

Cahiers ReMix, numéro 15, 2021

Enquêtes sémiotiques sur nos formes de vie

Sylvano Santini

Les textes de ce dossier font suite à un séminaire du programme de doctorat interdisciplinaire en études sémiotiques de l'UQAM que j'ai donné à l'automne 2020. Bien que les restrictions sanitaires nous aient obligés à tenir les séances en ligne, elles étaient de circonstance: notre expérience du confinement était propice à la réflexion sur nos formes de vie. Les séances du séminaire ont permis de saisir la sémiose de nos formes de vie par l'entremise de différents concepts, tels que jeu de langage, plan d'immanence, pertinence, beau geste, sémiosphère, sémiocapitalisme, sémiotique assignifiante, individuation, sens-mycélium, etc. Elles ont été surtout l'occasion de réfléchir à la signification de nos pratiques de tous les jours à partir d'une série de questions, comme celles-ci: comment la quotidienneté d'un sujet se forme-t-elle et se diffuse-t-elle? Comment cette quotidienneté constitue-t-elle le socle du vivre-ensemble, du commun? Comment est-elle capturée pour fomenter des stratégies de surveillance et de ciblage? Comment enfin le sujet arrive-t-il à percevoir et à critiquer les formes qui délimitent, voire encadrent, sa vie? Ces questions ont accompagné nos réflexions consacrées aux différentes approches contemporaines s'intéressant à la sémiose de notre existence intime et sociale et de notre persévérance dans l'être qui est commun à tout organisme vivant.

Les formes de vie sont elles-mêmes composées de signes, de textes, d'objets et de pratiques; elles portent des valeurs et des principes directeurs; elles se manifestent par des attitudes et des expressions symboliques; elles influent sur notre sensibilité, nos états affectifs et nos positions d'énonciation. Elles disent et déterminent le sens de la vie que nous menons et des conduites que nous adoptons; elles nous procurent des identités et des raisons d'exister et d'agir en ce monde. (Fontanille: 7)

Tirant son origine des *Investigations philosophiques* de Wittgenstein, le concept de formes de vie a été repris aussi bien dans la sémiologie post-greimasienne que dans la sémiotique guattarienne. Il suscite le dialogue entre la sémiotique et différentes disciplines, de l'anthropologie à la philosophie, en passant par les études politiques et les analyses médiatiques. Nous avons saisi l'occasion que nous offrait le concept

pour mobiliser des théories et des analyses contemporaines qui s'intéressent à la sémiotisation des pratiques sociales et subjectives, ainsi que pour réfléchir à son étendue interdisciplinaire, voire indisciplinaire.

Nous avons orienté nos réflexions sur nos propres formes de vie actuelles qui subjectivent nos activités quotidiennes; lesquelles, faut-il préciser, étaient concentrées sur le Web en temps de pandémie. Les penseurs postopéraïstes italiens et ceux de la multitude ont pavé la voie: naviguant de Félix Guattari à Sylvaine Bulle, en passant par Franco Berardi, Maurizio Lazzarato et Giorgio Agamben, nous avons réfléchi au sens qui est donné et que l'on peut attribuer à la modélisation de nos gestes, de nos actions, de nos déplacements, voire de nos mouvements ou de nos dispositions attentionnelles et affectives de tous les jours. On ne s'étonnera pas alors de retrouver, dans les textes du dossier, de nombreux passages dans lesquels les autrices et les auteurs entreprennent cette réflexion à partir de leurs propres activités, tout en s'efforçant de dégager les sens possibles qu'elles peuvent avoir sur le plan plus général des pratiques communes. Plus ou moins apparente d'un texte à l'autre, cette réflexion révèle les conditions qui entraînent notre subjectivation sur les plans social, politique, économique et environnemental, pour le meilleur ou pour le pire.

Le dossier débute par deux textes qui développent cette réflexion en interrogeant la surveillance numérique des formes de vie dans des contextes sanitaires et militaires. Dans son article «Nouvelle conjoncture du biopouvoir en temps de pandémie», Alexane Couturier développe la sienne en lien avec l'urgence sanitaire mise en place par l'État pour freiner la propagation du virus. À partir des concepts connus de biopouvoir de Michel Foucault et d'état d'exception de Giorgio Agamben, elle circonscrit les problèmes liés à la gestion de la population par les technologies numériques et médicales, et ses possibles effets à long terme sur les droits et les valeurs individuelles et la vie démocratique. Cette délimitation lui permet d'interroger la façon dont la pandémie de Covid-19 non seulement modifie la perception et la signification des valeurs de la vie et de ses formes, mais aussi réarticule le sens des rapports entre l'État et les citoyens puisque ces derniers soit consentent au déploiement des technologies numériques de traçage et de surveillance de leur vie, soit ignorent le phénomène. Pour ma part, je m'intéresse, dans mon texte «La vie en diagramme», aux effets de sens qui découlent de la schématisation des formes de vie. Après une présentation du concept sémiotique de diagramme, j'analyse cette schématisation dans la vision diagrammatique dans deux univers très éloignés l'un de l'autre: la littérature et l'armée. Mon analyse ne consiste pas à critiquer cette vision, mais d'appréhender le sens qui découle du fait d'opérer ou de vivre dans des icônes. Ces exemples littéraires et militaires m'aident à imaginer, après Edward Saïd et Fredrik Jameson, un art politique de la contre-cartographie. Cet art augmente notre capacité d'agir et de penser en nous permettant de repérer nos gestes et nos actions qui sont sémiotisés, sous la forme de données, dans le vaste réseau mondialisé que représente le Big Data.

Comparativement aux deux premiers textes du dossier, les trois suivants sont plus près de la réflexion sur les formes de vie dans les activités quotidiennes de leur autrice et leurs auteurs. Dans son article «Les subjectivités à l'ère du numérique: exploration des formes de vies créatives», Coline Senac aborde les enjeux sémiocapitalistes de la diffusion d'œuvres sur les réseaux sociaux par des artistes auxquels elle s'associe elle-même. La question que ces enjeux suscitent est simple: les artistes donnent-ils ou elles libre cours à leur subjectivité ou à l'inverse sont-ils ou elles asservi-e-s? Relevant l'ambiguïté de la production artistique lorsqu'elle est liée à des activités commerciales, Senac propose d'y remédier en recentrant l'attention des artistes sur le sens inhérent de leur pratique. Pour sa part, Vincen Oligny Filion, dans un article dont le titre annonce un vaste programme, «Enjeux rencontrés pour la conception de personnages engagés et pour la représentation de personnes véganes anarchistes, pro-queers féministes, antispécistes écologistes, abolitionnistes de la domesticité animale et anticolonialistes, par

des médiums variés», met son propre parcours de vie en perspective en promouvant l'intersectionnalité des groupes affinitaires. Ce faisant, il essaie d'imaginer un espace de parole et de contestation anonyme et indisciplinaire qui permettrait une meilleure compréhension et organisation des revendications et des luttes militantes. Le dernier texte de cette série, «Expérimenter les identité(s): réflexion sur la nature de l'identité» de Pierre Gabriel Dumoulin, questionne l'identité à partir des problèmes et des enjeux qu'elle soulève dans son propre domaine de spécialisation: la traductologie. Selon lui, la traduction doit prendre en considération la pluralité des formes de vie individuelles possibles selon les contextes pour éviter de désigner une personne selon son essence. Elle doit poser, au contraire, l'identité en termes d'acte d'identification qui, sur le plan individuel, se présente comme une création et, sur le plan collectif, comme une reconnaissance de traits sociaux distinctifs. Un seul et même individu peut ainsi se voir attribuer plusieurs identités. Si la tâche de traduction s'en trouve compliquée, elle a l'avantage de se rapprocher du sens jamais univoque des personnes.

