

Glossaire

Affects

Le nom *affect* vient à la fois du latin *affectus*, qui désigne un état de l'âme ou du corps produit par une influence extérieure, et de *ad-ficere* « se mettre à faire ». Il est composé du suffixe *ad* (« à ») qui signifie l'attachement à un point d'arrivée, et du préfixe *fact* (« faire ») en référence à l'effet. Chez Aristote, les affects (*pathos*) passent par le discours et « [...] sont ce qui, en modifiant l'âme, amène les hommes à différer dans leurs jugements¹ ».

Au Moyen Âge, l'Église organise les affects en tant que vertus et vices. Les sermons lors des célébrations permettent d'encadrer l'expression des affects à partir de la lecture des textes bibliques. Dès le XI^e siècle, l'abbé Bernard de Clairvaux dénombre quatre affects : l'amour, la joie, la tristesse et la peur. En leur absence, l'âme humaine ne peut exister. Cependant leur présence exacerbée peut devenir un vice². Dans la philosophie des passions du XVII^e siècle, Spinoza définit les affects comme les « passion[s] de l'âme » (*animi pathema*). Ils encouragent la mise en mouvement des corps que nous pourrions interpréter comme l'augmentation de notre puissance d'agir³.

1. Aristote, *Rhétorique*, II, 1, 1378.

2. Bernard de Clairvaux, « Sermon 50, 2 », *Œuvres complètes de Bernard de Clairvaux*, trad. M. l'abbé Charpentier, Vivès, Paris, 1866, https://www.clerus.org/clerus/dati/2004-05/21-6/DI_SE_2.html#_Toc72898868, consulté le 29 avril 2026.

3. Baruch Spinoza, *Éthique*, livre III, définition 3, 1677.

Au début du xx^e siècle, dans la psychanalyse de Sigmund Freud, les affects répondent à un ressenti subjectif lié à des pulsions – des forces internes inconscientes en recherche de satisfaction – qui s’expriment sous plusieurs formes, l’une d’entre-elles étant celle des affects⁴. À la différence de la notion d’émotion⁵ désignant un état psychique identifiable et nommé, l’affect se caractérise plutôt par une force sensible qui traverse les individus et les met en relation avec le monde. Il possède une dimension sociale, collective et politique et suit un mouvement de l’extérieur vers l’intérieur : un événement se déroule face à nous et influence notre ressenti.

Au tournant des années 1990-2000, la binarité entre raison et émotion est progressivement remise en question et permet de considérer les sociétés passées et présentes du point de vue des affects. Le renouveau d’un intérêt pour le corps des chercheur·euses – anthropologues et sociologues – entraîne une nouvelle approche du concept d’*affect*. Le philosophe Brian Massumi le compare à une mise en mouvement, une « intensité corporelle et vitale⁶ » qui se distingue de l’émotion, laquelle est davantage perçue comme une puissance « [...] qualifiée, reconnue, conventionnelle, insérée dans des champs sémantiques⁷ ».

Au début des années 2000, les affects ne sont plus seulement considérés comme des états internes individuels mais également comme des forces relationnelles qui circulent entre les personnes et déterminent leurs actions. Le psychologue et psychanalyste René Kaës compare l’*affect* à une expression psychique de notre corps, une manière d’être touché à l’intérieur de soi-même, mais qui ne reste pas enfermée en soi⁸. Il insiste notamment sur son caractère contagieux : la manifestation extérieure d’un affect prend la

4. Nicole Llopis-Salvan, *De l’émotion à l’affect : percevoir ce qui nous touche*, Psy pour tous, In press, 2021, p. 31.

5. Notons que, dans la langue française, le terme d’affect est souvent pensé comme le synonyme du terme émotion. C’est moins le cas dans la langue anglaise.

6. Léo Mariani et Carine Plancke, « Introduction ». in Léo Mariani, Carine Plancke (dir), *(D’)écrire les affects : enjeux et perspectives anthropologiques*, Paris, Éditions Petra, Anthropologiques, 2018, p. 23.

7. *Ibid.*, p. 23.

8. René Kaës, « L’affect et les identifications affectives dans les groupes », *Champ psychosomatique*, vol. 41, 1, 2006, p. 59, <https://doi.org/10.3917/cpsy.041.0059>.

forme d'une émotion et devient une façon d'agir sur les autres, de les bouleverser, de les *affecter*. À cela, le philosophe Frédéric Lordon ajoute que nos actions démarrent inévitablement de nos ressentis⁹. À l'occasion d'une rencontre avec un élément du monde extérieur (une personne, un événement, une situation) nous sommes affectés, ce qui engendre des émotions. Elles sont regroupées sous le terme d'affects, et poussent notre corps à agir.

