunité individuelle ne peut se concevoir sans immunité collective. Mais, suivant la dialectique co-immuniste, du moment que l'on a devant une idée de commune immunité, on oublie l'immunité individuelle.

Chez Esposito l'immunité constitue le concept fondamental d'une conception qui se garde entre le périmètre de la biopolitique, alors que chez Sloterdijk se présente comme une métaphysique de la société et de l'histoire. Quoi qu'il en soit, les deux positions sont conditionnées par le fait que la notion d'immunité entendue comme système de protection est remise en cause, depuis quelques années, ne raison des nouvelles découvertes dans la recherche en immunologie. Le plan théorique de la philosophie biologique a profondément changé à la suite des progrès réalisés dans la connaissance de l'organisme animal. On peut dire, sans exagérer, qu'aujourd'hui la philosophie cherche dans la biologie – et, vice-versa, que la biologie cherche dans la philosophie – la pierre de touche de son propre discours sur l'immunité. Mais les deux paraissent se chercher sans vraiment se rencontrer. Le domaine commun aux deux n'est peut-être que la dimension conceptuelle dans laquelle la notion d'immunité renvoie à celle de corps. C'est-à-dire essentiellement l'immunité biologique. En effet le corps, entendu comme un organisme vivant, est le *substrat commun* à partir

duquel la biologie et la philosophie s'abstraient lorsqu'elles s'interrogent sur l'immunité. La première, qui a besoin d'explorer la physiologie cellulaire, est encline à étudier les relations entre les corps cellulaires ; la seconde vise à comprendre les relations de pouvoir au niveau historique, les relations de force – inscrites dans la mémoire des communautés et des peuples – entre les corps sociaux et institutionnels.

Chez Sloterdijk l'immunité est une question globale, ou mieux, *la question* globale. Le déclin du communisme paraît ne pas avoir complètement mortifié l'espoir d'un monde meilleur, plus juste, plus sain, et Sloterdijk indique comme destin propre de l'humanité la transition du communisme vers le « co-immunisme global ». Le discours d'Esposito se situe de manière plus précise dans une ligne de pensée remontant, au plan philosophique, à quelques observations sur le sacré du Derrida de *Foi et savoir*, mais encore plus à *La communauté invouable* de Blanchot et à *La communauté désoeuvrée* de J.-L. Nancy. Toutefois, sa perspective se relie indissolublement à une tradition de la philosophie politique centrée sur la question du pouvoir, dans un discours qui, par la médiation de la biopolitique foucauldien et de la conception de la violence de René Girard, semble parvenir à un paradigme de la vie affirmant la persistance et l'inviolabilité d'un principe: le fait que ne peut y avoir une communauté délivrée de la pesanteur de l'immunité et que cette immunité ne peut se donner en dehors de certains processus implicites d'exclusion et de négation. Ce principe – que nous osons appeler 'principe co-immuniste' – paraît infirmer une nouvelle instance dans le corps des savoirs visant l'approfondissement des structures de la vie.

Fragment 3. Quelques aspects cruciaux : il y a toujours quelque chose qui manque.

Je ne voudrais pas trop m'engager avec les auteurs – une communauté biosophique très large – qui ont inspiré cette étude dont la tentation principale est de soumettre à critique le paradigme co-immuniste ou au moins certains aspects qui lui confère le droit d'intéresser les sciences humaines et à la fois les sciences biologiques. Tels aspects sont les suivants : 1) en philosophie, la notion d'immunité survient dans ce courant qui pense au commun et à toutes ses familles sémantiques : communauté, communisme, communautarisme, communication... Dans ce courant le souci principal est le risque de disparition du commun. Ce sont des penseurs qui ont cherché à métaboliser l'expérience de la diffusion et du déclin du communisme, ou d'autres qui se sont interrogé sur le sens et la signification à donner aujourd'hui à la notion de communauté ; 2) d'autres encore ne parlent pas de communauté mais de « communs », en italien « beni comuni » ; dans ce cas, l'approche est plus sociologique, avec une matrice marxienne évidente, en ce qu'elle garde un œil sur l'évolution des rapports de production et le conflit classique lié à la question de la propriété privée : le commun (et donc tout ce qui peut être indirectement considéré co-immun), est l'objet d'une microanalyse socio-historique qui distingue le propre de tous du propre de quelques-uns, le bien commun de la propriété privée et la propriété privée du bien publique. Voulant adopter la sémantique immunologique, on dirait qu'ici le problème de l'immunité est représenté par le problème de l'exclusion de masses entières de la propriété privée, mais aussi par la question de l'appropriation du bien publique – appropriation qui ne peuvent se permettre justement que certains privés privilégiés. Ce nœud problématique impose une méditation sur les auto-co-immunités territoriales, par exemple, sur l'exclusion de certains groupes sociaux du bien-être environnemental, sur la montée et la diversification de maladies et de décès précoces, et donc sur la croissance de demande de médicalisation et thérapeutisation ; 3) la relation entre philosophie e biologie, entre structure de la réalité humaine – qui est toujours réalité sociale – et les structures des autres royaumes non-humaines, en particulier, le royaume animal ; il est vrai en fait que ce qu'on appelle immunité et système immunitaire en biologie tient aux recherches et aux formes de l'expérimentation sur les animaux ; il faudrait donc prendre en considération aussi le fait que certains espèces animales ont un système immunitaire très particulier ; 4) la philosophie politique dont on peut distinguer du moins deux orientations, l'une plus théorique l'autre plus pragmatique :

s'il est possible une conception de l'immunité commune, soit une théorie de l'immunité universelle, il doit être possible aussi une *praxis* déterminée correspondante, caractérisée par des activités dont le but est la réalisation du *bien co-immun* ; cela veut dire que *ce bien co-immun doit être un bien universellement partagé* ; 5) le progrès des techniques et les métamorphoses des systèmes de production donc l'impact environnemental transforme inlassablement non seulement l'habitat, le paysage, mais aussi la structure physiologique des êtres vivants, leur système immunitaire, dont la logique la plus intime est de garantir une adaptation et une survivance avec le moins possible de dispersion d'énergie ; 6) le paradigme co-immuniste, dans tous les aspects considérés jusqu'ici (et maintenant on pourrait même parler de co-immunitarisme), semble converger vers un amincissement du paradigme biopolitique foucauldien. Il semble ne pas thématiser la dimension des pratiques, des stratégies et des techniques liées aux dispositifs de pouvoir, à cet événement particulier défini par Foucault comme la « révolte des savoirs assujettis », ainsi que les conflits économiques et technocratiques comme causes des inégalités (aussi bien dans un système démocratique que sous une dictature) et la compréhension du concept de commun comme *commune non propriété*, par rapport auquel se sont formés de nouveaux mouvements qui ont caractérisé la scène politique internationale du dernier demi-siècle ; 7) peut-être a-t-on hypostasié la notion d'immunité jusqu'à la formation d'une philosophie co-immuniste qui a envahi aussi les champs sémantiques corrélés à la notion de commun ? il y a toujours quelque chose qui manque, quelque chose à chercher.