Le texte qui clôt le dossier, «Sombrier» de Yohann-Michaël Fiset, est une œuvre de fiction qui développe le thème de l'apocalypse à partir de différents personnages situés aux quatre coins du monde qui affrontent simultanément le cataclysme. Ce récit met en scène les formes inquiétantes et angoissantes de la vie humaine lorsqu'elle est confrontée au mystère de la puissance de l'univers. Il ne s'agit pas seulement ici du travail de la fiction qui cherche la jouissance de l'écriture ou le plaisir de la lecture. La signification ultime de «Sombrier» échappe à l'interprétation parce que la vie ne cesse de recomposer ses formes et le sens qu'elle peut avoir, même lorsqu'elle est confrontée à sa fin. Le récit de Fiset met donc aussi en jeu le *savoir* de la fiction.

Indiscipliné-e-s à différentes degrés, les autrices et les auteurs des textes ont adopté la forme de vie que j'avais donnée au séminaire, qui consistait certes à réfléchir au moulage de nos activités quotidiennes, mais aussi à relancer le questionnement à partir des conclusions sur le sujet que nous trouvions dans les textes que nous lisions chaque semaine. L'indiscipline était cette forme. Si elle signifiait différentes choses pour chacun de nous, elle avait pour moi un sens particulier qui rejoignait l'une des propositions que Myriam Suchet fait dans son essai sur la question:

Il me semble que nous gagnerions souvent à ne pas présupposer ce qui constitue un problème pour mieux envisager de nouvelles manières de faire. Le dépit éprouvé face au «manque de participation» des étudiants indique sans doute avant tout que la participation n'est pas mise au centre de la pédagogie, qu'elle n'est pas le fondement structurel du cours. Si c'était le cas, on partirait de là, ou alors il ne se passerait rien du tout – et il n'y aurait donc pas de cours sans participation. Au lieu d'énoncer un contenu puis de demander si vraiment personne n'a de question (en meublant au plus vite le fragile silence qui s'ensuit), on partirait des questions que l'on aurait suscitées pour y répondre ou pour relancer d'autres questions comme le fou du village qui réclame: «J'ai une réponse, j'ai une réponse, qui a une question?» (Suchet: 49)

J'avais convié les étudiant-e-s à adopter la forme de la participation dans le séminaire. Dans leurs contributions, qui trouvent leur dénouement dans ce dossier, ils et elles ne se sont pas contenté-e-s de participer comme tel, mais de réfléchir à ce que signifie la participation dans un contexte indisciplinaire. Je crois que nous avons compris finalement que nos formes de vie nous engagent dans une incessante sémiose qui ne connaît pas les réponses définitives.

Enfin, je tiens à remercier les autres participant-e-s qui ont contribué substantiellement à la réflexion pendant les séances du séminaire, mais qui n'apparaissent pas dans ce dossier: Elie Belougoun, Pierre Jobnel, Bianca Laliberté, Akli Mechtoub et Aurelio Homobono Gouvêa.

Bibliographie

Fontanille, Jacques. 2015. *Formes de vie*. Liège: Presses universitaires de Liège, 274p.

Suchet, Myriam. 2016. *Indiscipline!*. Montréal: Nota Bene, 109p.

Crédits de ce numéro

Comité scientifique: Sylvano Santini

Révision du contenu: Valérie Savard

Intégration du contenu: Alexandra Boilard-Lefebvre et Sarah Grenier-Millette

Édition PDF: Sarah Grenier-Millette

ISBN: 978-2-923907-79-6

Crédits de l'image: Helena Perez Garcia, «Physiognomy».

Articles de la publication

Alexane Couturier

Nouvelle conjoncture du biopouvoir en temps de pandémie: état des lieux et réflexions sur les formes d'exercice du pouvoir sur la vie

Par le biais de ce texte, qui à la fois s'inspire de et s'appuie sur les réflexions ainsi que les observations de penseurs et de chercheurs issus de divers domaines, notre objectif est de proposer une sorte d'état des lieux de cette nouvelle conjoncture du biopouvoir engendrée par le contexte de pandémie, alliant les outils numériques aux mécanismes biopolitiques. Par extension, il s'agit aussi d'observer et d'interroger comment cet événement a bousculé en très peu de temps notre perception de la vie, de ses formes mêmes et des significations qui en découlent.

Sylvano Santini

La vie en diagramme

Les identités sociales et culturelles, individuelles et collectives, bref ce qui est connu en sciences sociales et humaines et en art actuellement sous l'expression «formes de vie» (Fontanille, 2015), se conçoivent difficilement dans le système mondialisé. La vie d'un individu, ses causes et ses effets, s'inscrit dans un réseau global dont les ramifications sont si nombreuses et compliquées qu'elle se dérobe à la représentation claire et distincte.

Coline Sénac

Les subjectivités à l'ère du numérique: exploration des formes de vies créatives

Nous sommes aujourd'hui le 12 novembre 2020, il est 12 h 50. Nous venons de publier sur Instagram une de mes œuvres artistiques, indexée par les *hashtags* #artistquebec #artoftheday #realart. Le temps passe silencieusement, sans que notre téléphone émette un son de notification, ce qui nous fait rapidement regretter le choix de cette date pour la publication.

Vincen Oligny Fillion

Enjeux rencontrés pour la conception de personnages engagés [...]

Les personnages et leurs autrices et auteurs nous aident en effet à nous exprimer et à parvenir à une meilleure compréhension de situations qu'on se représente généralement au détour d'une conversation, à la lecture d'un article de journal ou lorsqu'on regarde un reportage.

Pierre Gabriel Dumoulin

Expérimenter les identité(s): réflexions sur la nature de l'identité

Parfois, il m'arrive d'observer longuement mes deux chats. Chacun a subi récemment un changement radical dans sa routine lorsque la cohabitation leur a été imposée. Je me retrouve bien malgré moi à leur découvrir des traits de personnalité que je ne leur connaissais pas. Le plus vieux m'a surpris par sa soudaine jovialité et son envie de jouer, tandis que la plus jeune est devenue soudainement agressive et territoriale, elle qui était douce et calme. Ces traits apparaissent seulement lorsque les deux sont dans la même pièce. Je pourrais jurer que ce ne sont plus les mêmes chats.