Loin de se limiter à l'intériorité, les affects structurent les rapports sociaux et notre manière d'exister au monde. Ils témoignent de l'ouverture des individus à l'environnement et aux autres. L'affect renvoie également à une forme d'exposition de nos corps et nos sensibilités : nous sommes toujours susceptibles d'être transformés par ce qui nous entoure. Les travaux de l'historienne américaine Barbara Rosenwein ont montré que les émotions se manifestent au sein de « communautés émotionnelles », des groupes sociaux dans lesquels des manières de ressentir sont mises en valeur, encouragées ou au contraire réprimées¹⁰. Les affects sont ainsi modelés selon des normes culturelles et/ou historiques.

Leur circulation dans les champs d'études de la philosophie, de la psychanalyse et de l'histoire, ainsi qu'au sein de cercles militants prend inévitablement une dimension politique puisque leur gestion, leur accueil tout comme leur récupération, n'est pas neutre. Judith Butler souligne que la possibilité d'être pleuré dépend de cadres sociaux qui rendent certaines existences plus visibles que d'autres¹¹. La *grievability* (pleurabilité) devient un indicateur de hiérarchies sociales, révélant quelles sont les pertes qui comptent, quelles souffrances sont justifiables et quelles émotions sont jugées comme légitimes¹². Plus récemment, Chowra Makaremi s'intéresse

9. Frédéric Lordon, *La société des affects. Pour un structuralisme des passions*, Paris, Seuil, 2013, p. 78.

10. Barbara H. Rosenwein, « Émotions en politique. Perspectives de médiéviste », *Hypothèses*, vol. 5, 1, 2001, <https://doi.org/10.3917/hyp.011.0315> ; Barbara H. Rosenwein, « Worrying about Emotions in History », *The American Historical Review*, vol. 107, 3, 2002, <https://doi.org/10.1086/ahr/107.3.821> ; Barbara H. Rosenwein, *Emotional communities in the early Middle Ages*, Ithaca, Cornell University Press, 2006 ; 1 vol., xviii-228 p ; Jan Plampers, « The History of Emotions: An Interview with William Reddy, Barbara Rosenwein, and Peter Stearns », *History and Theory*, vol. 49, 2, 2010, <https://doi.org/10.1111/j.1468-2303.2010.00541.x>.

11. Judith Butler, *Ce qui fait une vie. Essai sur la violence, la guerre et le deuil*, Paris, éd. La découverte, « Zones », 2010, p. 176.

12. *Idem*.

à l'agentivité des émotions, plus précisément à ce qu'elle définit comme des « résistances affectives¹³ », qui englobent « les façons d'agir, de tenir, de se recomposer fondées sur nos mémoires émotionnelles et les savoirs issus de nos vies affectives¹⁴ ». L'indignation ou la colère ressenties sont réinvesties au sein des luttes pour faire de l'affect un moyen de riposte malgré les atteintes portées aux corps. De cette manière, l'affect devient une articulation entre les corps, le langage et le politique. Il peut être déployé, instrumentalisé, anesthésié, ou bien encore devenir lieu de transformation.

Apocalypse affective

Pour comprendre le concept d'apocalypse affective, il faut se pencher sur les travaux de Romain Noël dans leur intégralité. Les concepts mobilisés n'ont pas vocation à rester ancrés dans le réel, mais à brouiller les limites entre la fiction et la réalité, pour créer de nouveaux imaginaires. L'affect, chez Romain Noël, est un mot-portail, puisqu'il permet de passer d'un monde à un autre monde. Il le décline en de nombreux autres termes, parmi lesquels la zone d'affectivité, définie comme « l'espace poreux au sein duquel la créature apparaît non pas comme sujet et identité mais comme somme de traversée et conspiration alien¹⁵ ». L'affect, et plus généralement la question affective, est pensée sous le prisme de la négativité. En effet, les lumières de la raison sont le lieu du refoulement des affects, du négatif, au profit du progrès, de la culture, du positif. Ce négatif, ce qui a « été rejeté¹⁶ », se doit de refaire surface pour appréhender la catastrophe écologique et humaine en cours, puisque le tout, à l'ère de la perte, est d'apprendre à mourir pour réapprendre à vivre. Ce projet est nommé Endarkenment et est pensé comme une conspiration plus qu'humaine et affective, qui permettrait la sortie de l'anthropocène et le passage vers ce qu'il appelle le pathocène, soit

13. Chowra Makaremi, *Résistances affectives : les politiques de l'attachement face aux politiques de la cruauté*, La Découverte, Cahiers libres, 2025.