Fragment 4. Réciprocité, indétermination et métamorphoses co-immunistes

Autre problème : la centralité de la fonction du paradigme immunitaire ne se révèle pas plus dans la science immunologique que dans des régions circonscrites de la philosophie, dans chacune desquelles on constate la présence persistante d'un schéma, qui révèle à sa manière ses limites et en même temps les difficultés à les dépasser. Le schéma classique propre au paradigme immunitaire peut être remis en question et probablement abandonné, en s'appuyant d'une part sur une philosophie de la réciprocité, d'autre part sur les découvertes de la physique quantique et en définitive sur les connaissances post-atomiques qui nous rappellent les limites de la rationalité dans la compréhension des mystères de la matière. Il paraît que des divers degrés d'indétermination constituent la vie biologique autant que la vie intellectuelle et morale de l'homme. Pourtant, au fond des choses ont saisi toujours le facteur inexplicable de l'interdépendance et de la réciprocité des choses, la logique à la base de la différenciation en genres, espèces et individus, la logique de l'auto-gouvernement par laquelle les choses du monde semblent se tenir ensemble par une dialectique intime de la réciprocité. C'est en effet la qualité de cette réciprocité qui intéresse, ou mieux, les tonalités qualitatives à travers lesquelles se manifeste un mouvement qu'on appellera 'réciprocité'. Pour faire un exemple, le rapport entre le paysan et la terre n'a pas la même constitution du rapport entre le banquier et la banque. C'est-à-dire tout rapport implique un type déterminé de réciprocité. C'est pour cela que l'on peut déclarer que la réciprocité n'est pas nécessairement un attribut de la démocratie : il peut y avoir des formes de réciprocité parasitaire, comme dans une organisation mafieuse, et des formes de réciprocité créative, où les relations n'impliquent pas l'exploitation mutuelle, mais la croissance commune. En outre, la réciprocité se développe dans le temps, les relations se modifient, les organismes modifient leur système et leur modalité de se rapporter aux autres organismes, au monde, et le résultat est que la réciprocité est passé par un processus dialectique perpétuel qui ne s'arrête jamais, non pas plus avec la mort de l'organisme. On peut dire que le corps reste toujours dans un rapport de réciprocité moléculaire avec la matière tout au long de son expérience. Que la mort est exactement la fin de l'activité autonome du corps, de ce que nous appelons la vie : non pas la fin de la réciprocité intime qu'il partage avec les autres corps du monde, la réciprocité de la matière inerte, sans principe vital, indépendant de la vie. Du point de vue

matériel, chimique, on sait qu'un corps n'arrête jamais d'interagir avec les autres corps et avec l'environnement dans son ensemble. On peut peut-être distinguer aussi une réciprocité organique d'une réciprocité inorganique, là où on a besoin de distinguer entre corps organiques et corps inorganiques (et nous rappelons, avec Sartre et Marx, que tout corps organique a un rapport à l'inorganique). Or, s'il y a des différentes formes de réciprocité, si l'on peut reconnaître une différenciation dialectique de la réciprocité, des degrés, des différences qualitatives, il est moins probable que nous puissions connaître le principe ou les principes qui animent ce mouvement de la réalité. Qu'elle est la source de la réciprocité intime des choses ? Elle reste inconnue, indéterminé, indéfinie.

Or si quelque chose est indéterminable, l'indétermination devient un problème : elle intéresse en soi-même mais aussi car elle se transmet dans les choses dont elle est le fond indéterminé. En effet, que l'on parle de la réalité humaine, d'un point de vue socio-existential, ou de sa structure biologique, ou encore de l'ensemble du cosmos et de la matière, chaque fois que l'on tente de définir la substance ultime d'un tel mécanisme découvert (peut-être depuis des millénaires), on se retrouve face à quelque chose d'indéterminé, d'indéfini, et évidemment d'indéterminable, d'indéfinissable. N'est-ce précisément pas face à ce dilemme que les pionniers de la mécanique quantique nous ont placés ? Les physiciens les plus célèbres du XXe siècle ne se sont-ils pas tournés vers la philosophie antique ? Le principe d'indétermination ne nous met-il pas face à l'évidence que nous ne pouvons pas déterminer la position et la vitesse de la structure la plus intime de la matière ? Et les expériences qui ont conduit à cette conclusion, les expériences qui sous-tendent l'idée que, finalement, sur les parties les plus intimes de la matière (et donc de l'anti-matière), nous n'avons rien de plus que des équations mathématiques, ne révèlent-elles pas essentiellement la persistance d'une relation de réciprocité structurelle intime que l'être humain entretient, à travers la science, avec les parties intimes de la réalité même qu'il étudie ? N'est-il pas vrai que la structure intime de la matière, la composition la plus microscopique, comme la composition la plus macroscopique de la matière, est régie par des lois substantielles ou essentielles de réciprocité ?⁷

Maintenant, si nous voulons être conséquents, nous devrions peut-être reconnaître que quel que soit le schéma prédominant dans l'analyse de ce que nous avons appelé le système immunitaire, nous devrions préciser qu'il est un système de structures de réciprocité, de structures biomoléculaires qui se tiennent ensemble à travers des échanges, des processus de mutualité toujours actifs. Il ne s'agit cependant pas de reparcourir l'itinéraire de l'analogie socio-biologique. Le fait est que les cellules n'ont pas de volonté, de pensée, de conscience, de désirs, de buts. Les atomes et tout l'univers microscopique ne peuvent soutenir leurs thèses et antithèses, prendre des décisions, planifier une action et ainsi de suite. Par conséquent, nous sommes naturellement obligés à couper l'analogie entre la biologie et la sociologie car il y a coupure spontanée entre le royaume des cellules et celui de l'humain. Ce qui reste de commun, c'est la matrice indéterminée qui rend possible la réciprocité intime de toutes les relations. C'est telle matrice qui garantit aussi la continuité entre les divers organismes et les divers royaumes du vivant et du non vivant.