Yohann-Mickaël Fiset

«Sombrier»: Avant-propos, suivi de «Sombrier»

Dans tous les cas, *Sombrier* manifeste, par sa narration, le type de regard qu'une explosion (provoquée par la sémiotique et les théories des formes de vie) peut générer dans l'être-au-monde d'un interprétant donné. Toutefois, les explosions prenant place dans le récit sont de toute autre nature. Cette parallaxe, pour ce qui est de la narration, permet de mettre en scène le type d'attention particulière aux formes que prend la vie, et ce, des gestes les plus intimes aux mouvements les plus généralisés.

Type de contenu:

- Cahiers ReMix

Mots-clés:

- 21e siècle
- capitalisme
- contemporain
- culture numérique
- identité
- littérature
- narration
- sémiologie
- société

Pour citer ce document

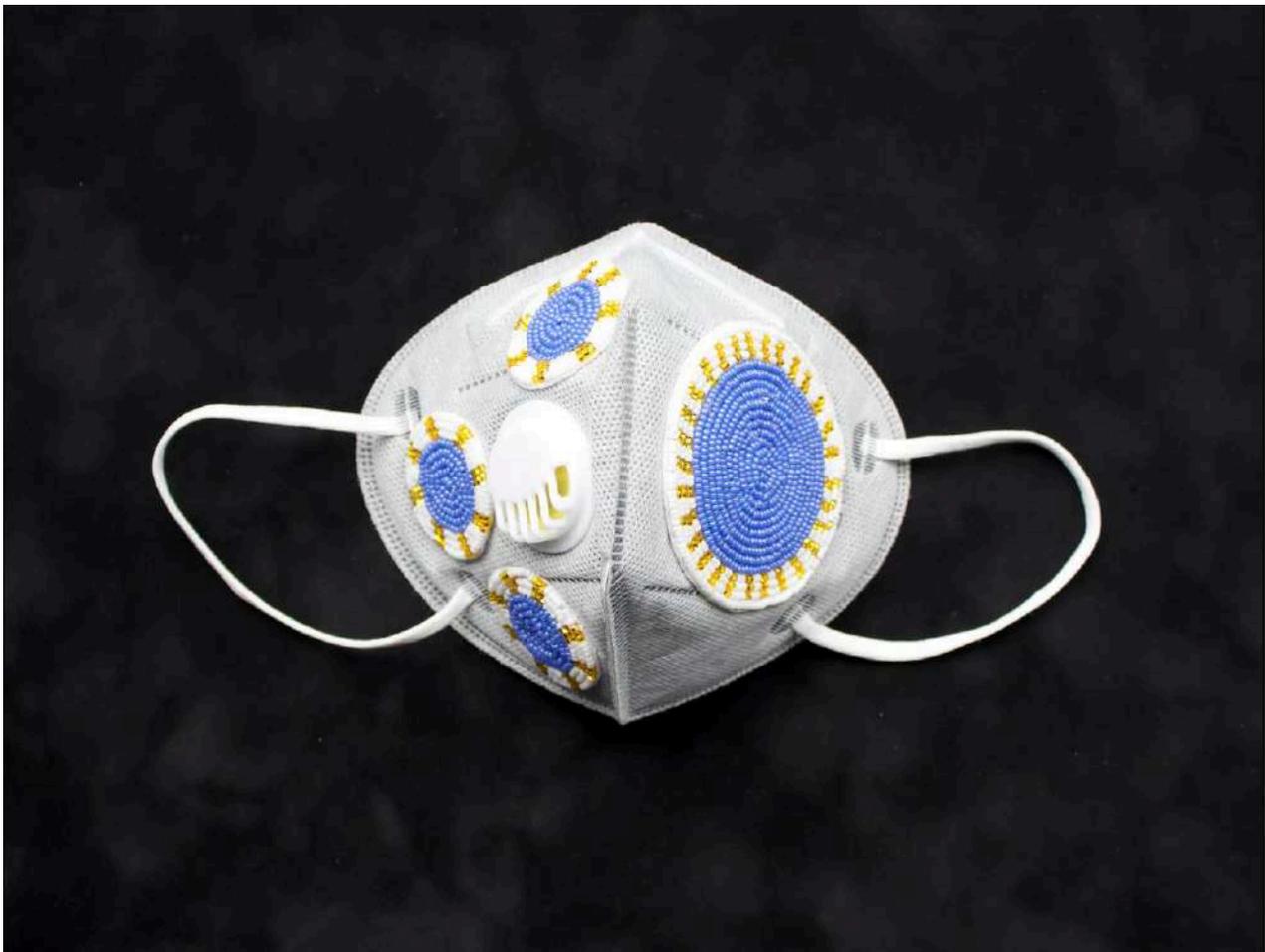
Article ReMix

Nouvelle conjoncture du biopouvoir en temps de pandémie: état des lieux et réflexions sur les formes d'exercice du pouvoir sur la vie

Alexane Couturier



Article paru dans Enquêtes sémiotiques sur nos formes de vie, sous la responsabilité de Sylvano Santini (2021)



Note de l'autrice: Ce texte a été écrit et révisé entre les mois de décembre 2020 et de mars 2021. Par conséquent, les points qui y sont soulevés reflètent un moment précis d'un événement toujours en cours, qui évolue et amène, jour après jour, son lot d'inconnus, d'incertitudes ainsi que de nouveaux enjeux. Dans cette optique, l'article se veut comme une sorte «d'arrêt sur image réflexif» sur la situation sociopolitique que nous traversons actuellement, tout en nous invitant à nous interroger sur celle de demain, lorsque la pandémie ne sera (finalement) plus.

Crise sanitaire avant tout, la pandémie de Covid-19 et sa gestion se révèlent être également une crise sociopolitique majeure dont les répercussions à long terme demeurent encore inconnues. Toujours en cours au moment d'écrire ces lignes, cette situation exceptionnelle met en lumière de nombreux enjeux qui touchent notamment les formes d'exercice du pouvoir, l'usage du numérique dans ce contexte, et le rapport entre État et société qui en découle. Par le biais de ce texte, qui à la fois s'inspire de et s'appuie sur les réflexions ainsi que les observations de penseurs et de chercheurs issus de divers domaines, notre objectif est de proposer une sorte d'état des lieux de cette nouvelle conjoncture du biopouvoir engendrée par le contexte de pandémie, alliant les outils numériques aux mécanismes biopolitiques. Par extension, il s'agit aussi d'observer et d'interroger comment cet événement a bousculé en très peu de temps notre perception de la vie, de ses formes mêmes et des significations qui en découlent.

Vers un monde toujours plus «numériquement administré»?