14. *Ibid.*, p. 11-12.

15. Romain Noël, *La grande conspiration affective, Un thriller théorique*, Paris, Seuil, Collection La librairie du XXI^e siècle, 2024, p. 11.

16. *Ibid.*, p. 43.

un espace obscur « où la passion non humaine œuvre au pourrissement de l'humain, c'est-à-dire à sa disparition en tant que maître des ontologies¹⁷ ».

Pour amorcer ce changement, Romain Noël plaide pour la redécouverte de la souffrance et de la tristesse, le voyage du moi au non-moi à travers l'épreuve de la transpassion, soit la découverte en soi et à travers soi de l'autre qui nous traverse et nous transforme. « Dans cette utopie négative, le monde rêvé commence dans la destruction, par le feu de l'affect, du monde honni¹⁸ », il s'agit de conspirer pour le retour des affects, si longtemps réprimés par notre perte de foi en nous-mêmes pour leur permettre de prendre leur revanche. Là est sans doute le versant apocalyptique de sa pensée : il s'agit d'opposer à la rigidité de la raison, le déluge de larmes qui devra nous engloutir et mener à l'extinction de l'humanité telle que l'anthropocène l'a formée. L'apocalypse est une imagination, un désir de vengeance des affects, la découverte de tous les autres mondes et de toutes les autres existences qui nous traversent, nous aliènent, nous trouent le corps et forment la zone d'affectivité vers laquelle nous devons tendre.

« Aujourd'hui, nous pleurons et comprenons peu à peu que ces larmes pourraient être tout à la fois le véhicule de l'apocalypse et sa résolution, nous dit Romain Noël. C'est pourquoi je plaide pour une apocalypse affective¹⁹ ». Cette apocalypse est obscure, conçue comme une descente aux enfers, dans les trous de nos existences, puisque l'ombre ne peut émerger dans un monde plein. Elle suppose d'étendre ses liens et de faire résonner à nouveau les cordes qui relient les créatures entre elles puisque « ce sont elles qui nous permettent de croire au monde²⁰ ». Et à travers ces liens retrouvés, il nous faut souffrir la disparition de toutes les espèces que l'on sent mourir à l'intérieur de soi, de s'ouvrir aux vivant-es, aux mort-es et aux spectres afin de ne plus être « malade des fantômes²¹ » de notre histoire.

17. *Ibid.*, p. 102.

18. *Ibid.*, p. 43.

19. *Op. cit.*, p. 153.

20. *Op. cit.*, p. 33.

21. *Op. cit.*, p. 137.

Commouvoir

Dans *Brouillards de peines et de désirs*, Georges Didi-Huberman distingue différentes façons de vivre et de partager les émotions en opposant notamment le fait de « s'émouvoir » – être touché –, d'« émouvoir » – toucher autrui –, et surtout de « commouvoir ». Ce dernier terme désigne, selon le philosophe, la volonté de former « une certaine communauté de l'expérience sensible ». Par cette distinction, le commouvoir renvoie à un ébranlement collectif, à quelque chose qui permet de faire communauté à travers les affects. L'émotion devient alors relationnelle, produite dans un espace commun où l'on est affecté ensemble, par et dans le monde.

Cependant, cette communauté affective reste instable. Georges Didi-Huberman souligne qu'elle est traversée de mouvements contradictoires, de « flux et reflux », où les êtres oscillent entre enthousiasme et désespoir. Dans ce contexte, la sensibilité humaine apparaît comme la condition même du commouvoir. Être sensible, c'est être exposé aux affects, autrement dit à la fois à la souffrance et à la vulnérabilité. Mais cette exposition constitue aussi une force car elle permet de ressentir intensément et de créer, notamment par la poésie ou l'art, des formes capables d'exprimer ses émotions. La puissance de l'être sensible se manifeste lorsqu'il donne aux émotions une forme, artistique par exemple, qui les mue en expérience partageable, capable de susciter la compassion et de toucher les autres. Le commouvoir désigne ce moment où une émotion, mise en forme, devient partageable et fait advenir une communauté sensible. La sensibilité s'avère ainsi féconde lorsqu'elle dépasse la souffrance individuelle pour produire une expression qui relie les êtres entre eux.