Ainsi, il faut s'interroger sur la qualité de la métamorphose co-immunitaire nécessitée par la réciprocité structurelle entre homme et environnement, homme et matière, homme et production : production de marchandises mais aussi d'habitats, production de plans urbanistiques, production de réseaux routiers, de tunnels, de chemin de fer. Or, la production de quelque chose se fait en transformant de la matière et les processus de transformations engendrent d'autres transformations.

7 J'ai traité le thème de la réciprocité surtout dans ma recherche de doctorat dans le cadre d'un discours sur les pratiques socio.politiques en Sicile en période de formation de la démocratie italienne par rapport à la figure de Danilo Dolci qui est célèbre pour sa conception de la « maïeutique réciproque » (Fiscarelli, 2018). Dans cette occasion j'ai cherché à explorer l'univers des luttes paysans siciliennes en m'appuyant sur la théories de la réciprocité et de la matière chez Sartre, mais j'ai approfondi la question de la réciprocité aussi par rapport au phénomènes criminogènes comme le système mafieux et le banditisme.

Ce sont des processus infinis les modes de production. La santé est le résultat de plusieurs facteurs environnementaux. Tout change par rapport à l'environnement, au climat de chaque environnement, aux conditions matériels dans lequel l'homme agit, opère, travaille et développe son système immunitaire. Chaque secteur de l'industrie, forme son système immunitaire déterminé ; chaque environnement produit des sous-environnements dans lesquels chaque organisme vivant produit ses défenses ; chaque organisme vivant développe des défenses communes aux autres et des fonctions particulières qui peuvent être partagé par d'autres organismes ou pas. Voulang employer un triste exemple, on pourrait dire que chaque cancer est l'expression d'une maladie générale mais aussi la réponse de cet organisme particulier à un environnement déterminé. Chaque zone où l'homme croit et se développe est un réservoir dans lequel chaque organisme est un vecteur d'autres vecteurs. Les organismes sont obligés à interagir et à modifier leurs structures ou part de leurs fonctions structurelles en produisant ainsi, dans cette réciprocité permanente, leurs identités. Puisque il s'agit d'un changement immanent et perpétuel, l'identité ne sera jamais complète, c'est-à-dire que chaque organisme aura toujours quelque chose à changer si dans le réservoir où il est située change quelque chose. La progressive croissance et différenciation des maladies d'aujourd'hui est le donné le plus éloquent des manifestations extérieures de cette dialectique qui se joue au niveau biomoléculaires. Aussi le seuil de tolérance face aux menaces externes change-t-il dans chaque organisme par rapport aux métamorphoses des conditions matérielles. Le co-immunisme est donc perpétuellement stimulé par telles transformations matérielles. Cela veut dire que masses de personnes vivent dans un perpétuel changement de leurs systèmes immunitaires. Cela dépend soit de la logique rhizomateuse du système immunitaire qui favoris la régénération des cellules à divers niveaux, soit de la logique de réciprocité qui régie non seulement le système immunitaire dans toutes ses parties mais aussi les autres systèmes et les relations entre eux. En fait, la théorie co-immuniste ne semble ne pas reconnaître la multiplicité et la différenciation perpétuelle des expériences immunitaires et communautaires, le fait que les individus on des vécus particuliers et différents et de l'immun et du commun, la subjectivité et la relativité de l'expérience du *bios* et donc de sa logique, du *biologos*. Par contre, elle ne manque pas de remarquer que la réciprocité immunitaire est en outre contamination ou contagé réciproque (Esposito intitule un chapitre d'*Immunité commune* « Contaminations »). Évidemment, elle implique aussi la symbiose, le mimétisme ou, mieux encore, le chimérisme intercellulaire, lorsque un organisme tolère des agents exogènes, qui peuvent être pathogènes pour lui (comme les bactéries du microbiote intestinal ou ceux de la peau), ou bien il accueille en lui un autre individu (comme dans le cas de la *tolérance foeto-maternelle*) ou, en quantités minuscules, parts du complexe cellulaire d'un autre individu (après l'accouchement, on peut constater la présence de cellules du fœtus chez sa mère et vice-versa ; ce qui peut se vérifier également dans le cas d'un faux jumeau). Cela signifie que le « soi » biologique d'un organisme peut accueillir des éléments exogènes en le traitant comme endogènes (Pradeu, Carosella, 2004). Le co-immunisme – qui donc doit être aussi un *co-chimérisme* – devrait aussi s'interroger sur le fait que tous ces facteurs et d'autres constituent, pour ainsi dire, le rhizome problématique qui démentie le modèle du soi et du non-soi biologiques, modèle qui est à la base du de la théorie immunologique classique, mais aussi de la confusion portant et sur la définition de l'identité des agents exogènes – les « non-soi » entendus toujours comme des *ennemis* – et sur la différence entre soi biologique et soi immunitaire – qui est absorbée par le concept de « soi ». Autrement dit, il n'y pas un système immunitaire qui distingue entre en soi (l'organisme à défendre) et un non soi (l'organisme contre lequel se défendre) ; et on ne peut imaginer une identité immunitaire ou réduire la complexité immunitaire au concept philosophique de soi. L'introduction de cette antithèse en immunologie, par F.-M. Burnet, plus ou moins depuis les années 1940, se doit à l'exigence de définir l'identité biologique d'un organisme à partir de son système immunitaire. Celui-ci agirait comme un mécanisme par lequel les organismes définissent leur identité. Essentiellement, le système immunitaire constitue une sorte de barrière sélective contre les organismes extérieurs (non-soi). Le défaut fondamentale (et la défaite) de ce paradigme est qu'il considère un ennemi tout ce qui est

extérieur.⁸ C'est la philosophie de la biologie elle-même qui met en garde contre le modèle du soi et du non soi – modèle qui saisit l'identité comme une unité fermée en soi – en proposant son dépassement par une conception qui, pour définir la géographie immunitaire des individus, introduit les concepts de continuité et d'équilibre (d'où notre recours à l'image-concept de rhizome puisque cette théorie valorise l'expérience de la *rupture* et de la *régénération*).