Pour plusieurs chercheurs (Desbois; Dionne et Paquette; Pouillet et al.; etc.), il semble que les modes de gouvernance, dans une logique de régulation sociale, s'appuient de plus en plus sur les dispositifs numériques de captation de données, de traçage et de biométrie –témoignant de l'expansion, mais aussi de l'intensification d'un «monde numériquement administré» (Ouellet et al.). Ces technologies se présentent, ni plus ni moins, comme le moyen le plus efficace de «gagner la bataille» contre le virus (Pouillet et al.: 58). À cet effet, comme le constatent Dionne et Paquette:

[L']exceptionnalité de la crise pandémique engendre un engouement pour les outils du numérique, et les solutions technocratiques-technologiques comme l'intelligence artificielle (IA), les données massives et les algorithmes, de la part des chercheurs-es comme des décideur-ses politiques pour obtenir prestement [...] des données considérées à la fois comme essentielles, voire critiques, pour répondre au virus, et uniques, soit impossibles à obtenir par d'autres moyens que le computationnel.
(2)

Dans cette optique, la pandémie justifierait et accélérerait la mise en place d'un cadre politico-sanitaire presque entièrement basé sur et géré par des dispositifs numériques. Le recours à la statistique décisionnelle, soit «l'extraction automatisée d'informations pertinentes depuis des bases de données massives à des fins de prévision ou d'exclusion (consommation, risques, fidélisation, définition de clientèles nouvelles...))» (Rouvroy et Berns: 167), est loin d'être un nouveau phénomène et constitue l'apanage, depuis maintenant une quinzaine d'années, de ce que Rouvroy et Berns appellent la «gouvernementalité algorithmique». Par le développement de ce «nouveau régime de vérité numérique» qui se construit grâce à la cueillette puis le traitement automatisé de données en tout genre, «il ne s'agit

plus tant de gouverner ce qui est, de juger les comportements passés, de les sanctionner et de discipliner, mais plutôt de gouverner l'incertitude. Le traitement massif de données relève de la domestication de l'incertitude» (Rouvroy, 2020). En effet, les données massives et leurs corrélations (*Big Data*) changent notre manière de percevoir et de saisir la réalité sociale. La gouvernamentalité algorithmique ne s'intéresse pas aux *individus* en tant que tels, mais bien aux *relations* – issues des corrélations et interrelations de données. La trace numérique produite par chaque individu, décortiquée en ensemble de données, représente «des fragments infraindividuels, miroitements partiels et impersonnels d'existences quotidiennes» (Rouvroy et Berns: 191). Sur cette base, des *profils* sont alors créés et assignés à un même individu, et c'est à travers ces derniers, comme l'expliquent Ouellet et ses collègues, que le pouvoir s'exerce – un pouvoir implicite reposant sur des «mécanismes de régulation sociale non coercitifs» (604). En d'autres termes, la particularité du pouvoir de la statistique décisionnelle n'est pas de *contraindre* ou de *restreindre* explicitement les agissements ou les comportements, mais bien de les *encadrer* et de les *guider* d'emblée, et ce, de manière implicite – ce qui permet de préserver chez l'individu une illusion de libre arbitre (Rouvroy et Berns: 175). Ainsi, le pouvoir algorithmique rencontre également moins de résistance puisqu'il n'interpelle ni ne sollicite directement l'individu, mais agit plutôt sur ce dernier par l'intermédiaire de ses nombreux profils. Dans cette optique, les individus deviennent, ni plus ni moins, des «*potentiels*» (ex.: un potentiel terroriste, un potentiel consommateur, un potentiel malade, etc.) que l'on se doit d'encadrer et de surveiller, partout et en tout temps. Comment cette forme de gouvernamentalité se traduit-elle alors dans ce contexte particulier de pandémie?

Une nouvelle gestion politico-sanitaire de la vie

La pandémie de Covid-19 a entraîné des modifications draconiennes et soudaines du rapport établi jusqu'à présent entre l'État et la société. La mise en place de mesures sanitaires strictes, couplée à un important appareillage de (cyber)surveillance, s'inscrit dans une apparente «volonté de bienveillance de gestion des populations» (Tremblay: 46) de la part des gouvernements afin de limiter le plus possible les effets dévastateurs du virus sur la vie des individus, mais aussi, plus largement, d'éviter la saturation du système de santé et l'effondrement de l'économie. Les libertés individuelles sont ainsi restreintes au nom de la santé collective et du bien commun.

Ce qui dérange ou *choque* le plus les sociétés libérales avec cette combinaison de mesures restrictives et de surveillance ubiquitaire, remarquent Poullet et ses collègues dans une récente étude, c'est que le contrôle des populations, dans l'histoire récente, a «rarement été aussi explicite» bien que, précisent-ils, «[...] l'usage par les autorités publiques de mesures de surveillance de grande ampleur (géolocalisation de la population, recours aux drones et aux caméras infrarouges) n'est pas inédit.» (61)

Enfin, on peut avancer l'idée que si les nombreux mécanismes et processus de régulation sociale instaurés depuis le début de la pandémie visent une gestion des populations ayant pour but de freiner la propagation du virus (et de maintenir ainsi le fonctionnement de la société), on peut penser qu'il s'agit aussi essentiellement, de manière à la fois concrète et symbolique, de gérer et préserver la vie même.

En effet, le philosophe Yves Charles Zarka souligne que «la vie a changé dans presque toutes ses dimensions avec le coronavirus, en particulier dans sa dimension biologique, celle qui est directement confrontée au risque imminent de la maladie et de la mort» (3). Une situation particulière qui, selon lui, ouvre la voie à de nouvelles réflexions sur les façons d'envisager les pourtours de l'existence même, en nous confrontant à la fragilité de la vie biologique et à sa valeur aux yeux de l'État.

En temps de pandémie, cette vie, réduite à sa plus simple expression, redevient brusquement à la fois *sujet* et *objet* du pouvoir. Elle doit être protégée coûte que coûte alors que, paradoxalement, chaque individu est désormais considéré comme une menace –toute personne courant le risque d'être malade et de devenir un vecteur de contagion (Tremblay: 46). L'état d'urgence sanitaire refaçonne notre manière de percevoir la vie, sa valeur et son administration, mettant ainsi en lumière un retour marqué vers l'implantation de mécanismes visant «la prise directe du pouvoir sur le vivant» (Zarka: 5) qui caractérise le biopouvoir, tel que formulé par Michel Foucault, tout en faisant écho au concept d'état d'exception créé par Giorgio Agamben. Ces deux notions permettent d'éclairer, du moins en partie, la complexité des phénomènes et des chamboulements sociopolitiques en cours, afin de leur donner un certain sens. Déjà, en pleine pandémie, quelques penseurs et chercheurs se sont prêtés à l'exercice en proposant des pistes de réflexions critiques sur le sujet et en exposant les liens qu'il est possible de faire entre ces concepts et la crise sanitaire actuelle (Del Fa; Godin; Lorenzini, 2020; Sfetcu; etc.).

