

lundimatin



# **SUR LA PANDÉMIE ACTUELLE, D'APRÈS LE POINT DE VUE D'IVAN ILLICH**

David Cayley

paru dans lundimatin#283 (12-avril), le 12 avril 2021

**En mai dernier, nous publions une rapide traduction d'un texte important : *Sur la pandémie actuelle, d'après le point de vue d'Ivan Illich* < <https://lundi.am/Sur-la-pandemie-actuelle->**

**d-apres-le-point-de-vue-d-Ivan-Illich> de David Cayley. Ce mois-ci, les éditions du Nouveau Palais < <http://www.nouveaupalais.eu/fr/livres/silent-blocks-myr-muratet>> republient ce texte en illustration du travail photographique de Myr Muratet. Le livre s'intitule *Silent Blocks*. Voici donc cette nouvelle et meilleure traduction réalisée par Pierre-Louis Brunet et accompagnée de certaines des photographies qui font le cœur de l'ouvrage.**

Illustration : Paris, rue de Rivoli, le Louvre –  
vendredi 20 mars 2020

La semaine dernière, j'ai commencé à écrire un texte au sujet de la pandémie qui sévit actuellement, afin d'aborder la question principale qu'elle soulève à mes yeux : le lourd et coûteux effort pour endiguer et limiter les maux causés par le virus est-il l'unique solution qui s'offre à nous ? N'est-ce qu'un exercice logique et inévitable, dicté par la prudence, afin de protéger les plus vulnérables ? Ou bien s'agit-il d'un effort désastreux pour contrôler ce qui est manifestement hors de tout contrôle ? Un effort qui cumule les dégâts provoqués par la maladie à d'autres problèmes, dont les répercussions se poursuivront jusque dans un avenir lointain ? Je me suis vite rendu compte que la plupart de mes hypothèses, qui découlent d'une

longue réflexion sur les travaux d'Ivan Illich, sont très éloignées de celles que j'entends. J'en ai déduit qu'avant de pouvoir parler clairement des circonstances actuelles, il me fallait d'abord expliquer la vision d'Ivan Illich, qui a passé sa vie à réfléchir sur la santé, la médecine et la question du bien-être. Je vais donc commencer par présenter de façon succincte l'évolution de la critique qu'Illich fait de la biomédecine, après quoi j'essaierai de répondre aux questions soulevées précédemment.

En introduction de *La Convivialité*, écrit en 1973, Illich décrit ce qu'il pensait être la trajectoire classique de développement des institutions contemporaines, en prenant l'exemple de la médecine. Elle a selon lui connu deux « tournants

décisifs » au cours de son histoire. Le premier se situe au début du XX<sup>e</sup> siècle, à l'époque où les traitements médicaux commencent à faire leurs preuves et que leurs bienfaits commencent, en général, à prendre le pas sur les maux qu'ils soignent. Pour nombre d'historiens, c'est là le seul repère valable : à partir de ce tournant, le progrès doit indéfiniment poursuivre son chemin, peu importe qu'il y ait ou non des phases de reculs, rien ne peut l'arrêter.

Illich ne souscrit pas à cette idée. Il formule l'existence d'un second tournant décisif, selon lui déjà bien entamé au moment où il écrit, voire dépassé. Au-delà de ce second tournant, il anticipe l'avènement de ce qu'il appelle la contre-productivité : les interventions médicales commencent

à être nuisibles, elles font plus de mal que de bien. Il s'agit là, selon lui, d'une caractéristique propre à toute forme d'institution, de bien ou de service ; on peut identifier en chacun d'eux un seuil où ils sont suffisants et au-delà duquel ils deviennent excessifs. *La convivialité* est une tentative d'identification de ce jeu « d'échelles naturelles », c'est d'ailleurs l'unique recherche générale et programmatique d'une philosophie des technologies entreprise par Illich.



Paris, La Défense – vendredi 10 avril 2020

Deux ans plus tard, dans *Némésis médicale*, Illich essaie d'exposer en détail les avantages et les inconvénients de la médecine. Il est généralement favorable aux



innovations à grande échelle de la santé publique qui nous ont apporté une nourriture saine, l'eau potable, un air propre, l'évacuation des eaux usées, etc. Il salue également les efforts de la Chine et du Chili de l'époque pour créer des outils médicaux et des médicaments disponibles et accessibles à tous les citoyens, plutôt que de permettre à la médecine de concevoir des produits de luxe qui resteraient à jamais hors de portée du plus grand nombre. Mais le point central de cet ouvrage est d'identifier et de décrire les effets contreproductifs qu'il considère comme évidents à mesure que la médecine atteint son second tournant. Il qualifie les conséquences d'une médecine excessive de *iatrogénèse*, qu'il sépare en trois catégories : clinique, sociale et culturelle.

La première est désormais connue de tous : le mauvais diagnostic est formulé, le mauvais médicament est prescrit, la mauvaise opération est pratiquée, le patient tombe malade à l'hôpital, etc. Ces dommages collatéraux ne sont pas anodins. Dans « The Error of Their Ways » [1], un article écrit par Rachel Giese publié par le magazine canadien *The Walrus* en avril 2012, on estime que 7,5 % des Canadiens admis à l'hôpital chaque année souffrent d'un « effet indésirable » et que 24 000 d'entre eux meurent à cause d'une erreur médicale. À peu près au même moment, Ralph Nader avance dans le *Harper's Magazine* que 400 000 personnes décèdent tous les ans aux États-Unis des suites d'une erreur médicale. C'est un nombre

impressionnant, même s'il s'avère exagéré : à population égale, les estimations de Nader sont deux fois plus élevées que celles publiées dans *The Walrus*. Mais ces préjudices accidentels ne sont en aucun cas ce sur quoi Illich se concentre. Ce qui le préoccupe est de voir en quoi un traitement médical excessif affaiblit les aptitudes socio-culturelles élémentaires. Par exemple, ce qu'il appelle la iatrogénèse sociale se retrouve dans la façon dont l'*art* de la médecine, dans lequel le médecin est guérisseur, témoin et conseiller, a tendance à céder le pas à la *science* de la médecine, dans lequel le médecin doit par définition, en tant que scientifique, traiter son patient comme un sujet expérimental et non comme un cas unique. Enfin, vient l'ultime préjudice causé par la médecine : la

iatrogénèse culturelle. Elle survient, selon Illich, lorsque les aptitudes culturelles, construites et transmises de génération en génération, sont fragilisées puis progressivement remplacées dans leur ensemble. Ces aptitudes incluent avant tout la disposition à souffrir et à supporter sa propre réalité, ainsi que la capacité à vivre sa propre mort. Selon lui, l'art de la souffrance est éclipsé par l'espoir que toute souffrance puisse et doive immédiatement être apaisée, une attitude qui ne met pas un terme à la souffrance mais, en réalité, la vide de son sens, la réduisant ainsi à une anomalie ou à une erreur technique. La mort, enfin, un acte intime et personnel – quelque chose que chacun peut faire – devient une défaite dénuée de sens, un simple arrêt de traitement ou un « débranchement », comme elle

est parfois cruellement formulée. Les arguments d'Illich s'appuient sur une pensée chrétienne traditionnelle. Il affirme que la souffrance et la mort sont inhérentes à la condition humaine : elles font partie de ce qui définit cette condition. Et il soutient que la perte de cette condition implique une rupture catastrophique, à la fois avec notre passé et avec notre statut de créature. Pallier les manquements de la condition humaine et travailler à son amélioration est une bonne chose, affirme-t-il. La perdre totalement serait une catastrophe car nous ne pouvons connaître Dieu qu'en tant que créatures – *i.e.* en qualité d'êtres créés ou engendrés – et non en tant que dieux ayant pris le contrôle de leur propre destinée.