Fragment 5. L'horizon-rhizome de la théorie de la continuité et le projet de la philosophie comme immunologie générale.

En philosophie de la biologie on est assez convaincu que l'on puisse parler d'identité sans faire recours à la notion de soi. Cela est possible en distinguant tout d'abord l'identité immunitaire de l'identité philosophique et, en deuxième lieu, en accentuant la différence entre identité temporelle et identité spatiale, dans le cadre d'une critique du concept métaphysique de 'substance'. Il s'agit d'une dimension cryptique de la pensée biologique qui s'inspire aussi de l'empirisme anglais et surtout de Locke pour détecter la « *déflation métaphysique* » en immunologie, commencée dans les années 1940 (ibid., p. 491). C'est en fait avec une certaine discrétion qu'elle introduit en immunologie « la théorie de la continuité spatio-temporelle », qui a son fondement sur l'idée que le système immunitaire est un système de parts en équilibre entre eux (ibid., p. 488). L'équilibre concerne soit les interactions entre les récepteurs de l'organisme qui garantissent la réaction immunitaire, soit les interactions de ceux-ci avec le complexe antigénique (endogène et exogène). Par conséquent le premier principe de cette théorie est que la réaction d'un système immunitaire se caractérise par une « *rupture de la continuité* » entre toutes les micro-acteurs du processus immunitaire. Autrement dit, le couple soi/non soi est remplacé par le couple continuité/rupture de continuité : le système immunitaire ne se caractérise pas par la dialectique entre soi et non soi mais par celle entre continuité et rupture d'un système en équilibre. Il s'agit d'un nouveau critère pour identifier les traits distinctifs de ce qu'on appelle système immunitaire : il soutient que le système immunitaire « ne réagit pas à ce avec quoi il est *en contact continu* (et à partir de qui il a été sélectionné) » mais plutôt « à ce avec qui vient *briser la continuité* (un motif antigénique jamais rencontré : bactérie ; virus ; organe, comme dans le cas d'une allogreffe ; etc.) » (ibid.). Or le « jamais rencontré » ou le « jamais vu » fait penser à l'implication d'une forme de mémoire dans le fonctionnement du système immunitaire. Mais ce qui importe est que la réaction forte est procurée par ce qui est perçu comme « nouveau », tandis que la normalité est garantie par « *une sélection continue* » (ibid., p. 488-489). Cette conception « repose sur l'idée de *commencement* de l'immunité et sur l'idée d'*autoréactivité* comme auto-reconnaissance », laquelle « est au cœur de l'immunité normale ». Il s'agit d'une multitude de fonctions de protections et d'autoprotectons en mouvement dans le temps et dans le espace, d'un système qui croît en phases distinctes interrompues par de crises qui peuvent déterminer des changements plus ou moins tolérables par l'organisme, d'un système qui ne paraît pas fournir des preuves suffisantes de l'existence d'une identité immunitaire mais seulement celles d'une « identité ouverte », c'est-à-dire d'une identité toujours en cours de formation et qui n'est pas fermée aux facteurs externes comme une barrière qui défend un territoire. « L'identité immunitaire – écrivent Pradeu et Carosella – n'est pas définie à partir d'un ensemble de réactions de défense à toutes les entités exogènes, mais de manière continuiste, c'est-à-dire comme continuité spatio-temporelle des réactions entre récepteurs de l'immunité et motifs antigéniques (qu'ils soient endogènes ou exogènes) ». La conséquence la plus intéressante de cette conception est que l'identité biologique elle-même peut apparaître « ouverte » ou, au moins, la découverte de l'identité immunitaire ouverte constitue aussi l'occasion pour « une réflexion élargie sur la possibilité de définir l'identité biologique (à la fois phénotypique et, en amont, génétique et para-génétique) » (ibid., p. 491).

8 Pour l'ensemble des questions traitées ici, voir Pradeu, Carosella 2004 ; Pradeu 2012 ; Pradeu 2019.

Pour revenir au sujet principal de notre étude, l'articulation entre commun et immun, la première chose à souligner, suivant la théorie de la continuité et de la rupture, est qu'elle, bien que de manière hésitante, constitue un dépassement probable du paradigme classique de l'immunologie, fondé sur l'antithèse archétypale, essentiellement philosophique, entre le soi et le non-soi. En deuxième lieu, elle nous permet de revoir aussi soit le rapport entre homme et son milieu, soit l'analogie entre homme et autres organismes vivants, soit les contaminations réciproques entre biologie, sociologie et philosophie. Enfin, la théorie continuiste nous oblige à revoir la logique de la réciprocité soit dans les sphères biologiques soit dans les sphères de l'organisation humaine, c'est-à-dire elle reste comme la substance problématique au fond des théories de tous les disciplines qui s'occupe de l'immunité.

Or chez les philosophes qu'on a traités, le paradigme immunitaire constitue le prisme fondamental par lequel relire l'histoire de « l'homme » à partir de la question de sa capacité d'adaptation et d'autodéfense. La totalité de ses relations au monde, la dialectique de la réciprocité implicite dans son rapport à la matière, les processus de production et d'aliénation, les relations sociales qui le constituent du dedans, la liberté et la volonté, tout cela ne trouve plus de place dans l'ordre du discours immunologique générale. Chez Sloterdijk, il paraît que la sociobiologie ait atteint son but – celui d'analyser la société humaine comme un organisme biologique – en se cachant dans un discours philosophique qui cherche à fondre l'acception biologique et celle politique de l'*immunitas*, à travers la sémantique du co-immunisme global qui semble ne pas prendre trop au sérieux la philosophie de la biologie et encore moins l'économie politique. En fait il marche vers une vision métaphysique qui est aussi un dépassement, au sens hégélien du terme, des « théories des religions ». Chez Esposito, les choses sont différentes. Son récit, bien qu'informé par les recherches en biologie et immunologie, reste dans le périmètre de la philosophie politique, sagement ancré à une exigence de développement de quelques aspects de la tradition de la pensée biopolitique inauguré par Foucault. Son approche paraît aussi éviter la tentation métaphysique, surtout lorsqu'il se confronte avec des auteurs comme Heidegger. Essentiellement, son but est celui de greffer le paradigme immunitaire dans les lignes ouvertes par Foucault, de pousser vers une théorie de l'« immunopolitique ».