Grievability (pleurabilité)

La notion de *grievability* (pleurabilité) apparaît dans les travaux de Judith Butler au début des années 2000. C'est dans *Vie précaire*²² (2004) qu'iel

22. Judith Butler, *Vie précaire : Les pouvoirs du deuil et de la violence après le 11 septembre 2001*. Paris, Éditions Amsterdam / Multitudes, 2005.

introduit le concept pour la première fois, mais c'est dans *Ce qui fait une vie*²³ (2009) qu'il le développe pleinement. Cette notion occupe une place centrale dans la philosophie butlérienne, il y articule la question de la reconnaissance, de la vulnérabilité et de la valeur des vies humaines et interroge la manière dont certaines vies sont publiquement reconnues comme dignes d'être pleurées, tandis que d'autres sont effacées ou déshumanisées :

Si certaines vies ne sont pas qualifiées comme étant des vies, ou si elles ne sont pas d'emblée concevables en tant que telles dans certains cadres épistémologiques, il en résulte qu'elles ne sont jamais vécues ni perdues en un sens plein ou reconnaissable²⁴.

Être *pleurable*, c'est exister dans un cadre symbolique, politique et médiatique qui permet qu'une mort soit vue, ressentie, pleurée. Cette reconnaissance est toujours collective : Judith Butler affirme que la vie perdue a compté dans l'ordre social, qu'elle a été représentable, racontable, intégrée dans les récits collectifs qui définissent ce qui compte socialement. À l'inverse, une vie *impleurable* (*ungrievable*) est une vie qui n'entre pas dans les régimes de visibilité et de reconnaissance. Il nous dit : « pour devenir reconnaissable, une vie doit être intelligible comme vie²⁵ » : cette intelligibilité, le fait d'être reconnu et légitime dans le cadre des catégories dominantes d'une société, conditionne la possibilité même du deuil. Sans possibilité d'être pleurée, une vie n'accède pas pleinement au statut de vie sociale. Les disparitions de ces vies sont naturalisées, effacées, parfois même justifiées. Judith Butler parle en ce sens d'une « distribution différentielle des conditions de possibilité du deuil²⁶ », qui produit une hiérarchisation implicite des existences. La réflexion sur la *pleurabilité* révèle ainsi une violence structurelle. La pleurabilité devient un outil critique pour penser les exclusions systémiques qui déterminent quelles vies sont visibles et quelles vies restent sans trace. Ces cadres produisent une inégalité fondamentale dans la distribution de l'attention, de la compassion et du deuil.

23. Judith Butler, *Ce qui fait une vie. Essai sur la violence, la guerre et le deuil*, Paris, Zones, 2010.

24. *Ibid.*, p. 5.

25. *Ibid.*, p. 12.

26. *Ibid.*, p. 33-34.

Transpassion

Dans l'article « BDSM Apocalypse », Romain Noël introduit le concept de transpassion, un néologisme employé pour penser l'expérience affective au-delà de l'humain. Il décrit la transpassion comme « l'expérience par laquelle une créature de forme humaine, faisant face à une souffrance non humaine, se met à pleurer et accède à une zone d'affectivité au sein de laquelle elle renonce à son humanité, puisque l'humain est le Sujet de la violence qu'elle a vu à l'œuvre²⁷ ». Romain Noël ne définit pas la transpassion comme une passion ordinaire, mais plutôt comme une circulation des affects et un passage de la souffrance et de la puissance à travers les êtres humains ou plus-qu'humains. Il s'éloigne ainsi d'une vision anthropocentrée du monde en affirmant que les affects traversent les corps, les formes et les objets. La transpassion est une dynamique fluide, une interconnexion des sensibilités. En ouvrant la question de la passion à sa circulation entre vivant et plus-qu'humains, Romain Noël propose une ontologie des affects, pensés comme permettant un mode d'existence partagé avec le monde, notamment avec « la planète elle-même ». Cette critique de l'anthropomorphisme déplace la sensibilité vers une expérience nécessaire de partage entre humain et plus-qu'humain.