Retour sur le biopouvoir et ses dimensions

Le biopouvoir¹, comme son nom l'indique, repose sur l'articulation de techniques et de mécanismes de pouvoir ayant pour objectifs d'intervenir directement sur la vie humaine et sur les phénomènes biologiques qui la traversent (Borduas: 43). L'application du biopouvoir succède progressivement, au fil du 18^e et du 19^e siècle, au pouvoir souverain qui s'octroie le «droit de vie et de mort» sur les individus – reflétant le passage des sociétés de souveraineté aux sociétés disciplinaires (Deleuze). Ainsi, dans les propres mots de Foucault, «au vieux droit de *faire* mourir ou de *laisser* vivre s'est substitué un pouvoir de *faire* vivre ou de *rejeter* dans la mort» (81).

Cette mutation des modes de gouvernance s'opère parallèlement à la Révolution industrielle, qui marque le développement d'une nouvelle rationalité juridico-économique fondée sur les principes du libéralisme et du capitalisme (Borduas: 37). La population est dorénavant perçue comme une «force productrice», mais aussi comme une «ressource indispensable» de l'État et des industries. À partir de cette conception émerge ainsi la nécessité d'encadrer la population par «un vaste "appareil réglementaire" –disciplinaire– qui va faire en sorte que "cette population considérée donc comme principe [...] de la puissance et de la richesse de l'État [...] travaillera comme il faut, où il le faut et à quoi il faut"» (Foucault, cité par Borduas: 37). Pour assurer cette gestion et cette optimisation des corps, l'application du biopouvoir se scinde en deux pôles complémentaires: d'une part, une «anatomo-politique du corps humain» qui vise la disciplinarisation du *corps individuel*, et d'autre part, la mise en place d'une «biopolitique de la population» qui implique, quant à elle, la régulation du *corps social* (Godin: 11).

Le versant «anatomo-politique du corps humain» a pour objectif l'assujettissement de la vie humaine à des normes préétablies et perpétuellement renouvelées –une disciplinarisation qui se traduit par le passage d'un milieu d'enfermement à un autre (école, usine, hospice, etc.) tout au long de l'existence des individus (Borduas: 44-45). De cette façon, «elle soumet le sujet à divers mécanismes de hiérarchisation, de surveillance, d'individualisation qui visent non seulement à le rendre obéissant et productif, mais également à l'attacher à une identité construite dans la relation de pouvoir: *soumission aux autres et attachement à soi-même*» (44-45). En ce sens, l'individu considéré comme «corps-machine» doit être formaté afin que ses capacités et sa productivité au sein du système socioéconomique soient maximisées (44-45).

L'autre versant du biopouvoir –soit la «biopolitique de la population»– amène à voir l'individu comme un «corps-espèce» dont il est nécessaire de contrôler et de moduler les processus biologiques qui l'affectent tels que la maladie, la mort, la reproduction, etc. (Foucault: 183). Ce pôle du biopouvoir se réalise à

travers la mise en place de plusieurs «*dispositifs de sécurité* (médecine sociale, hygiène publique, assurances, etc.) selon une logique de *normalisation*» (Borduas: 44). Pour résumer l'ensemble, «si l'anatomo-politique s'inscrit dans l'horizon de la discipline et de l'individualisation, la *bio-politique* s'inscrira plutôt dans celui de la *régulation* et de la *massification*: régulation des processus biologiques globaux par des interventions au niveau de la population en tant que *corps social*» (*ibid.*).

Avec ce bref retour définitionnel, il devient somme toute apparent que nous assistons actuellement à une réactualisation et à une réarticulation profondes des formes d'application du biopouvoir sur nos vies – c'est-à-dire, comme le note Zarka, que nous assistons en temps réel au déploiement d'une véritable «biopolitique du coronavirus» pour faire face à cette période de crise exceptionnelle (5).

(Ré)actualisation et (ré)articulation du biopouvoir en temps de pandémie

Les mesures sanitaires déployées à l'échelle mondiale, comme le confinement, croisent les deux pôles du biopouvoir puisqu'elles combinent «l'individualisme de la discipline et le holisme de la biopolitique» (Godin: 14). Plus spécifiquement, pour le philosophe français Christian Godin, le masque, dont le port a d'abord été suggéré puis rendu obligatoire dans de nombreux lieux publics, est devenu non seulement «l'objet emblématique» de cette crise sanitaire, mais aussi de l'exercice du biopouvoir, «car il touche directement le corps dans ce qu'il a de plus personnalisant, le visage, et la population tout entière ravalée à n'être plus qu'une masse indifférenciée» (14). En somme, les différentes mesures telles que le port du masque, la distanciation physique, le confinement ou encore le couvre-feu correspondent à de «purs exercices biopolitiques de l'État sur les corps» (Del Fa, 2020) auxquels s'ajoutent aujourd'hui les nombreux dispositifs de surveillance électronique et de captation de données qui permettent d'étendre et de resserrer à la fois le contrôle et la gestion de la population. Tout cela témoignant, à divers degrés, d'une suspension temporaire –ou du moins d'une «adaptation»– des droits et libertés individuels afin de protéger la vie et, ultimement, d'assurer la pérennité de la société (Godin: 13). Or, devant la gravité de la pandémie, est-ce vraiment tous les corps qui sont pris en charge par ce biopouvoir et qui sont protégés par lui?

Hiérarchisation, sélection et rejet des corps: les conséquences du biopouvoir

Comme le souligne Sophie Del Fa dans un texte publié dans *Le Devoir*, «la crise actuelle dévoile [également] les failles de ce biopouvoir qui sélectionne les corps à sauver, essentiellement les corps actifs qui agissent dans le maintien et la reproduction du capitalisme» (Del Fa, 2020). Certains individus considérés comme plus vulnérables que d'autres face à la maladie (personnes âgées, personnes en situation de handicap, personnes en situation d'itinérance, etc.) et qui ne participent plus ou ne peuvent plus contribuer activement au développement de la société deviennent, en ces temps de crise, des corps «délaissés», voire «sacrifiés». Le biopouvoir opère en effet une hiérarchisation de la valeur des vies et agit sur elles en conséquence, tel une «politique de vulnérabilité différentielle» (Lorenzini, 2020).