De sa part, la philosophie de la biologie ne fait que se replacer son objet dans son champs, en le dépouillant justement des contaminations philosophiques, substantialistes et métaphysiques. À partir de la « théorie de la continuité », on peut en effet isoler divers ordres de questions, dialectiquement corrélées et dans la pensée et dans la réalité : 1) la naissance de la formule « système immunitaire » signe un moment historique qu'on considérera fondamental par rapport à la problématique généalogique de la philosophie immunitaire en général (chez les philosophes comme chez les biologistes), dans la mesure où l'on corrèlera cet événement – naissance de la formule et individuation du sujet-objet à biologiser et à théoriser, champ d'observation des phénomènes inter-cellulaires appelés en cause lorsqu'on parle d'immunité biologique (ce sont deux divers nœuds problématiques) – à la question de la dérivation du concept d'immunité du champ du droit, de la philosophie politique et de l'art militaire ; 2) la formule « système immunitaire » cache, dès sa naissance (dès son introduction dans les langages de la biologie), un double souci, une double convictions, de toute manière deux autres problèmes herméneutiques et, par ailleurs, heuristiques : a) l'exigence de fixer un contenu au concept d'immunité du point de vue biologique, ce qui a aboutit non seulement à la représentation du système immunitaire comme d'une troupe de soldats qui nous défendent des ennemies externes et, par analogie aux mécanismes de l'immunité politique, comme une dialectique communautaire, voire comme un perpétuel processus osmotiques entre des groupes, des individus, des collectifs, des personnes; mais elle signe aussi la propension à refonder le thème de l'identité et de l'altérité (d'où nous sommes partis pour introduire notre étude) du point de vue biologique, ce qui aboutit à l'introduction du modèle du « soi » et du « non-soi » dans la jeune science immunologique (laquelle dans quelques décennies, à partir de la mise en question de

modèle, mouvera vers la théorisation philosophique jusqu'à la formation d'un domaine qui se donnera le statut de « philosophie de l'immunologie », surtout après la découverte du SIDA ; de son côté, la biologie a eu besoin d'une « philosophie de la biologie », ainsi que les crises internes aux sciences positives, dans le siècle dernier, ont aboutit à une philosophie de la science et à l'épistémologie ; b) la notion adoptée pour fournir une idée de ce qui devrait représenter l'immunité en biologie, la notion de « système », oblige, de toute manière, à incliner l'attention sur un ensemble de relations entre des unités biologiques et leur fonctions, c'est-à-dire elle a été pensée pour souligner la dotation, en chaque organisme vivant, d'une organisation organique qui lui favorise l'interaction avec le monde externe, c'est-à-dire avec chaque élément microscopique de chaque autre organisme ; cela signifie exactement l'impossibilité de se représenter l'immunité en dehors d'une conception de « réciprocité » à chaque niveau, ou sphère, ou atmosphère ou dimension du réel dans sa totalité ; nous sommes face à une multiplicité multi-fonctionnelle, multipolaire, une multitudes de systèmes de réciprocités, dont la caractérisation est fournie, face à nos moyens d'observation, plus par l'univers des relations inter-cellulaires et biomoléculaires que par les fonctions spécifiques de chaque unité constitutive du système dans son ensemble : un ensemble donné par les fonctions spécifiques de chaque unité, un ensemble ultérieur constitué par les dynamiques entre ces unités et un ensemble dont nous cherchons les contours, les frontières, les points-limite qui définissent quelque chose comme une identité immunitaire (et donc quelque chose comme une identité co-immunitaire ou co-immuniste).

Or le co-immunisme philosophique paraît oublier trois champs qui bougent sur un même axe historique : a) l'économique, entendu au sens d'un champs de conflictualités entre travailleurs et propriétaires des moyens de production, b) le commun, entendu comme cette multiplicité historiquement déterminée de communautés agglomérées autour de la questions des biens communs n'appartenant à personne et dont tout le monde pourrait se servir; c) chez Esposito, l'immunité commune ne traite de la question de la technique que pour affirmer qu'elle ne doit être négligée, tandis que chez Sloterdijk la question de la technique semble se réduire essentiellement à une question symbolique et métaphorologique ; par contre, l'irruption des techniques et des technologies dans le *bios* devrait avoir modifié, au cours du temps, l'immunité biologique en soi, c'est-à-dire l'immunité est changée avec la métamorphose technique du *bios*. Les diverses révolutions technologiques ont changé aussi les communautés: donc le co-immunisme devrait être la synthèse de toutes les transformations de l'immun et du commun. Une théorie co-immuniste devrait peut-être descendre dans les méandres de l'onto-technique, comme l'a fait Bernard Stiegler, par exemple, et analyser le rapport entre la technique, l'économie et les institutions⁹.