*Némésis médicale* est un livre sur le pouvoir professionnel : un sujet sur lequel il est intéressant de s'attarder un instant au vu des pouvoirs extraordinaires actuellement exercés au nom de la santé publique. Pour Illich, la médecine contemporaine exerce en permanence un pouvoir *politique*, même s'il se dissimule derrière la revendication selon laquelle la seule chose prodiguée soit des *soins*. Dans la province de l'Ontario où je vis actuellement, le « système de santé » accapare plus de 40 % du budget public, ce qui devrait exposer cette réalité assez clairement. Mais ce pouvoir du quotidien, aussi conséquent soit-il, peut être élargi par ce qu'Illich appelle « la ritualisation de la crise », qui confère à la médecine « une licence qu'on n'octroie

habituellement qu'aux militaires ». Il poursuit :



Face au choc de la crise, le professionnel que l'on suppose être aux commandes peut aisément prétendre à une immunité face aux règles ordinaires de justice et de décence. Celui qui se voit attribuer un contrôle sur la mort cesse d'être un humain ordinaire... Parce qu'ils constituent une frontière enchantée pas tout à fait de ce monde, l'horizon temporel et l'espace communautaire revendiqués par l'entreprise médicale sont aussi sacrés que leurs pendants religieux et militaires.

»

Dans une note de bas de page en référence à ce passage, Illich ajoute : « celui qui parvient à revendiquer le pouvoir en temps de crise suspend et peut détruire les formes d'évaluation rationnelle. L'insistance avec laquelle le scientifique revendique la capacité exclusive à évaluer et à résoudre les crises individuelles le range

symboliquement dans le voisinage de la Maison-Blanche ». Il existe ici des similitudes frappantes avec l’assertion du juriste allemand Carl Schmitt dans son ouvrage *Théologie Politique*, pour lequel la véritable souveraineté se distingue par le pouvoir de « décider dans l’exception ». Selon Schmitt, la souveraineté s’élève au-dessus du droit car, en temps de crise, le souverain est en mesure de suspendre la loi – déclarer une situation d’exception – et de gouverner à sa place, en tant qu’origine même du droit. C’est précisément ce pouvoir que, selon Illich, le scientifique « revendique (...) en situation d’urgence ». Des circonstances exceptionnelles « l’immunisent » contre les « règles ordinaires » et lui permettent d’en créer de nouvelles, exigées par la situation. Cependant, il



y a une différence intéressante et, selon moi, révélatrice entre Schmitt et Illich. Schmitt est subjugué par ce qu'il appelle « le politique ». Illich, lui, remarque qu'une grande partie de ce que Schmitt nomme souveraineté, s'est soustrait ou a été usurpé à la sphère du politique et réinvesti dans diverses hégémonies professionnelles.

Dix ans après la publication de *Némésis médicale*, Illich a réexaminé et révisé son propos. Il n'a absolument pas renié ce qu'il avait auparavant écrit, mais il a considérablement approfondi son argument. Dans la nouvelle version de son livre, il dit avoir été « aveugle à un effet iatrogénique beaucoup plus profond : la iatrogénèse du corps lui-même ». Il admet avoir « négligé à quel point, dès les années cinquante, l'expérience de

nos corps et de nos êtres n'est autre que le résultat de concepts et de soins médicaux ». En d'autres termes, il avance dans *Némésis médicale* qu'il existe un corps naturel, extérieur à la toile des techniques, qui construit sa propre conscience de soi à travers celle-ci ; il admet désormais qu'un tel point de vue est indéfendable.

« Chaque moment historique, avance-t-il, est incarné dans un corps propre à une époque spécifique. » La médecine n'agit pas simplement sur un état préexistant, mais elle participe plutôt à la création de cet état.

Cette constatation ne marque que le début d'une nouvelle position adoptée par Illich. *Némésis médicale* portait sur des citoyens que l'on imaginait capables de limiter le champ

d'intervention de la médecine.

Désormais, il parle de personnes dont l'image de soi est engendrée par la biomédecine. Dans la phrase d'ouverture de *Némésis médicale*, il avance que le « corps médical est devenu une menace sérieuse pour la santé ». À présent, il considère que la plus grande menace pour la santé est la quête de santé elle-même. Derrière ce virage se cache l'impression d'un monde qui, entre-temps, a changé d'époque. « Je crois, me confiait-il en 1998, qu'il (...) y [a eu] une évolution de l'espace mental dans lequel vivent de nombreuses personnes.

L'effondrement catastrophique d'une manière de voir en a provoqué l'émergence d'une nouvelle. Le sujet de mes écrits porte sur la perception du sens dans nos façons de vivre, et je crois que, à cet égard, nous traversons

en ce moment même un tournant décisif. Je n'imaginai pas assister à ce bouleversement de mon vivant. » Illich caractérise « la nouvelle manière de voir » comme l'avènement de ce qu'il appelle « l'âge des systèmes » ou « une ontologie des systèmes ». L'âge qu'il voit arriver à son terme est dominé par la notion d'instrumentalité : le fait d'utiliser des moyens instrumentaux, comme la médecine, pour atteindre un but ou un bien, comme la santé. Cet âge est caractérisé par une nette distinction entre sujets et objets, raisons et fins, outils et utilisateurs, etc. À l'ère des systèmes, avance-t-il, ces distinctions se sont effondrées. Un système conçu de façon cybernétique est global – il n'a pas de dehors. On utilise un outil pour parvenir à une fin. Celui qui utilise un système en fait lui-même

partie, s'adaptant en permanence au système, comme le système s'adapte à lui. Un individu limité en quête de son bien-être personnel laisse place à un système immunitaire qui recalibre constamment ses frontières poreuses en fonction du système qui l'entoure.

Au sein de ce nouveau « système d'analyse du discours », comme l'appelle Illich, l'état caractéristique des individus est la désincarnation. C'est évidemment assez paradoxal puisque ce qu'Illich nomme la « quête pathologique de la santé » peut impliquer un souci intense, acharné et presque narcissique de sa condition physique personnelle. Pour mieux comprendre cette « désincarnation », l'exemple de la « conscience des risques », qu'il qualifie « d'idéologie la plus importante de l'époque célébrée

de façon religieuse », est particulièrement parlant. Selon lui, le risque est source de désincarnation car c'est un « concept purement mathématique ». Il ne concerne pas les individus mais les populations : nul ne sait ce qu'il arrivera à tel ou tel individu, mais ce qui arrivera à l'agrégat de ces individus peut être exprimé par des probabilités. S'identifier à ces marqueurs statistiques, disait Illich, c'est s'engager dans la voie d'une « auto-algorithmisation intensive ».

La confrontation la plus déplorable avec cette « idéologie célébrée de façon religieuse » survient dans le domaine des dépistages génétiques prénataux. Il y est initié par son amie et collègue Silja Samerski qui étudie les consultations génétiques

obligatoires pour les femmes enceintes qui souhaitent procéder à un dépistage génétique en Allemagne, à la suite de quoi elle publie un livre sur le sujet en 2015, *The Decision Trap* [2].