Pour illustrer son propos, Del Fa évoque ainsi la situation des personnes âgées et leur prise en charge, au Québec:

La pandémie dévoile cette facette du biopouvoir pour lequel tous les corps ne comptent pas de la même façon. Les aînés sont l'exemple le plus probant. Outre la solitude de ceux isolés qui sont en bonne santé, ils sont les premiers touchés par la mortalité du virus [...] Au Québec, la pandémie a

rappelé la gestion quelque peu douteuse des CHSLD² rejetant les corps des aînés enfermés hors de la vie parce qu'ils ne «comptent plus». (Dei Fa, 2020)

La situation en Italie au printemps 2020 constitue aussi un exemple important et d'autant plus évocateur de cette sélection et de ce rejet des corps. Au plus fort de la première vague, les services hospitaliers, débordés par un flot continu de malades couplé à un manque cruel de matériel et de personnel médical, n'ont eu d'autres choix que de trier les malades et de soigner ceux qui, en fonction de différents critères (comme l'âge et la présence de comorbidités) avaient le plus de chances de survie (Mercurio, 2020). Une réalité choquante, largement diffusée et discutée dans les médias, qui servira d'avertissement aux autres États en ce qui a trait à la gestion du système de santé tout en remettant en question le fondement moral et éthique d'un tel processus décisionnel.

Malgré le vent d'espoir qu'elle apporte, la campagne de vaccination soulève à son tour plusieurs interrogations, notamment sur les plans logistique (comment assurer la production, la distribution et l'entreposage des doses de vaccins? comment organiser concrètement cette campagne de vaccination? etc.) et éthique (quels pays auront accès aux vaccins en premier³? quelles sont les tranches de la population à prioriser? etc.). En ce qui a trait à cette dernière question, comment en effet déterminer qui aura accès en premier aux vaccins? Sur quels critères se baser? Pour répondre à ces questions, les différents pays et leurs régions administratives se sont fiés aux recommandations de comités regroupant différents experts (éthiciens, médecins, etc.), afin d'établir des catégories de priorisation –les doses de vaccins étant limitées.

Si ces niveaux de priorisation montrent la volonté des États de protéger la vie des plus vulnérables et celle des professionnels de la santé –tout en faisant amende honorable pour les nombreux morts de la première vague–, ils sous-tendent également un geste (bio)politique qui vise la gestion des corps et, ultimement, la préservation de la société. Étant donné que ce sont les aînés qui sont les plus touchés par les formes graves de la maladie –menant à une prise en charge médicale beaucoup plus importante–, les gouvernements ont tout intérêt à vacciner rapidement ces individus, d'une part pour diminuer les risques de complications et de décès chez ces personnes, et d'autre part pour éviter la saturation des services hospitaliers. Autrement, comme nous avons pu le constater au Québec et ailleurs dans le monde, les hôpitaux se voient alors obligés de reporter ou d'annuler des rendez-vous médicaux ainsi que des chirurgies jugées non urgentes –de vastes opérations de délestage entraînant à leur tour des conséquences funestes pour les personnes en attente de soins.

L'abandon de certains corps par le biopouvoir (tantôt des «sacrifiés», tantôt des «morts évitables») apparaît ainsi comme un dommage collatéral d'un long et difficile combat mené contre le virus. Comme le remarquent bon nombre de penseurs, dont Agamben, la pandémie est perçue et abordée comme une guerre –appuyant de cette façon le caractère exceptionnel de la situation, mais aussi l'urgence d'agir collectivement pour vaincre cet ennemi invisible (Sfetcu: 26). Cette métaphore de la guerre, censée nous unifier et faire appel à notre sens du devoir, est sans cesse reprise dans les discours médiatiques et politiques. Les médecins et les infirmières sont désormais *au front* dans la guerre contre le virus –ils sont *les héros* ou encore *les soldats de première ligne*– alors que chaque individu doit *faire sa part*, c'est-à-dire respecter les mesures sanitaires et contribuer ainsi à *l'effort de guerre*. Une guerre d'autant plus absurde, souligne Agamben, que «l'ennemi n'est [plus] là-bas, il est en nous» (Agamben, cité par Sfetcu: 6).

L'état d'urgence sanitaire (comme l'état de guerre) réorganise la forme, l'application et le sens du pouvoir, faisant ainsi écho à l'état d'exception. Ce concept, tout comme celui de biopouvoir, peut nous éclairer sur

les chamboulements sociopolitiques en cours, notamment en venant interroger les enjeux et les controverses qu'il soulève.

La pandémie et la reconduction d'un perpétuel état d'exception

L'état d'exception⁴ est le nom donné à un phénomène par lequel un État, face à une situation grave ou exceptionnelle menaçant son intégrité et celle de ses citoyens, modifie les modalités, l'étendue et l'exercice de son pouvoir. L'état d'exception entraîne la restructuration des activités de l'État et la modification du droit et des règles préalablement mis en place –instituant ainsi un mode de gouvernance ayant au centre de ses intérêts et de ses calculs la vie biologique (Genel: 11). Pour mieux saisir les nuances et les particularités de l'état d'exception, il est d'abord nécessaire de comprendre comment Agamben qualifie la vie et l'expression de ses formes. Suivant les réflexions du philosophe autrichien Ludwig Wittgenstein dans son ouvrage *Philosophische Untersuchungen* (1953) tout en s'inspirant des écrits de Foucault sur le biopouvoir et la biopolitique, Agamben propose les expressions «forme-de-vie» et «forme de vie» pour penser les articulations possibles entre les dimensions biologique, sociale et politique de la vie et les modalités du pouvoir (Savard: 1). Alors que le terme «forme-de-vie» désigne une vie qui ne peut jamais être séparée de sa forme, c'est-à-dire dans «laquelle les modes, les actes et les processus singuliers du vivre ne sont jamais simplement des faits, mais toujours et avant tout des possibilités de vie, toujours et avant tout des puissances» (Agamben, 1993), les «formes de vies» sont plutôt «un faisceau de pratiques sociales sédimentées (Ferrarese: 50), le plus souvent recodifiées en «identités juridico-sociales⁵» (Agamben, 1993). Contrairement à la «forme-de-vie», une «forme de vie» peut être séparée de sa forme, laissant à découvert une «vie nue», qui serait dépourvue de ses qualités, de ses possibilités, et donc de sa puissance (Ferrarese: 53).

La vie nue répond à trois critères qui permettent d'en définir les pourtours: 1) elle est indicible; 2) elle est assujettie aux processus biologiques et aux nécessités physiologiques d'un corps; 3) elle est exposée à la maladie, aux blessures et à la mort (donc au droit de vie et de mort du pouvoir souverain) (*ibid.*: 53-54). Quels liens pouvons-nous alors tisser entre la vie nue et la vie biologique? Agamben précise à ce sujet:

La vie biologique, forme sécularisée de la vie nue, qui a en commun avec celle-ci l'indicibilité et l'impénétrabilité, constitue ainsi littéralement les formes de vies réelles en formes de survie, tout en restant impensée en elles comme l'obscur menaçant qui peut s'actualiser d'un coup dans la violence, dans l'extranéité, dans la maladie, dans l'accident. (Agamben, 1993)