Fragment 6. De la tentation d'un discours sur le co-immunisme comme dépassement du communisme

Si l'originel projet communiste moderne est terminé avec le communisme étatique, l'idéal n'est pas mort. Il s'est émancipé de sa déclinaison totalitariste commencée par Staline dont actuellement la Chine représente l'exemple le plus significatif. En Occident, un débat persiste qui porte essentiellement sur l'impact de son déclin et sur la signification d'un terme aussi ancien. La question est aussi de comprendre s'il est possible un communisme non totalitariste. Aujourd'hui, le

9 Le problème du rôle des institutions est traité par Esposito lorsqu'il parle des limites des dernières réflexions de Foucault, du « bloc herméneutique » dans « l'élaboration d'un concept d'institution » (Esposito, 2022, pp 9-10). La question de la technique est touchée par Esposito dans le chapitre sur les politique pandémiques (ibid., p. 149). Je me répands sur l'articulation entre technique et institutions dans mon étude « Regards transversaux sur le 'complexe de Prométhée'. Technocentrisme, instance institutionnelle et éducation » (2020). Contre une conception trop technocentrique (apolitique), je fais valoir l'instance institutionnelle en m'appuyant sur la notion de « gouvernementalité » (tandis que chez Esposito l'invite est à considérer l'impact des nouvelles technologies contre une conception qui, dans la détermination des faits co-immunitaires, ne voit que des facteurs politiques).

communisme renvoie à des univers utopiques anciens et modernes, où l'idée d'un monde juste où tout est distribué de manière égale est hypostasiée sans tenir compte des possibilités réelles qu'offre le présent pour réaliser un tel idéal ; ou bien il est utilisé comme une étiquette utile pour démoniser et délégitimer un adversaire politique. Il n'y a plus de trace du communisme réel : seul son spectre subsiste, principalement utilisé par la rhétorique politique de la droite. Il se prête encore facilement à la construction de faux ennemis. Mais le fait que le communisme puisse scandaliser presque autant aujourd'hui qu'il y a plus d'un siècle et demi ne relève pas seulement d'un problème idéologique. Marx nous rappellerait sans doute qu'il existe toujours un conflit acharné au niveau des rapports de production, raison pour laquelle le communisme est le spectre qui continue à terroriser toutes les institutions et formations politiques et économiques. Aujourd'hui, il est peut-être encore plus clair qu'hier que le communisme authentique ne peut appartenir à ce monde, pas même dans la plus complète des démocraties, car sous quelque forme qu'il se présente, de la plus rigide à la plus souple, de la plus collectiviste à la plus communautaire (du stalinisme au socialisme utopique au communisme morbide des certains pacifiques) il ne peut ignorer la question de l'abolition de la propriété privée. Le premier problème majeur de toute forme de communisme est précisément celui-ci : la propriété, entendue comme ce substantif pragmatique, efficace – ou performant – qui est aussi à la base de toute hypothèse de pouvoir : propriété= possession=pouvoir. Propriété, pouvoir, du privé, de l'individu, de l'individu entendu comme une seule personne en chair et en os, et de l'individu collectif, comme l'État, comme les grandes entreprises, comme les multinationales, comme les coopératives elles-mêmes qui possèdent des biens et des moyens en tant qu'entités collectives. La propriété est toujours le véritable ennemi de la communauté. Même la propriété commune infirme une forme d'exclusion (non seulement parce que certaines choses ne peuvent être mis en commun, mais aussi parce que dans la réalité un patrimoine commun est partagé par une communauté et même dans cette communauté peuvent exister des différences dans le partage) : en substance, la propriété précède les idéaux de la communauté, les idéaux des biens communs, les communs idéaux aussi, le communautarisme idéalisé, et aussi les petites communautés inconscientes, c'est-à-dire ces petits mondes apparemment marginaux où persistent des relations d'échange étroites entre les individus, pas nécessairement institutionnalisées, ce *chaosmos* de communautés fluides où les individus échangent, coopèrent, partagent des choses matérielles et immatérielles indépendamment de la situation politique de leur pays et du monde. On peut dire que l'idéal communiste le plus ancien et célèbre, celui aristocratique de Platon, n'aurait pu se manifester s'il n'y avait un mépris pour la propriété. Tout idéal communiste et communautariste est précédé par la réalité de l'appropriation.

La propriété est toujours là, à côté du commun, le plus souvent contre le commun. Mais elle est aussi la précondition de toute compétition indispensable aux régimes capitalistes : elle sépare les capitalistes du prolétariat mais elle crée aussi des séparations entre la classe ouvrière et les autres classes, les autres groupes sociaux, les organisations et les mouvements politiques qui représentent les différentes minorités (féministes, antiracistes, homosexuels, antipsychiatres, antispécistes ...) Ceux qui, entre les féministes et les homosexuels, adhèrent à la pensée *queer*, osent aussi contester le primat de la propriété et des rapports de productions dans la théorie marxienne, objectant que la division des sexes précède les modes de productions capitalistes et pré-capitalistes. Cette thèse est pleinement adoptée par le philosophe italien Federico Zappino qui en fait un élément constitutif de sa théorie du « communisme *queer* ». Un des postulats principaux de cette théorie est que l'objectif premier de la lutte contre le capitalisme n'est pas la résolution des conflits déterminés par les rapports de production, mais « la subversion de l'hétérosexualité » car, comme on vient de le dire, la division des sexes précède les modes de productions. Les identités sexuelles ne sont pas des *superstructures* de la société bourgeoise qui doivent être abolies dans la nouvelle société communiste, comme l'ont imaginé aussi les grands leaders du communisme (Zappino cite par exemple Fidel Castro). Au contraire, elles sont encapsulées dans la *structure* de la société comme les premières forces de production. Elles constituent une sorte de « sous-structure » sans laquelle

n'existeraient pas ni les modes de production ni les rapports de production (F. Zappino, 2019, p. 50, p. 206). La lutte contre le capitalisme, voire la lutte pour une société non-capitaliste, doit subvertir le présent à partir des rapports de production mais, puisque l'hétérosexualité précède le mode de production capitaliste, cette lutte doit prendre en considération la « subversion de l'hétérosexualité ». Autrement dit, la matrice commune de l'oppression de toutes les minorités politiques n'est pas constituée par les conflits corrélés aux rapports de production, mais par l'hétérosexualité. Cela présuppose une idée diverse de la « classe révolutionnaire ». Dans le communisme *queer*, la « classe révolutionnaire » n'est pas le prolétariat, ni une générique classe des travailleurs, ni un autre groupe social. Le sujet révolutionnaire n'a pas une identité spécifique. Il ne peut se déterminer « ni par le sexe, ni par les chromosomes, ni par l'identité » mais exclusivement « par la lutte commune » (ibid., p. 262). Cela veut dire précisément que dans la multiplicité des minorités, c'est plus la lutte qui est partagée que des intérêts particuliers, et c'est une lutte double, car elle est une lutte contre l'exploitation et l'exclusion. Une nouvelle conception du *commun* est ainsi bâtie à partir d'une critique révisionniste du marxisme : le *commun* n'est pas identifié avec une idée de partage des ressources et des moyens de production, mais avec *les pratiques de lutte*.