Romain Noël introduit et situe la transpassion dans un contexte apocalyptique et politique. Il affirme que « La seule véritable rupture est affective²⁸ » et décrit notre ère comme étant celle d'une « globalisation de la souffrance²⁹ ». La transpassion ne renvoie plus seulement à une émotion isolée, mais à une manière de repenser nos rapports aux autres, aux vivants et au monde. Pleurer contribue à l'avènement d'une nouvelle ère de « globalisation de la fragilité³⁰ ». Celle-ci dépasse l'expérience purement esthétique ou émotionnelle, pour se déployer comme une expérience partagée de la vulnérabilité

27. Romain Noël, « BDSM Apocalypse », *lundimatin*, 22 mars 2021, <https://lundi.am/BDSM-Apocalypse>, consulté le 3 mars 2026.

28. *Ibid.*

29. *Ibid.*

30. *Ibid.*

entre les êtres favorisant la création de nouveaux liens. Dans ce monde écologique et social, la transpassion devient un moyen de résistance aux dominations anthropocentriques, capitalistes, hétéropatriarcales, coloniales et de l'héritage des Lumières en redéfinissant la vulnérabilité comme une puissance transformatrice.

La souffrance désigne, dans sa pensée, la capacité à sentir, à subir et à faire l'épreuve de l'autre. Ce faisant, Romain Noël renverse l'opposition traditionnelle entre force et faiblesse : l'exposition de la douleur n'est pas une défaite, mais un moyen de solliciter la capacité à accueillir ce qui traverse les êtres et les choses. Romain Noël articule ainsi souffrance et puissance en une même idée : il ne s'agit pas seulement de recevoir la douleur d'autrui, mais aussi de participer à une transmission de force. Sa formule « tout souffre tout³¹ » exprime cette circulation des affects entre les êtres, les corps et les choses.

Romain Noël conditionne la portée de la transpassion à la dimension plus-qu'humaine. Il appuie l'importance d'apprendre à percevoir les affects et la puissance des formes de vies plus-qu'humaines : animales, végétales ou matérielles. Reconnaître la transpassion non humaine revient à admettre l'existence et la valeur d'autres formes de vie que celle de l'humain ainsi que leurs capacités à ressentir et à transformer le monde en affectant et en étant affecté. En élargissant la sensibilité à ces formes d'existences, Romain Noël propose un engagement écologique fondé sur la reconnaissance. Cette pensée s'articule avec l'éthique du *care* envers le monde puisqu'elle invite à accorder une attention particulière aux vulnérabilités humaines et plus qu'humaines, ainsi qu'une reconnaissance de notre interdépendance avec les autres formes de vies.

Si la transpassion s'exprime par les larmes et dans l'épreuve de la souffrance, elle ne se réduit pas à ce seul aspect. Romain Noël soutient aussi qu'elle « se conclut par une expérience de consolation sensiblement matérialiste³² », ou

31. *Ibid.*

32. *Ibid.*

l'on trouve du réconfort avec la matière, qui se caractérise par la rencontre avec un être ou une chose.

Vulnérabilité

Dans *Rassemblement*³³, Judith Butler désigne la vulnérabilité comme une situation dans laquelle une condition de précarité expose un individu à un danger et à une absence de protection de l'État. Dans ses travaux, le·a philosophe étasunien·ne prend souvent l'exemple de la guerre pour imager la notion de vulnérabilité : une population victime de la guerre est vulnérable parce qu'elle elle risque de perdre son logement, d'être touchée par une famine... Selon Butler, les normes sociales et politiques exercées sur les individus contribuent également à produire et distribuer de la vulnérabilité. Dans *Défaire le genre*³⁴, iel affirme que nous sommes tous·tes vulnérables, mais à des niveaux radicalement différents. Certain·es sont davantage protégé·es que d'autres en raison de leur appartenance à des normes dominantes (de genre, sexuelles, culturelles...). N'étant, au contraire, pas en adéquation avec certains cadres structurels et institutionnels, les minorités sont davantage exposées à la violence et au manque de protection et de sécurité, ce qui les rend alors plus vulnérables. L'historienne Sandra Boehringer et la philosophe Estelle Ferrarese estiment également que la vulnérabilité est genrée³⁵. Dès 2015, elles rappelaient combien les femmes demeurent socialement perçues comme plus vulnérables.