Agamben note que le pouvoir politique devrait normalement se fonder en dernière instance sur la vie nue et chercher plutôt à gouverner l'ensemble des formes de vie. Or, lorsqu'il y a état d'exception, la vie nue est celle qui devient condition, mais aussi sujet du pouvoir. Apparaissant comme une «manifestation radicale» du pouvoir souverain, l'état d'exception se légitime par l'état d'urgence pour agir directement sur la vie nue (Ferrarese: 55). En ce sens, «la vie nue, sa séparation de toute forme est la présupposition secrète du pouvoir souverain», de sorte que «le pouvoir n'a en face de lui que la pure vie biologique sans aucune médiation» (Agamben, cité par Ferrarese: 55 et 63). Cela dit, la professeure Estelle Ferrarese souligne que le geste souverain ne s'exprime pas seulement par la scission opérée entre la vie et sa forme, et par l'exposition du corps aux blessures et à la mort –elle ajoute ceci:

Contrairement à ce qu'Agamben semble supposer à propos de sa propre réflexion, ce n'est pas la vulnérabilité corporelle première, celle des corps tuables, qui garantit la souveraineté, mais une autre exposition, qui remplace et cèle la disponibilité à la blessure et au meurtre: une vulnérabilité à la négligence politique. (56)

Qui plus est, selon le philosophe italien, le recours à l'état d'exception serait devenu la règle avec le temps, puisque «le pouvoir aujourd'hui n'a d'autre forme de légitimation que l'état d'urgence et partout et continuellement en appelle à lui et travaille en même temps secrètement à sa production» (Agamben, 1993). Cela se traduit, depuis plus de trois siècles déjà, par une forte tendance, sur le plan des stratégies politiques, à «médicaliser» et à «rationaliser» chaque pan de la société, témoignant d'un «processus de médicalisation de la politique et [d']une politisation de la médecine» (Sfetcu: 9) qui permet de justifier et de légitimer l'intervention de l'État sur les corps individuels et, par extension, sur le corps social, afin de les «protéger». L'ensemble des mesures prises dans un contexte exceptionnel, remettant à l'avant-plan la dimension biologique de la vie nue (et sa fragilité), servirait à reconduire perpétuellement la nécessité d'une biopolitique et de l'application du biopouvoir:

L'histoire du pouvoir est celle de l'affirmation croissante de la biopolitique, et de l'extension de la décision sur la vie nue. Elle est marquée par deux éléments: d'une part, la vie nue, qui constituait le fondement caché de la souveraineté, devient la «forme de vie dominante» et le point d'ancrage direct du pouvoir; parallèlement «l'état d'exception est devenu la règle». (Genel: 11)

Pour Agamben, la pandémie de Covid-19 est sans doute l'exemple le plus évocateur, voire le point culminant, de cette tendance grandissante à employer l'état d'urgence comme mode de gouvernance couplé à l'usage de dispositifs de biosécurité toujours plus envahissants (Sfetcu: 5).

De la biosécurité au despotisme médico-technocrate

Cette nouvelle «normalité» que génère l'état d'urgence sanitaire, et qui devrait, par conséquent, être temporaire, risque de devenir permanente (si ce n'est pas déjà fait) s'inquiète Agamben, pour qui «les épidémies pourraient fournir le prétexte idéal pour étendre ces mesures, au-delà de toute limitation⁶» (Agamben, cité par Sfetcu: 5). Pour le philosophe, outre les exemples de débordements du biopouvoir et d'abandon de certains corps par la biopolitique, le danger principal d'un tel état d'exception perpétuellement reconduit se perçoit dans le fait de vivre une vie continuellement privée de sa forme –où la vie nue est en passe de devenir une «vie vide», c'est-à-dire dictée uniquement par la peur de la perdre. Il note à cet effet que «les gens se sont tellement habitués à vivre dans des conditions de crise et d'urgence permanentes qu'ils ne semblent pas remarquer que leur vie a été réduite à un état purement biologique» (Agamben, cité par Sfetcu, 2020: 6).

Malgré la nature hautement disruptive des mesures et des restrictions imposées dans le contexte d'état d'urgence sanitaire, les individus semblent en effet prêts à s'y soumettre puisqu'elles leur apparaissent comme les seuls moyens légitimes de freiner la pandémie et ainsi de préserver la vie du plus grand nombre possible. Comme le note Godin, cette pandémie tend à montrer que «la protection offerte par l'État (parce qu'exigée de lui) n'est plus seulement sociale (selon le paradigme de l'État-providence), mais biologique. Voilà le sens de l'Événement» (20). De cette façon, l'état d'exception et les chamboulements de l'exercice du pouvoir qu'il implique ne paraissent plus *imposés*, mais *nécessaires* pour garantir la pérennité de la société. Respecter les mesures devient une forme de participation citoyenne tout en représentant un geste de bienveillance à l'égard de son prochain. Pour Agamben, qui s'appuie sur les écrits de Patrick Zylberman:

[Tout cela ne fait que témoigner de] l'organisation intégrale du corps des citoyens de façon à renforcer le maximum d'adhésion aux institutions de gouvernement, en produisant une sorte de

civisme superlatif dans lequel les obligations imposées sont présentées comme des preuves d'altruisme et le citoyen n'a plus droit à la santé (*health safety*), mais devient juridiquement obligé à la santé (*biosecurity*). (Agamben, 2020)

La pandémie semble pousser le paradigme de la biosécurité à l'extrême –la population est placée sous l'égide, mais aussi sous l'ordre de la médico-technocratie. Une obsession de la sécurité sanitaire permettant de justifier et d'appliquer un contrôle plus étroit sur la population, lequel est, par ailleurs, d'autant plus prégnant aujourd'hui avec l'utilisation croisée des multiples technologies de traçage et de captation de données biométriques servant à identifier les malades, à évaluer la gravité de leurs symptômes, à retracer leurs déplacements et leurs contacts ou encore à assurer le respect des mesures et des restrictions sanitaires. Or, l'emploi de ces «solutions technocratiques-technologiques» ne vise pas uniquement une gestion et une surveillance accrue des individus. Les outils numériques, et notamment l'intelligence algorithmique computationnelle, s'avèrent aussi indispensables pour étudier rapidement et efficacement le virus afin de connaître «son comportement, ses modes de propagation et les traitements envisageables» (Dionne et Paquette: 2).

Cela dit, certains auteurs (Desbois; Pouillet et al.; etc.) se demandent si la pandémie ne serait pas en train de faire progressivement disparaître les «modes de gouvernance démocratique tels que nous les avons connus au profit d'une gouvernance d'un nouveau genre fondée sur les technologies de l'intelligence artificielle (IA) et la gouvernementalité algorithmique» (Jamet et Truchon: 55). Certains croient en effet que les technologies numériques –notamment de surveillance, de biométrie et de géolocalisation– constituent les nouveaux instruments du biopouvoir puisqu'ils permettent non seulement de renforcer les mécanismes biopolitiques visant à *réguler* la population, mais aussi (par le biais de corrélations de données prélevées sur cette même population) de *prévenir*, d'*orienter* et de *piloter* d'emblée les déplacements et les comportements possibles. Dans cette optique, il est alors possible d'avancer l'idée que la pandémie nous plonge au croisement des mécanismes sociotechniques du contrôle et de l'exercice du pouvoir propres aux sociétés disciplinaires et aux sociétés de contrôle⁷ –se manifestant par une réactualisation de dispositifs de (bio)sécurité et de procédés disciplinaires explicites et coercitifs, couplés à une forme de contrôle omniprésente, implicite et non coercitive rendue possible par la multiplication des dispositifs numériques.