Paradoxalement, dans cette conception, la fin commune désignée par l'horizon de la lutte anticapitaliste paraît ne pas demander aux acteurs de la lutte l'emploi de moyens communs. De toute manière, le communisme *queer* est radicalement adverse aux processus d'unification et dans chaque combat elle brandit le drapeau de la *diversité* – ce qui, en termes de stratégie, signifie refuser les alliances et faire du « séparatisme » son principal « instrument d'organisation », une sorte de « pratique de support ». Seule « l'alliance entre subjectivités diverses » peut fournir une identité au sujet révolutionnaire. La diversité est assumée « précisément comme ce qui indique la forme qui doit assumer une vision subversive commune de la commune matrice d'oppression » (ibid., pp. 261-262).

Or, il est clair que le problème fondamental en cause c'est la diversité, la question que souvent derrière la rhétorique des différences se cache le pouvoir identitaire qui cherche à normaliser les revendications des minorités et à les adapter à l'ordre de production capitaliste. Les homosexuels ne sont pas exclus « des processus actuels de valorisation et d'exploitation » du capital, mais leur inclusion se réalise sous la forme « d'une identification substantielle avec les hétérosexuels qui jouissent déjà d'une citoyenneté politique et sociale, selon des modalités qui renforcent l'adhésion à des modèles, y compris esthétiques, de 'conformité' de genre, de blancheur et de performance productive » (ibid., p. 61). Suivant le jargon de l'immunopolitique et de l'immunophilosophie, on dirait que les processus d'institutionnalisation, de normalisation et de neutralisation de la diversité constituent des formes déterminées d'auto-immunisation de la démocratie co-immuniste capitaliste. De toute manière, le discours du communisme *queer* porte sur la dialectique inclusion/exclusion et paraît représenter suffisamment cette multitude de sujets conscients de leur diversités qui n'acceptent pas une inclusion entendue comme plate adaptation à la société hétéro-capitaliste. Le communisme *queer* soutient que l'inclusion « ne peut avoir lieu en absence d'une critique et d'une subversion des différentiels de pouvoir » qui déterminent les dimensions du pouvoir et les pratiques sociales de l'exclusion (ibid., p. 65).

Fragment dernière- Tout est-il possible ?

Vers la fin du siècle passé, on a commencé à s'interroger sur le déclin du communisme et du sentiment d'appartenance à une communauté. La communauté, l'hypothèse communiste, les idéaux et les pratiques orientés vers une idée de partage, dans le petit et *a fortiori* dans le grand, ont trouvé des résistances dans la plus vaste collectivité gouvernée par des groupes qui, pour le dire avec la sémantique co-immuniste, monopolisent non seulement les rapports de production mais aussi les techniques et « les systèmes immunitaires socio-culturels » qui leur permettent de se protéger contre

la société elle-même. Or chaque système de protection, en biologie comme en politique, a ses points faibles. Pour faire un exemple, un politicien qui bénéficie de l'immunité parlementaire est protégé contre des mesures qui pourraient s'appliquer aux autres citoyens, mais il n'est pas immune, par exemple, contre un attentat terroriste : c'est-à-dire l'immunité formelle politique protège contre des procédures de droit non pas contre des processus externes au droit (voilà que le modèle interne/externe revient). Le politicien a besoin d'autres mesures de défense : par exemple, d'une escorte. Ce détail montre que l'immunité entendue comme protection peut changer suivant la situation réelle, peut se modifier par rapport à la perception du risque dans un champ déterminé. Parfois, la condition d'une collectivité peut fortement dépendre de l'institution ou de l'abolition de l'immunité d'un ou plusieurs responsables d'une grande industrie (comme dans les dernières années en Italie, sur la question de l'immunité pénale des managers de l'Ilva de Tarente). Dans le champ du politique, on a dit plus haut, il faut toujours considérer la volonté, la liberté, les intérêts, les fins et aussi la sphère des passions. Dans l'univers biologique on ne distingue pas des sujets dotés d'intentions et volitions : les microbes n'ont pas de responsabilité par rapport à leur organisation car il n'ont pas une structure telle que leur soit consenti de penser, vouloir, choisir, souffrir, se soucier moralement de leurs comportements. L'immunité biologique ne suit pas les règles des associations humaines. Paradoxalement, tandis que la philosophie commence à s'intéresser au paradigme de l'immunité suivant les couples protection/ négation de la vie, inclusion/exclusion, la biologie a commencé à mettre en question le modèle de la défense.

Le *chaosmos* du vivant est très différencié. En soi, ce qu'on appelle système immunitaire varie en fonction de l'espèce et des capacités des individus de s'adapter aux mutations environnementales. Certaines espèces animales se sont adaptés aux changements de l'anthropocène, certains mammifères plus que les autres. La recherche immunologique poursuit ses buts toujours à partir de l'observation de certains animaux qui constituent des bons réservoirs de microbes pathogènes de toute sorte, espèces capables de faire face à des maladies infectieuses que d'autres espèces ne sont capables d'affronter : par exemple, les chauves-souris qui sont aussi des animaux particulièrement capables d'adaptation aux changements produit par l'homme (Fiscarelli, 2021). La défaillance entre ce qu'un système immunitaire est capable de faire et ce que nous sommes capable de théoriser autorise moins à hypostasier les notions de immun et commun qu'à soulever la question de l'identité de l'individu dans le cadre de rapports de forces et de pouvoirs où il est situé, selon sa condition social ; il s'agit aussi de souligner l'importance de la situation du sujet concret qui vie toujours dans une situation matérielle, voire dans un rapport déterminé à la matière. La réciprocité implicite en tout rapport de l'homme au monde est toujours une réciprocité déterminée par la situation matérielle constituée essentiellement par son rapport au milieu. Par conséquent, si le co-immunisme est une conception de la réciprocité, est-il aussi doté d'une conception écologique, voire d'une vision eco-immunitaire des rapports de production ? Le co-immunisme a-t-il une théorie de la libération du travailleur des chaînes du travail et une stratégie de lutte contre l'exploitation de l'homme (et de l'environnement) par l'homme ? La formule sartrienne suivant laquelle le communisme reste « l'horizon indépassable de notre temps » est-elle même peut-être encore indépassable. Par ailleurs, c'est précisément à partir de cette formule que J.-L. Nancy commence à illustrer sa conception de la « communauté désœuvrée » (J.-L. Nancy, 1986, p. 11). Or, puisque c'est précisément de cette conception que découle une réflexion déterminée sur le déclin du communisme et sur le sens à donner au concept de commun, puisque la réflexion sur l'immunité a croisé celle sur le commun, et si le co-immunisme global ne fournit pas une théorie des rapports de production, ni une herméneutique de l'aliénation du travailleur, ni une esquisse du rapport du travailleur à la matière travaillée, n'est-il pas légitime parler du co-immunisme global comme d'un co-immunisme *désœuvré* ? Enfin, on a vu que pour le communisme *queer* le sujet révolutionnaire n'est pas identifié avec la classe ouvrière ni avec d'autres sujets collectifs, que le *commun* n'est pas entendu comme partage des ressources mais comme la lutte commune conduite par les diverses subjectivités, que la diversité elle-même est assumée comme critère pour la conduire et qu'il propose une critique de la