Les tests génétiques durant la grossesse ne révèlent rien de concret sur l'enfant en train d'être conçu. Ces tests ne détectent que des marqueurs dont le sens incertain peut être exprimé par des probabilités ; une éventualité calculée parmi la population à laquelle la personne testée « appartient », au vu de son âge, de ses antécédents familiaux, de ses origines ethniques, etc. Lorsqu'on annonce à une femme enceinte qu'elle a par exemple 30 % de risques que son enfant soit atteint de tel ou tel syndrome, on ne parle pas d'elle ou du fruit de ses entrailles, on lui dit simplement ce qui *pourrait* arriver à

quelqu'un *comme* elle. Elle ne sait rien d'autre sur sa situation réelle que ce que ses espoirs, ses rêves et ses intuitions lui révèlent, mais le profil à risques qui a été déterminé pour son double statistique exige d'elle une décision. Le choix est existentiel, et les informations sur lesquelles il est fondé sont obtenues grâce aux courbes de probabilité établies dans lesquelles s'inscrit la personne en question. Illich trouve cela parfaitement horrible. Non pas qu'il ne puisse admettre que toute action humaine se résume à un coup d'épée dans l'eau, à un calcul prudent face à l'inconnu. Ce sentiment d'horreur est inspiré par le fait que les êtres humains se réinventent en fonction d'une construction statistique. C'est selon lui l'occultation des individus en faveur des populations, le refus d'un avenir qui



soit imprévu et la substitution de modèles scientifiques à une expérience vécue. Illich se rend compte qu'il s'agit d'une réalité non seulement dans le champ du dépistage génétique prénatal, mais à tous les niveaux des services de santé. De plus en plus de personnes agissent de façon prospective, en fonction des risques qu'elles encourent. Elles deviennent ce qu'Allan Cassels, chercheur canadien dans le domaine de la santé, appelle ironiquement des « pré-malades », attentifs et actifs face aux maladies qu'ils seraient susceptibles de contracter. On traite de plus en plus les cas particuliers comme des cas généraux, comme des modèles d'une catégorie ou d'une classe, plutôt que comme des malheurs uniques. Les médecins, eux, deviennent progressivement les

servomécanismes [3] de cette nuée de probabilités plutôt que des conseillers intimes, attentifs aux différences spécifiques et aux interprétations personnelles. Voilà ce que signifie Illich par « auto-algorithmisation » ou désincarnation.

On peut aussi expliquer le corps iatrogène, qu'Illich perçoit comme l'effet principal de la biomédecine contemporaine, en revenant sur un essai très lu et largement débattu dans son milieu au début des années 1990, « The Biopolitics of Postmodern Bodies : Constitutions of Self in Immune System Discourse » [4]. Cet article, écrit par l'historienne et philosophe des sciences Donna Haraway, figure dans son livre *Des singes, des cyborgs et des femmes : La réinvention de la nature*, paru en 1991.

Cet article est intéressant non seulement parce qu'il a sans doute influencé l'idée qu'Illich se faisait de l'évolution du débat sur la biomédecine, mais aussi parce que Haraway, qui constate selon moi à peu près la même chose qu'Illich, établit des conclusions diamétralement opposées. Dans cet article, elle avance par exemple, en référence à ce qu'elle appelle le « corps postmoderne », que « les êtres humains, à l'instar de n'importe quel composant ou sous-système, doivent être placés au sein d'une architecture systémique dont les modes opératoires élémentaires sont probabilistes et statistiques. Dans un sens, poursuit-elle, les organismes ont cessé d'exister en tant qu'objets de la connaissance, ils sont désormais considérés comme des composants biotiques ». Ce qui mène à une

situation où « aucun objet, aucun espace, aucun corps n'est sacré en soi ; les composants peuvent être reliés si l'on est en mesure de construire la norme ou le code adéquat pour traduire des signaux en un langage commun ». Dans un monde d'interfaces où les frontières régulent des « débits » plus qu'elles n'indiquent de réelles différences, « l'intégrité des objets naturels » n'est plus un problème. « 'L'intégrité' ou la 'sincérité' du moi occidental, écrit-elle, laisse place à des procédures décisionnelles, des systèmes experts et des stratégies d'investissement. »



Paris, rue de Rivoli, patrouille de l'opération  
Sentinelle – vendredi 20 mars 2020

Autrement dit, Haraway, tout comme Illich, comprend que les individus, en tant qu'êtres uniques, stables et sacrés, se sont dissous en sous-systèmes provisoires et autorégulés, interagissant constamment avec les systèmes plus larges dans lesquels ils sont imbriqués. Selon elle, « nous sommes tous des chimères, des

hybrides de machines et d'organismes théorisés et fabriqués (...), le cyborg est notre ontologie ». Ce qui distingue nos deux auteurs c'est leur réaction. Dans une autre partie de l'ouvrage d'où est tiré l'essai, Haraway livre ce qu'elle appelle son « Manifeste cyborg ». C'est un appel à reconnaître et à accepter ce nouvel état de fait, tout en « l'interprétant » afin de se libérer. Dans une société patriarcale, il n'y a pas de condition acceptable que l'on puisse espérer retrouver. Elle propose donc « un argument en faveur de la *volupté* dans la confusion des frontières et de la *responsabilité* dans leur construction ». Pour Illich en revanche, « l'ontologie du cyborg » d'Haraway, n'est pas une option. Pour lui, c'est le caractère même des êtres humains qui est en jeu, en tant qu'êtres à l'origine et au destin divins pourvus

d'une âme. À mesure que les derniers vestiges de sens abandonnent la perception corporelle de soi chez ses contemporains, il distingue un monde désormais « immunisé contre son propre salut ». « Je suis parvenu à la conclusion, m'avait-il confié avec chagrin, que, lorsque l'ange Gabriel a dit à cette fille à Nazareth en Galilée que Dieu voulait être dans son ventre, il montrait un corps qui a aujourd'hui disparu du monde dans lequel je vis ».

Selon Illich, cette « nouvelle manière de voir », qui se reflète dans l'orientation de la biomédecine, correspond à « une nouvelle étape de religiosité ». Il emploie ici « religiosité » au sens large du terme, en référence à quelque chose de plus profond et de plus omniprésent qu'une religion formelle ou institutionnelle. La

religiosité est notre socle, notre perception de comment et pourquoi les choses sont ce qu'elles sont, la perspective qui donne forme au sens. La sensibilité d'Illich est entièrement fondée sur la nature créée ou donnée du monde. Il voit poindre une religiosité totalement immanente où le monde n'a pas d'autre cause que lui-même, et où il n'y a pas d'autre source de sens ou d'ordre en-dehors de lui, « un cosmos entre les mains de l'homme », dit-il. Dans ce monde, le bien suprême c'est la vie, et la tâche première qui incombe aux êtres humains est de la conserver et de l'entretenir. Mais il ne s'agit pas de la « vie » telle qu'elle est mentionnée dans la Bible – la vie qui provient de Dieu –, il s'agit plutôt d'une ressource que les êtres humains possèdent et qu'ils doivent gérer de façon



responsable. Elle présente la propriété singulière d'être à la fois un objet de révérence et de manipulation. Cette vie naturalisée, séparée de sa source, est le nouveau dieu. Santé et sécurité sont ses adjuvants. La mort est son ennemie. La mort impose encore une ultime défaite, mais elle n'a pas d'autre signification personnelle. Il n'existe pas de bon moment pour mourir, la mort survient lorsque les traitements échouent ou qu'ils sont interrompus.