Dans un article paru la même année, le juriste Pierre-Brice Lebrun a décrit les deux formes de vulnérabilité abordées dans le Code pénal français : la vulnérabilité physique et la vulnérabilité psychique³⁶. La première concerne les personnes dont les capacités motrices sont réduites (par exemple, les femmes enceintes et les personnes en fauteuil roulant). La seconde désigne

33. Judith Butler, *Rassemblement*, Paris, Fayard, 2016.

34. Judith Butler, Maxime Cervulle, *Défaire le genre*, Paris, Éditions Amsterdam, 2023.

35. Sandra Boehringer et Estelle Ferrarese, « Féminisme et vulnérabilité. Introduction », *Cahiers du Genre*, 58, 2015, <https://doi.org/10.3917/cdge.058.0005>, consulté le 1^{er} avril 2026.

36. Pierre-Brice Lebrun, « La vulnérabilité », *Empan*, 98(2), 2015, <https://doi.org/10.3917/empa.098.0112>, consulté le 1^{er} avril 2026.

les personnes dont l'état psychique ne permet pas d'assurer seules leur défense ni d'exprimer un consentement éclairé (par exemple, les enfants mineurs et les personnes sous curatelle.). Sur un plan phénoménologique, le philosophe Renaud Barbaras définit de son côté trois niveaux de vulnérabilité³⁷ : la vulnérabilité empirique, la vulnérabilité existentielle et la vulnérabilité affective. Le premier niveau, la vulnérabilité dite empirique, « renvoie à une situation de perte [...] »³⁸. Sont concernées les personnes atteintes de maladies, blessées ou en deuil. Cette première définition permet d'aborder une deuxième forme de vulnérabilité, plus fondamentale, dite existentielle. Celle-ci désigne chez l'individu le manque et le désir associés au sentiment d'incomplétude constitutif de l'existence : « elle [la vulnérabilité existentielle] relève plutôt d'un défaut d'être »³⁹. La quête de soi naît de l'aspiration à être pleinement, dans un mouvement d'ouverture vers l'extérieur qui expose inévitablement l'individu à la vulnérabilité. Dans le même ordre d'idée, la philosophe Mylène Botbol Baum constate qu'« il n'y a pas de désir d'activité sans une certaine vulnérabilité, sans le constat d'un manque qui est source du désir d'être (autonome) »⁴⁰. Enfin, le dernier niveau de la vulnérabilité identifié par Renaud Barbaras renvoie à la perte d'un proche, dont l'absence affecte l'existence même de l'individu, puisque l'être disparu contribuait à rendre cette existence possible. Cette disparition engendre ainsi une vulnérabilité affective : « [...] ce type de perte suscite un ébranlement, voire un effondrement existentiel qu'il est évidemment impossible de circonscrire, l'affectivité étant ici un autre nom de l'existence elle-même »⁴¹.

Dans *Ce qui fait une vie : Essai sur la violence, la guerre et le deuil* (2010), Judith Butler parle précisément de la « vulnérabilité des corps » lorsqu'elle rappelle l'inscription sociale du corps. Un corps est exposé au monde et à des contraintes extérieures qui, en l'inscrivant dans des rapports de pouvoir

37. Élodie Boublil, *Vulnérabilité et empathie : approches phénoménologiques*, Paris, Hermann, 2018, p. 47-62.

38. *Ibid.*, p. 51.

39. *Idem.*

40. Mylène Botbol Baum, « Pour sortir de la réification de la vulnérabilité, penser la vulnérabilité du sujet comme capacité », *Journal international de bioéthique et d'éthique des sciences*, vol. 27, 3, 2016, <https://doi.org/10.3917/jib.273.0013>, consulté le 10 février 2026.

41. Élodie Boublil, *op. cit.*

le contraignent et le rendent donc vulnérable. Ainsi Butler peut-iel avancer qu'« il n'y a pas de corps invulnérables⁴² ». Ce que Pierre-Brice Lebrun confirme, sur le plan juridique : « [...] toutes les personnes protégées sont considérées comme vulnérables⁴³ ».

La vulnérabilité apparaît, en définitive, comme une condition commune à tous·tes. À différentes échelles, nous sommes exposé·es à des forces extérieures menaçant notre intégrité physique, psychique et morale, ainsi que notre dignité.

42. Judith Butler, Joëlle Marelli, *Ce qui fait une vie : Essai sur la violence, la guerre et le deuil*, Paris, Zones, 2010, p. 21.

43. Pierre Brice Lebrun, *op. cit.*