dialectique inclusion/exclusion qui est à son tour conditionnée par le postulat du primat de l'hétérosexualité sur la propriété et sur les rapports de production. Pourrait-on lire ces aspects comme les éléments d'une potentielle immunopolitique du commun *queer* ? Est-ce que le co-immunisme global est capable d'assumer cette hypothèse ? Est-il en syntonie avec la pensée *queer* ? Le dépassement du communisme présupposé par le co-immunisme global pourrait-il se saisir dans la perspective indiquée par le co-immunisme-*queer* ?

Références bibliographiques essentielles

- Agamben G., (1996). *Homo Sacer*, vol. I, *Le Pouvoir souverain et la vie nue*. Éditions du Seuil, Paris.
- Bachelard G., (1992). *La psychanalyse du feu*, Gallimard, Paris (première édition 1949).
- Blanchot M., (1983). *La communauté inavouable*, Les Éditions de Minuit, Paris.
- Dardot P., Laval C., (2014). *Commun. Essai sur la révolution au XXIe siècle*, Éditions La Découverte, Paris.
- Derrida J., (1993). *Spectres de Marx*. Éditions Galilée, Paris.
- Derrida J., (1996). *Foi et Savoir. Les deux sources de la religion aux limites de la simple raison*, Éditions du Seuil / Éditions Laterza, Paris, Rome.
- Derrida J., (2003). *Voyous. Deux essais sur la raison*, Gallimard, Paris.
- Deleuze G., Guattari F., (1980). *Mille Plateaux. Capitalisme et schizophrénie 2*, Les éditions de minuit, Paris.
- Esposito R., (2006). *Communitas. Origine e destino della comunità*, Einaudi, Torino (première édition 1998).
- Esposito R., (2020). *Immunitas. Protezione e negazione della vita*, Einaudi, Torino.
- Esposito R., (2022). *Immunità comune*, Einaudi, Torino.
- Fiscarelli A., (2013) « Radu : Refus de l'école par l'enfant ou refus de l'enfant par l'école ? », dans *La nouvelle revue de l'adaptation et de la scolarisation*, 2013/2 (n°62), pp. 55-65
- Fiscarelli A., (2018). *Education et politiques chez Danilo Dolci : étude sur le projet politico-pédagogique de Danilo Dolci dans la formation de la démocratie italienne*, Université de Lyon, 2018, <https://theses.hal.science/tel-01827824>.
- Fiscarelli A., (2019) « Phobie scolaire : se fier ou ne pas se fier à l'école? : un dilemme socio-existential de la société médico-scolarisée », dans *Scholè : rivista di educazione e studi culturali*, LVII,2, 2019, pp. 152-162.
- Fiscarelli A., (2020). « Regards transversaux sur le 'complexe de Prométhée'. Technocentrisme, instance institutionnelle et éducation », dans *Penser l'éducation*, n° 46, pp. 35-57, 2020.
- Fiscarelli A. (2021). *L'ospite indiscreto. La sociozomania dei pipistrelli all'epoca delle epidemie facili*, Porto Seguro, Firenze.
- Illich I., (1975). *Némésis médicale, L'expropriation de la santé*, Akklésia.
- Nancy J.-L., (1986). *La communauté désœuvrée*, C. Bourgois éditeur (première édition 1984).
- Nancy J.-L., (2014). *La Communauté désavouée*, Éditions Galilée, Paris.
- Nardon E., (2021). *L'immunologie générale de Peter Sloterdijk : contribution à une théorie psychoculturelle de l'immunité*, Université de Picardie Jules Verne, <https://tel.archives-ouvertes.fr/tel-03775587>.
- Pradeu T., (2010), « Apport de la philosophie à la question de l'immunogénicité », in *La presse médicale*, Vol 39, n° 7-8, juillet 2010, pp. 747-752.
- Pradeu T., (2012). « Critique des notions de soi et non-soi en immunologie », in J.-J. Kupiec (dir.) *Une histoire critique de la biologie*, Belin.
- Pradeu T., (2019). *Philosophy of Immunology*, Cambridge University Press, 2019.

Pradeu T., Carosella E-D., (2004). « Analyse critique du modèle immunologique du soi et du non-soi et de ses fondements métaphysiques implicites », Elsevir, Académie des sciences.

Ruzzenenti M. (2001). *Un secolo di cloro e ... PCB. Storie delle industrie Caffaro di Brescia*, Jakabook, Milano.

Sloterdijk P., (2011). « Co-immunité globale. Penser le commun qui protège », dans *Multitude*, 2011/2 (n°45), pp. 42-45.

Vattimo G., P.-A. Rovatti (2009). *Il pensiero debole*, Feltrinelli, Milano.

Zappino F., (2019). *Comunismo queer. Note per una sovversione dell'eterosessualità*. Meltemi, Milano.

* Des classiques qu'on ne négligerait pas dans une étude sur le paradigme immunitaire : F. W. Nietzsche, M. Foucault, R. Girard, M. Heidegger, S. Freud, K. Marx.