Illich refuse « d'intérioriser les systèmes à l'être ». Il ne veut renoncer ni à la nature humaine ni aux lois naturelles. « Je ne peux abandonner la certitude que les normes avec lesquelles nous devrions vivre correspondent à la vision de ce que nous sommes », dit-il dans une interview avec son ami Douglas

Lummis. C'est ce qui l'a poussé à rejeter la « responsabilité en matière de santé », conçue comme une administration de systèmes imbriqués. Comment peut-on être responsable de ce qui n'a ni sens, ni frontière, ni fondement ? se demande Illich. Mieux vaut abandonner ce genre d'illusion réconfortante et vivre dans un esprit d'autolimitation, qu'il définit comme « une renonciation courageuse, disciplinée et autocritique, accomplie en communauté ».

En résumé, durant ses dernières années, Illich tire la conclusion que l'humanité, du moins celle qui l'entoure, a pris congé de sa raison et s'est entièrement tournée vers une construction systémique dénuée de décision éthique. Les corps dans lesquels les personnes vivent et se

déplacent sont devenus des constructions synthétiques tissées à partir de scanners et de courbes de risques. La vie est devenue une idole quasi-religieuse régnant sur une « ontologie de systèmes ». La mort est maintenant une obscénité sans signification plutôt qu'une compagne intelligible. Il exprime tout cela avec force et sans équivoque. Illich n'a pas cherché à adoucir ce constat ni à lui opposer un contre-pied rassurant. Il s'est intéressé à ce qu'il voyait autour de lui, il s'est évertué à l'enregistrer de la façon la plus sensible et à l'aborder avec sincérité. Pour lui, le monde n'était pas entre ses mains mais entre celles de Dieu.

Jusqu'à sa mort en 2002, Illich s'est tenu à bonne distance de la nouvelle « manière de voir » qu'il avait

vu s'instaurer au cours de la seconde moitié de son existence. Dans cette nouvelle « ère des systèmes », la principale unité de création, l'être humain, a commencé à perdre ses frontières, ses particularités et sa dignité. Il estime que la révélation dans laquelle il est ancré a été corrompue : la « vie plus abondante » promise dans le Nouveau Testament a été transformée en une hégémonie humaine si totale et claustrophobe qu'aucune chose extérieure au système ne pourrait la perturber. Il pense que la médecine a dépassé le seuil à partir duquel elle soulage et équilibre encore la condition humaine, à tel point qu'elle menace désormais de l'abolir dans sa totalité. Il en a conclu qu'une grande partie de l'humanité renonce à « supporter... [sa] chair rebelle, tiraillée et désorientée ».

Elle a troqué l'art de souffrir et de mourir contre quelques années supplémentaires d'espérance de vie et le confort de vivre au sein d'une « création artificielle ». Peut-on donner sens à la « crise » actuelle à travers ce point de vue ? Je dirais que oui, mais seulement dans la mesure où nous pouvons nous éloigner de l'urgence du moment et prendre le temps de considérer ce que cette « crise » révèle de nos tendances profondes, de nos « certitudes » comme les appelait Illich.

Tout d'abord, le point de vue d'Illich révèle que nous avons adopté depuis un certain temps une attitude qui a défini notre réaction à la pandémie actuelle. Il est frappant de constater que, face à des événements qui ont changé l'histoire, ou qui

« ont tout changé » comme on l'entend parfois, les gens semblent souvent y être préparés voire s'y attendre, inconsciemment ou presque. En se remémorant le début de la Première Guerre mondiale, l'historien de l'économie Karl Polanyi utilisait l'image du somnambule pour décrire la marche des pays européens vers leur propre perte, des automates acceptant aveuglément le destin qu'ils avaient prédit sans le savoir. De la même façon, les événements du 11 septembre 2001 semblent avoir immédiatement été interprétés et compris, comme si tout le monde attendait simplement d'annoncer la signification évidente de ce qui venait de se produire : la fin de l'ère de l'ironie et le début de la guerre contre le terrorisme, quel qu'il soit. Il s'agit certainement ici d'une illusion

d'optique, en cela que le recul transforme instantanément l'éventualité en évidence : dès lors que quelque chose s'est produit, nous sommes persuadés que cela n'aurait jamais pu se passer autrement. Cependant, je ne crois pas qu'il s'agisse du fin mot de l'histoire.

La réaction face au coronavirus est centrée sur l'idée qu'il faut agir pour prévenir ce qui ne s'est pas encore produit : une croissance exponentielle des infections, un épuisement des ressources du système médical, et par conséquent l'obligation peu enviable pour le personnel médical de devoir opérer un tri parmi les patients, etc. Sans quoi, nous dit-on, au moment où l'on comprendra ce qui nous arrive, il sera déjà trop tard. (Notons au passage qu'il s'agit d'une

idée impossible à vérifier : si nous y parvenons et que nos craintes ne se réalisent pas, nous pourrions dire que ce sont nos actions qui l'auront empêché, mais nous ne saurons jamais avec certitude si cela aura réellement été le cas.) L'idée d'une action préventive cruciale a été immédiatement acceptée et les gens se sont même empressés de dénoncer les récalcitrants. Mais agir de la sorte demande d'être habitué à vivre dans un espace hypothétique où la prévention passe avant le traitement, et c'est exactement ce qu'Illich décrit lorsqu'il parle du risque comme de « l'idéologie quasi-religieuse la plus importante de l'époque ». C'est seulement dans une société habituée à « avoir une longueur d'avance » et à penser en termes de dynamiques démographiques plutôt qu'en termes



de cas réels, qu'une expression comme « aplanir la courbe » peut devenir pleine de bon sens du jour au lendemain.



Paris, boulevard Ney – mercredi 18 mars 2020

Le risque a une histoire. L'un des premiers à l'identifier comme la préoccupation principale d'une nouvelle forme de société est le sociologue allemand Ulrich Beck dans

son livre *La société du risque*, paru en 1986. Beck y présente la modernité tardive comme une expérience scientifique incontrôlée. Par incontrôlée, il entend que nous n'avons pas de planète de rechange sur laquelle mener une guerre nucléaire afin de voir comment cela se passerait, pas d'atmosphère de rechange qu'on puisse chauffer afin d'analyser les résultats. Cela signifie que la société technoscientifique est d'une part, une société hyper-scientifique et d'autre part, qu'elle est radicalement non-scientifique puisqu'il n'existe aucune norme à laquelle on puisse mesurer et juger ce qu'elle entreprend. Il existe d'innombrables exemples de ce type d'expériences incontrôlées : des bébés éprouvettes aux moutons transgéniques, en passant par le tourisme international de masse et la

transformation des individus en relais de communication. Toutes ces expériences, puisqu'elles ont des conséquences imprévisibles, ont déjà un pied dans l'avenir. Et c'est seulement parce que nous vivons dans une société du risque et que nous participons de fait à ces expériences scientifiques incontrôlées, que nous sommes devenus – de façon paradoxale ou non – obnubilés par le contrôle des risques. Comme je l'ai déjà souligné, nous sommes traités et examinés pour des maladies que nous n'avons pas encore contractées, en fonction de la probabilité que nous présentons de les attraper. Des couples qui attendent un enfant prennent des décisions de vie et de mort en se fondant sur des profils probabilistes des risques. La sécurité est devenue un mantra, on dit désormais « prends soin

de toi » au lieu de « au revoir ». La santé est devenue divinité.

L'idéalisation de la vie et l'aversion de son obscène contrepartie, la mort, sont des aspects non moins caractéristiques du climat actuel. Qu'il faille à tout prix « sauver des vies » n'est même pas remis en cause. Il est dès lors facile de céder à la panique. Faire en sorte qu'un pays entier « rentre chez soi et y reste », comme l'a dit le premier ministre canadien, a un coût incalculable. Personne ne peut dire combien d'entreprises vont faire faillite, combien de personnes vont perdre leur travail, combien vont souffrir de la solitude, combien vont retomber dans l'addiction ou se taper dessus dans leur isolement. Mais dès que l'on invoque le spectre des vies perdues, ces coûts semblent

supportables. Je le répète, nous avons appris à comptabiliser les vies depuis bien longtemps. L'obsession du « nombre des victimes » de la dernière catastrophe en date n'en est que le revers de la médaille. La vie devient une abstraction, un chiffre sans contexte.

Au milieu des années 1980, Illich a affirmé qu'il commençait à rencontrer des personnes dont l'être même était le pur produit de « soins et de concepts médicaux ». Je pense que cela aide à comprendre pourquoi les autorités canadiennes ont en grande partie échoué à comprendre ce qui est véritablement en jeu dans cette « guerre » contre « le virus. » Se cacher derrière les jupons de la science – même lorsqu'il n'en est pas question – et s'en remettre aux dieux de la santé

et de la sécurité est devenu pour eux une nécessité politique. Ceux qui ont été acclamés pour leurs prises de décisions, comme le premier ministre québécois François Legault, se sont distingués par une cohérence résolue dans l'application d'idées reçues. Peu ont osé remettre en question les coûts et quand l'on retrouve parmi eux Donald Trump, la complaisance qui prévaut ne s'en trouve que renforcée : qui oserait être d'accord avec lui ? À cet égard, l'insistance avec laquelle la métaphore de la guerre a été répétée porte ses fruits : en temps de guerre, personne ne comptabilise les coûts ni ne se demande qui va les payer. Il faut d'abord gagner la guerre. Les guerres créent une solidarité sociale et découragent la dissidence : ceux qui ne se rangent pas derrière le drapeau se voient offrir l'équivalent de la plume

blanche employée lors de la Première Guerre mondiale pour humilier les Britanniques qui n'étaient pas allés combattre.

Au moment où j'écris, au début du mois d'avril, personne ne sait vraiment ce qui est en train de se passer. Puisqu'on ignore combien de personnes ont contracté la maladie, personne n'en connaît le taux de mortalité. On dit qu'en Italie 10 % des personnes qui l'ont attrapé meurent, ce qui rangerait la Covid-19 au rang de la grippe espagnole, qui a fait des ravages à la fin de la Première Guerre mondiale. Néanmoins, en Allemagne, ce taux avoisine 0,8 %, ce qui le rapproche plus de nombreuses maladies qui passent inaperçues chaque année : des personnes très âgées et quelques rares personnes plus

jeunes attrapent la grippe et en meurent. Ce qui semble évident ici, au Canada, c'est qu'à l'exception de quelques endroits où l'urgence est réelle, le sentiment général de panique et de crise est principalement causé par les mesures adoptées face à la pandémie et non par la pandémie elle-même. Le terme « pandémie » a lui-même d'ailleurs joué un rôle non négligeable : la déclaration de l'OMS qu'une pandémie était actuellement en cours n'a pas eu d'impact sur l'état de santé de qui que ce soit mais elle a profondément bouleversé l'atmosphère générale. C'est le signal que les médias attendaient pour instaurer un régime au sein duquel seul le sujet du virus peut être abordé. À présent, un article de presse qui ne traite pas du virus est scandaleux. Dès lors, on ne peut s'empêcher de penser que le monde



est en train de s'effondrer. Si l'on ne parle que de ça, on a vite l'impression qu'il ne se passe effectivement rien d'autre. Un oiseau, un crocus, la bise du printemps commencent à sembler inconsiderés : « Ne savent-ils pas que la fin du monde est proche [5] ? ». Le virus acquiert des pouvoirs incroyables : il aurait fait chuter les cours de la bourse, poussé des entreprises à la faillite et engendré une peur panique, comme si ces choses-là n'étaient pas le résultat de décisions prises par des individus responsables mais par la maladie elle-même. La une du *National Post* de Toronto est à mon sens particulièrement emblématique. Dans une police occupant presque la moitié de la première page, elle titrait simplement : « **PANIQUE** ». Rien n'indiquait s'il s'agissait là d'une affirmation ou d'une instruction. Cette

ambiguïté est constitutive des médias, et la sous-estimer est une déformation professionnelle caractéristique des journalistes, mais il est particulièrement facile d'en faire abstraction en temps de crise officielle. Ce ne sont ni les reportages obsessionnels ni les encouragements des autorités à en faire davantage qui ont bouleversé le monde, mais bien le virus. N'accusez pas le messenger. Un article du site STAT, daté du 1<sup>er</sup> avril, avance même : « la Covid-19 a fait couler l'État », et je ne pense pas qu'il s'agisse d'un poisson d'avril. Il est à ce titre intéressant de réaliser un exercice mental. Dans quelle mesure nous sentirions-nous en état d'urgence si la Covid-19 n'avait pas été qualifié de pandémie et si des mesures aussi strictes n'avaient pas été prises ? Beaucoup de problèmes échappent à

l'attention des médias. Que savons-nous et nous préoccupons-nous de la désintégration politique désastreuse du Soudan du Sud ces dernières années, des millions de morts en République démocratique du Congo depuis qu'une guerre civile s'y est déclarée en 2004 ? C'est notre attention qui, à tout moment, détermine l'importance de telle ou telle information. Les médias n'agissent pas seuls : nous accordons notre attention à ce que les médias nous proposent, mais je crois qu'on ne pourra pas nier que cette pandémie est un objet construit qu'on aurait pu modeler différemment.

Le premier ministre canadien Justin Trudeau a déclaré le 25 mars que nous faisons face à « la crise des services de santé la plus grave de

notre histoire ». S'il parle de crise sanitaire, cela me semble être une exagération grotesque. Pensons aux effets désastreux de la variole sur les communautés indigènes ou aux effets catastrophiques d'autres épidémies telles que le choléra, la fièvre jaune, la diphtérie et la polio. Peut-on alors dire qu'une épidémie de grippe qui semble tuer principalement des personnes âgées ou fragilisées par d'autres facteurs est comparable à la destruction de peuples entiers, voire pire ? Et pourtant, « sans précédent » et la formulation du premier ministre, « la crise la plus grave », sont des mots que l'on retrouve sur toutes les lèvres. Toutefois, si l'on prend les mots du premier ministre canadien au pied de la lettre et qu'il est réellement question d'une crise des services de santé et pas seulement d'une crise sanitaire, on

change de registre. Depuis le début, les mesures de santé publique adoptées au Canada ont visé de façon explicite à empêcher une surcharge du système de santé. Pour moi, cela suggère une dépendance extraordinaire au système hospitalier et un manque de confiance incroyable dans notre capacité à prendre soin les uns des autres. Que les hôpitaux canadiens soient submergés ou non, un mysticisme étrange et inquiet semble présent : les hôpitaux et leur cadre sont perçus comme indispensables, même quand certaines choses pourraient être prises en charge chez soi plus facilement et de façon moins risquée. La vision d'Illich est prémonitoire lorsqu'il avance dans son essai *Disabling Professions* [6] que des hégémonies professionnelles trop étendues sapent les facultés populaires et poussent les

individus à douter de leurs propres ressources.

Les mesures prescrites par « la crise sanitaire la plus grave de notre histoire » ont impliqué une restriction drastique des libertés civiques. Tout cela, nous dit-on, pour protéger la vie et par la même occasion, échapper à la mort. Il ne s'agit pas simplement d'échapper à la mort, mais de l'escamoter et de la maintenir loin de nos considérations. Il y a quelques années, on m'a raconté qu'une conférence donnée par Illich sur *Némésis médicale* avait laissé l'un des auditeurs perplexe. Ce dernier, se tournant vers son voisin, lui demanda : « Mais que veut-il ? Qu'on laisse les gens mourir ? ». Peut-être que certains de mes lecteurs souhaiteraient me poser la même question. Eh bien, je

pense que bon nombre de personnes âgées uniraient leur voix à la mienne pour dire qu'ils refusent de ruiner la vie des plus jeunes simplement pour vivre un ou deux ans de plus. Mais, au-delà de ça, « laisser les gens mourir » est vraiment une drôle de formulation car elle suggère que le pouvoir de vie ou de mort se trouve entre les mains de celui ou celle à qui la question est adressée. Le « nous » qui est imaginé comme détenant le pouvoir de « laisser mourir » ne peut exister que dans un monde où l'information et la technique sont parfaitement maîtrisées. Dans un tel monde, tout ce qui advient a été choisi. Si quelqu'un meurt, c'est qu'on l'aura « laissé (...) mourir ». L'État doit, coûte que coûte, encourager, réguler et protéger la vie ; c'est l'essence de ce que Michel Foucault appelle la biopolitique, le

régime qui règne incontestablement sur le monde d'aujourd'hui. L'heure n'arrive pour personne, on lâche prise. La Faucheuse peut continuer à hanter les cartoons humoristiques du *New Yorker*, mais elle n'a pas sa place dans les débats publics. Il est dès lors compliqué d'aborder la mort autrement que comme le résultat d'une négligence ou, à la limite, de l'épuisement final de toute option de traitement. Accepter la mort c'est accepter la défaite.

Les événements récents révèlent à quel point nous vivons dans des systèmes, à quel point nous sommes devenus des populations plutôt qu'une association de citoyens, à quel point nous sommes gouvernés par le besoin incessant de déjouer l'avenir que nous avons façonné. Quand Illich écrit *La*



*convivialité* et *Némésis médicale*, il espère encore qu'une vie mesurée soit possible. Il essaye d'identifier le seuil à partir duquel la technologie doit être limitée afin de maintenir le monde à une échelle locale, sensible et sociable qui pourrait permettre aux êtres humains de demeurer les animaux politiques qu'Aristote les voyait destinés à être. Nombreux sont ceux qui partageaient cette vision et qui se sont efforcés de l'entretenir ces cinquante dernières années. Mais il ne fait aucun doute que le monde contre lequel Illich nous mettait en garde est devenu réalité. C'est un monde qui existe dans des états désincarnés et des espaces hypothétiques, un monde où l'urgence est permanente et où la prochaine crise n'est jamais bien loin, un monde où le babillage incessant des communications a poussé le

langage au-delà de son point de rupture, un monde où la science surexploitée se confond avec de la superstition. Dès lors, comment les concepts d'Illich peuvent-ils prendre racine dans un monde qui s'est placé hors de portée de concepts d'échelle, d'équilibre ou de sens ? Devrions-nous simplement accepter que le degré de contrôle social exercé à l'heure actuelle soit proportionné et nécessaire dans le système immunitaire mondial au sein duquel nous ne sommes, pour reprendre les mots d'Haraway, que des « composés biotiques » ?

C'est possible, mais il existe un vieil axiome politique que l'on retrouve chez Platon, chez Thomas More et plus récemment chez le philosophe canadien George Grant : si l'on ne peut

pas atteindre le meilleur, il faut au moins tâcher d'éviter le pire. Et il est fort probable que la situation empire à la suite de la pandémie. C'est déjà devenu un lieu commun quelque peu inquiétant de dire que le monde ne sera pas comme avant une fois la pandémie passée. Pour certains, ceci est une sorte d'exercice : ils admettent sincèrement que, même si les mesures adoptées ne sont pas justifiées par cette épidémie, elles constituent tout de même une sorte de répétition générale valable pour les épidémies à venir, qui pourraient être bien pires. D'autres y voient un « signal d'alarme » et espèrent que, lorsque tout sera terminé, l'humanité assagie saura s'éloigner de la catastrophe. Je crains, et je pense être loin d'être le seul, que l'on soit désormais mieux disposés à accepter une plus grande surveillance,

un plus grand contrôle social, davantage d'écrans, de téléprésence et une méfiance accrue. En ce moment, tout le monde décrit avec optimisme la distanciation sociale comme une preuve de solidarité, mais cela nous pousse aussi à concevoir autrui, et soi-même (« ne te touche pas le visage »), comme un vecteur potentiel de maladies.

Je le répète : l'une des certitudes que la pandémie ancre plus profondément dans nos esprits est celle du risque. Il est facile de négliger ce mouvement puisqu'on assimile très facilement le risque à un danger réel. Selon moi, la différence réside dans le fait que l'on identifie le danger par une décision pragmatique qui repose sur l'expérience, tandis que le risque est une construction statistique relative à

une population. Le risque ne laisse pas de place aux expériences individuelles ou aux décisions pragmatiques. Il nous indique simplement ce qu'il se passe *en général*. C'est une abstraction de la population, et non pas l'image d'une personne ou le guide de son destin. Le destin est un concept qui se dissout face au risque, concept dans lequel tous sont agencés de façon incertaine sur la même courbe. Ce qu'Illich appelle la « mystérieuse historicité » de chaque existence – ou, plus simplement, sa signification – se trouve abrogé. Durant cette pandémie, la société du risque est arrivée à maturité. Cela est flagrant au vu, par exemple, de l'immense autorité octroyée aux modélisations, quand bien même chacun sait qu'ils ne reposent au mieux que sur ce que l'on espère être des déductions logiques.

Aussi, la facilité avec laquelle les gens parlent « d'aplanir la courbe », comme s'ils parlaient d'un objet du quotidien ; j'ai même entendu l'expression dans des chansons récemment. Quand des politiques gouvernementales sont mues par des objets purement imaginaires et mathématiques, tels qu'une courbe de risque, il est certain que la société du risque a effectué un grand bond en avant. À mon sens, c'est ce qu'Illich signifie par « désincarnation » : l'impalpable devient palpable, l'hypothétique devient réel et il devient impossible de distinguer le domaine de l'expérience quotidienne de sa représentation par les médias, les laboratoires et les modèles statistiques. De tout temps, les êtres humains ont vécu dans des mondes imaginaires, mais je pense qu'il s'agit là d'autre chose. Dans la

sphère religieuse, par exemple, même les croyants les plus naïfs se rendent compte que les êtres auxquels ils s'adressent et qu'ils invoquent lors de leurs rassemblements ne sont pas des objets du quotidien. Tandis que dans les discours autour de la pandémie, tout le monde côtoie avec familiarité les chimères scientifiques comme si elles étaient aussi réelles que les arbres et les cailloux.

Une autre caractéristique connexe du contexte actuel est l'avènement d'un gouvernement par la science et son corollaire : l'abdication de toute initiative politique reposant sur un autre critère. Ce processus est en gestation depuis longtemps.

Dans *La convivialité*, Illich écrit il y a presque cinquante ans que la société contemporaine est « pétrie d'illusions

au sujet de la science ». Elles prennent de nombreuses formes, mais leur principe fondateur est de construire à partir des pratiques désordonnées et contingentes d'une myriade de sciences un unique veau d'or devant lequel se prosterner. C'est ce mirage colossal qui est généralement invoqué lorsqu'on nous dit qu'il faut « écouter la science », ou que l'on nous explique ce que « les études révèlent » ce que « dit la science ». Seulement, la science n'existe pas ; mais il y a bien des *sciences*, chacune d'elles dotée d'usages et de limites qui leur sont propres. Lorsqu'on sépare la « science » de toutes les vicissitudes et zones d'ombre de la production du savoir, et qu'on l'érige en oracle omniscient dont les apôtres sont identifiables à leurs tenues, à leurs postures solennelles et leurs impressionnantes références,



c'est le jugement politique qui en pâtit selon Illich. Nous n'agissons pas en fonction de ce qui semble bon à notre perception approximative et immédiate de ce qui se trame ici-bas sur le terrain, mais en fonction de ce qui peut être travesti selon les *dires de la science*. Dans son ouvrage *Rationality and Ritual* [7], le sociologue britannique des sciences Brian Wynne a étudié une enquête publique menée par un juge de la Haute Cour britannique en 1977, qui interrogeait le bienfondé d'ajouter une nouvelle centrale au complexe nucléaire britannique de Sellafield sur la côte cambrienne. Wynne montre que le juge a abordé la question sous l'angle de « la science » – ce projet est-il sans danger ? – sans aucune considération pour les principes moraux ou politiques. On a ici affaire à un cas

classique du transfert de la responsabilité d'un jugement politique sur les épaules de la science, transfert conçu le long des lignes mythiques dont j'ai précédemment fait état. Ce transfert est désormais flagrant dans de nombreux domaines. L'une de ses caractéristiques se remarque chez les individus : se figurant que la « science » en sait plus que ce qu'elle sait vraiment, ils s'imaginent qu'ils sont eux-mêmes plus savants qu'ils ne le sont réellement. Il n'y a besoin d'aucune connaissance réelle pour soutenir une telle confiance. Les épidémiologistes ont beau affirmer clairement qu'il existe très peu de preuves tangibles sur lesquelles s'appuyer, cela n'empêche pas les politiciens d'agir comme s'ils constituaient la branche exécutive de la science. L'adoption d'une politique

de semi-quarantaine pour les personnes non malades peut avoir à terme des conséquences désastreuses comme la perte d'emplois, la faillite d'entreprises, la détresse des individus, le surendettement des gouvernements. Il s'agit d'une décision politique et elle devrait donc être examinée en tant que telle. Mais pour le moment, les généreux jupons de la science continuent d'abriter l'ensemble des politiciens. Et personne n'ose parler des décisions morales à venir. C'est la science qui en décidera.

Dans ses derniers écrits, Illich introduit un concept qu'il n'a jamais vraiment développé, le concept de « sentimentalité épistémique », ce qui n'est certes pas très accrocheur, mais cette notion présente l'avantage de

faire la lumière sur la situation actuelle. En quelques mots, il avance que nous vivons dans un monde de « substances fictives » et de « fantômes administratifs » – on pourrait aussi prendre l'exemple de toutes sortes de biens nébuleux, de l'éducation institutionnelle à la « poursuite pathogène de la santé » – et que dans ce « désert sémantique empli d'échos confus », nous avons besoin d'une « sorte de prestigieux fétiche » qui puisse nous servir de « doudou ». Dans l'essai en question, il donne la « vie » comme exemple principal. La « sentimentalité épistémique » s'attache à la vie, et la vie devient la bannière sous laquelle les projets de contrôle social et de surenchère technologique s'attirent sympathie et notoriété. Illich parle de sentimentalité *épistémique* parce que

cela implique des objets de savoir construits, ensuite naturalisés sous l'égide généreuse du « prestigieux fétiche ». En ce moment, nous sommes frénétiquement en train de sauver des vies et de préserver notre système de santé. Ces nobles objectifs entraînent un déversement de sentiments auquel il est difficile de résister. Pour moi, cela se trouve synthétisé dans l'insupportable ton doucereux avec lequel notre premier ministre s'adresse maintenant à nous presque tous les jours. Mais qui ne déborde pas de sollicitude ? Qui viendrait contredire le fait que l'on s'évite les uns les autres par profond dévouement envers autrui ? C'est une sentimentalité épistémique non seulement parce qu'elle nous reconforte, parce qu'une réalité fantomatique est faite humaine, mais

aussi parce qu'elle dissimule tout le reste, à savoir l'expérimentation à grande échelle du contrôle social et de l'obéissance sociale, la légitimation de la téléprésence comme mode de sociabilité et d'enseignement, l'accroissement de la surveillance, la normalisation de la biopolitique et le renforcement des mesures préventives comme fondements de la vie sociale.

Il existe un autre concept illichien susceptible d'enrichir les débats actuels, celui des « équilibres dynamiques » qu'il développe dans *La convivialité*. Cette pensée m'est venue récemment en lisant, dans *The Chronicle of Higher Education* [8], une réfutation de la position dissidente du philosophe italien Giorgio Agamben au sujet de la pandémie. Agamben avait

précédemment décrié l'inhumanité d'une politique qui laisse mourir des gens seuls et proscrit ensuite leurs funérailles, affirmant qu'une société qui érige la « vie nue » au-dessus de son propre mode de vie, embrasse un destin pire que la mort. La philosophe Anastasia Berg commence par témoigner son respect pour Agamben, puis soutient qu'il a manqué le coche. Si l'on annule des funérailles, qu'on isole les malades et qu'on s'évite les uns les autres, ce n'est pas parce que la simple survie serait devenue l'objectif suprême de la politique gouvernementale, comme le dit Agamben, mais par pur sacrifice d'amour, ce qu'Agamben, en philosophe obtus et épris de théorie, est incapable de remarquer. Les deux positions semblent diamétralement opposées et inconciliables. On peut

percevoir la distanciation sociale, à l'instar de Berg, comme une forme paradoxale et sacrificielle de solidarité, ou bien en suivant Agamben, comme l'entrée fatidique dans un monde où les modes de vie hérités se dissolvent dans un ethos dominé par la survie à tout prix.

Illich montre dans *La Convivialité* que les politiques publiques doivent toujours trouver un équilibre entre des domaines, des rationalités et des valeurs qui s'opposent. Il essaie de comprendre comment et à quel moment des outils fonctionnels – des outils pour la convivialité – se transforment en outils qui deviennent des fins en eux-mêmes et dictent leurs paradigmes aux usagers. Il établit aussi une distinction entre une décision



politique pragmatique et un avis d'expert, entre des discours faits maison et les inventions des médias de masse, entre des pratiques vernaculaires et des normes institutionnelles. La plupart de ces distinctions ont depuis été englouties par la monochromie du « système », mais je crois que cette idée peut toujours se révéler utile. Cela nous pousse à nous demander : quand y en a-t-il assez ? Où se trouve le point d'équilibre ? Cette question ne se pose pas aujourd'hui car nous présumons toujours du caractère illimité des biens et services à notre disposition : nous supposons qu'il ne peut pas y avoir trop d'éducation, trop de santé, trop de lois, trop de toutes ces institutions sur lesquelles nous projetons nos espoirs et notre essence. Et si nous nous posions cette question ? On devrait

alors se demander en quoi Agamben a peut-être raison, tout en admettant le point de vue de Berg. Peut-être pourrait-on trouver un point d'équilibre. Il faudrait pour cela supporter d'avoir l'esprit partagé – ce qui caractérise justement la pensée, selon Hannah Arendt – et ranimer le jugement politique. Un tel exercice impliquerait une discussion à propos de ce que l'on perd et de ce que l'on acquiert dans la crise actuelle. Mais qui délibère en situation d'urgence ? La mobilisation totale – la préoccupation totale –, par le sentiment que tout a changé et que l'on vit une situation d'exception plutôt qu'une période ordinaire, tout cela va à l'encontre de la délibération politique. C'est un cercle vicieux : nous ne pouvons débattre parce que nous sommes en situation de crise et nous

sommes en situation de crise parce qu'il est impossible de débattre. La seule manière de briser ce cercle est de repasser par le chemin qui nous y a conduit, un chemin pavé de conjectures qui se sont enracinées au point de devenir des évidences.

Durant les vingt dernières années de sa vie, Illich a eu le sentiment de vivre dans un monde ancré dans une « ontologie de systèmes », un monde insensible à la grâce, détaché de la mort, un monde obsédé par son devoir de gérer chaque éventualité – un monde dans lequel, comme il a dit une fois, « des abstractions excitantes et captivantes ont recouvert le monde et le soi comme autant de taies d'oreiller en plastique ». Un tel point de vue ne se prête pas aisément aux prescriptions

politiques. Les politiques sont établies sur le moment en fonction des exigences du moment. Illich parle de façons de percevoir et de penser qui se sont enracinées en nous de façon plus profonde encore. Par conséquent, j'espère que personne n'ayant lu aussi loin n'ira penser que je fais des propositions politiques simplistes et que l'on comprendra que j'ai avant tout essayé de décrire une destinée commune. Il me semble néanmoins que mon point de vue transparait de façon assez claire à travers mes écrits. Je pense qu'il sera très difficile de sortir du tunnel dans lequel nous sommes entrés – distanciation physique, aplanissement de la courbe, etc. Deux possibilités s'offrent à nous, ou bien nous en sortons assez vite et admettons que tout ça a été fait en vain, ou bien nous continuons à

creuser plus profondément encore et provoquons des maux qui risquent d'être plus graves que ceux que nous avons évités. Il ne s'agit pas de dire qu'il n'y a rien à faire. Il s'agit bel et bien d'une pandémie. Mais je crois qu'il eut été préférable d'avoir recours à une quarantaine ciblée pour les personnes clairement identifiées comme malades et leurs proches. Bien sûr qu'il faut fermer les stades de baseball et les arènes de hockey, mais pourquoi ne pas rouvrir les petits commerces et essayer de recevoir les gens comme cela a été fait dans les grandes surfaces qui sont restées ouvertes ? Est-ce que davantage de personnes mourraient ainsi ? C'est possible, mais c'est loin d'être une évidence. Et c'est exactement ce que je cherche à dire : personne ne le sait. C'est ce que défend l'économiste

suédois Fredrik Erixon, directeur du Centre européen d'économie politique internationale (ECIPE [9]), pour expliquer la politique suédoise qui prend des précautions, sans pour autant confiner le pays. « La théorie du confinement, a-t-il précisé, n'a pas été testée » – ce qui est vrai – et par conséquent, « ce n'est pas la Suède qui est en train de faire une expérience de masse, mais tous les autres pays ».



Paris, rue Christine de Pisan – lundi 20 avril  
2020

Une fois de plus, je ne cherche pas ici à contester telle ou telle politique, j'interroge les certitudes établies qui semblent rendre la politique actuelle incontestable. Laissez-moi apporter un dernier exemple. Récemment, un éditorialiste d'un journal de Toronto a suggéré que la crise actuelle pouvait se résumer à choisir entre « sauver l'économie » et « sauver mamie ». Cette analogie fait appel à deux certitudes placées en opposition. Si l'on considère ces images comme des réalités plutôt que comme des constructions discutables, on finit forcément par mettre à prix la tête de mamie. Je pense qu'il vaut mieux réfléchir et parler différemment. Les choix impossibles imposés par le monde des modèles économiques et du management indiquent peut-être

que les enjeux ne sont pas bien formulés. Peut-on passer de mamie en tant que donnée démographique, à mamie la personne qu'on peut soigner, accompagner et reconforter jusque dans ses derniers jours ? Peut-on passer de l'économie, cette abstraction ultime, au magasin en bas de la rue où quelqu'un a investi tout ce qu'il avait, quelqu'un qui pourrait maintenant tout perdre ? À l'heure actuelle, la « crise » retient la réalité en otage, captive dans son système clos et étouffant. Il est très difficile de trouver une manière de parler qui ne limite pas la *vie* à une ressource que chacun devrait gérer, préserver et, enfin, sauver. Il est important de porter une attention soutenue à tout ce qui s'est déroulé ces dernières semaines : l'aptitude des sciences médicales à « décider en situation exceptionnelle »



et à prendre le pouvoir, la faculté qu'ont les médias d'informer le réel sans en assumer la responsabilité, l'abdication des politiques face à la science, y compris quand elle n'est pas en jeu, la suspension de tout jugement pragmatique, la sensibilisation grandissante aux risques et l'émergence de la vie comme nouveau souverain. Les crises changent l'histoire, mais pas toujours dans le bon sens. Ainsi la manière que nous aurons de comprendre cet événement sera déterminante. Si toutes ces certitudes perdurent, elles prendront de plus en plus racine dans nos esprits et deviendront évidentes, invisibles et incontestables.

**Traduction de l'anglais par  
Pierre-Louis Brunet**

[1] « Les erreurs de leurs pratiques », non

traduit en français (NdT).

[2] {} *Le Piège de la décision*, Imprint Academic, 2015, non traduit en français (NdT).

[3] servomécanisme : Dispositif qui assure automatiquement un certain programme d'action en comparant les commandes reçues avec le travail qu'il exécute (NdT)

[4] « La biopolitique des corps postmodernes : constitutions du soi dans les débats sur le système immunitaire », non traduit en français (NdT)

[5] En référence à la chanson « The End of the World » de Skeeter Davis (NdT).

[6] *Professions invalidantes*, ouvrage non traduit en français (NdT).

[7] *Rationalité et rituel*, ouvrage non traduit en français (NdT).

[8] *La Chroniques de l'Enseignement Supérieur*, journal hebdomadaire basé à Washington D.C.

**[9]** *European Centre for International  
Political Economy (ECIPE)*