L'établissement de mesures sanitaires strictes touchant directement les droits et libertés individuels ébranle certainement les valeurs démocratiques partagées par la plupart des sociétés occidentales modernes, en interrogeant le rapport entre État et société. Agamben et d'autres auteurs arrivent ainsi à cette conclusion hâtive «[qu']il n'existe plus de différence entre état d'urgence et état d'exception» et, par extension, «[qu']il n'y a plus aucune différence entre États démocratiques et États despotiques» (Godin: 19). Godin explique que ce serait toutefois un faux raisonnement, démenti par «l'attitude respective de ces États concernant l'autorisation, la production et la diffusion des technologies de traçage des personnes infectées» (19). Si certaines mesures comme la distanciation physique et le port du masque sont de mises dans la plupart des États, le recours aux appareils de surveillance de masse et autres dispositifs électroniques ainsi que le type d'usage qui en est fait varient grandement d'une société à l'autre et selon le régime politique en place. Autrement dit, «s'il y a un biopouvoir désormais mondialisé, il y a des biopolitiques spécifiques à chaque État, même si, on l'a vu lors de la présente crise, les biopolitiques convergent fortement» (*ibid.*: 22). Il est donc pertinent de se pencher sur quelques exemples afin de mieux observer les différences entre les biopolitiques et les usages numériques qui s'y rattachent.

Les différents rôles et usages des technologies en temps de pandémie

Le chercheur Dominique Desbois remarque que dans le cas des régimes autoritaires, les actions entreprises pour freiner et contenir le virus ne paraissent pas, d'un point de vue extérieur, particulièrement exceptionnelles –le pouvoir en place dans ces États ayant déjà recours à un ensemble de stratégies politiques et de mesures coercitives pour assurer et faciliter le contrôle de l'information et de la population (4). Cela dit, la pandémie aura tout de même servi de prétexte, voire de tremplin, pour légitimer et étendre encore plus l'emploi d'outils numériques à des fins de gestion et de surveillance des individus, notamment avec les appareils biométriques, les technologies de reconnaissance faciale et l'intelligence artificielle. Par exemple, au printemps 2020, le gouvernement chinois, en collaboration avec des firmes privées, a fait installer dans les gares et les aéroports proches des centres urbains des caméras thermiques (pour déceler les individus présentant une température corporelle plus élevée que la normale) couplées à un système d'intelligence artificielle de reconnaissance faciale capable d'identifier les individus même s'ils portent des masques (*ibid.*: 2). En plus d'utiliser ces outils d'identification et de surveillance, la Chine a fait appel à des robots nettoyeurs (remplaçant ainsi les éboueurs) pour désinfecter les rues des zones à risque ou mises en quarantaine, alors que, évoque Desbois, «dans les régions plus reculées du pays, les autorités locales [faisaient] voler des drones équipés de haut-parleurs et surveill[aient] les citoyens repérés dans les zones ouvertes sans masque facial» (4). Tout cela témoigne d'un vaste appareillage biopolitique et numérique permettant une gestion beaucoup plus étroite de la population.

Les systèmes de géolocalisation ainsi que les programmes de reconnaissance faciale permettant l'identification en temps réel des individus ne sont cependant pas l'apanage des régimes autoritaires, puisque, comme le font remarquer Pouillet et ses collègues en citant des pays comme la Corée du Sud et l'Italie (60), certaines sociétés ayant un mode de gouvernance démocratique s'appuient aussi sur l'usage de ces technologies pour tenter d'endiguer la propagation du virus. Bien que l'étendue et les formes que prend leur utilisation varient sensiblement d'un État à l'autre en fonction de la législation en place, des ressources disponibles, mais aussi selon leur acceptabilité sociale.

Au sein des États démocratiques, plus particulièrement en Amérique du Nord et en Europe, l'usage des technologies de traçage, de reconnaissance faciale et de biométrie rencontre beaucoup plus de réticence de la part de la communauté scientifique et de la population en général (Desbois: 7). Cela donne lieu, par conséquent, à une présentation et à une application différentes des mesures sanitaires qui doivent souvent faire l'objet de discussions, de consultations et d'études par divers types de comités avant d'être approuvées. Ainsi, dans le cas de l'Europe:

[L]a reconnaissance faciale bénéficie du strict encadrement juridique réservé dans le Règlement européen pour la protection des données personnelles (RGPD) aux traitements biométriques qui sont interdits en principe sauf cas particuliers avec consentement expresse des personnes, pour protéger un intérêt public important ou des intérêts vitaux. (*Ibid.*: 7)

Dans ce contexte, la pandémie donne ainsi l'occasion à certains États de recueillir «des données agrégées et pseudonymisées, de manière à surveiller les déplacements des personnes, étudier les foyers d'épidémie et le respect de la distanciation sociale» (Pouillet et al.: 60). Il n'en demeure pas moins que, en ce qui a trait à l'utilisation de dispositifs numériques de traçage et autres, la plupart des pays occidentaux optent davantage pour des solutions non coercitives comme les applications mobiles de notification d'exposition au virus⁸ auxquelles les citoyens peuvent adhérer de manière volontaire.

Connues sous divers noms et diverses versions selon les pays⁹, ces plateformes collaboratives fonctionnent essentiellement selon les mêmes principes et procédés tout en ayant sensiblement les mêmes objectifs soit: 1) Sensibiliser les gens à l'importance de la distanciation sociale tout en les responsabilisant; 2) doter les individus d'un moyen rapide et anonyme d'être prévenus en cas de contacts rapprochés avec une personne déclarée positive au virus ou, inversement, de se signaler soi-même pour avertir les autres; 3) dresser un portrait général permettant de suivre l'évolution du virus dans la population.

Malgré tout, ce type d'application continue d'inspirer une certaine méfiance à la population et de soulever plusieurs interrogations chez les spécialistes des enjeux numériques et de la protection de la vie privée. En plus de ces réticences, son utilisation se heurte également à de nombreux obstacles (notamment concernant les données qu'il permet de capter et d'emmagasiner) sur les plans juridique et éthique – comme en témoigne plus spécifiquement, au Québec, la saga entourant l'application COVI (développée par le Mila – Institut québécois d'intelligence artificielle) qui s'est conclue par un échec, celle-ci n'ayant jamais vu le jour (Jamet et Truchon: 59).

En somme, puisque l'adhésion à ces applications de traçage se fait sur une base volontaire et que, par conséquent, leur efficacité dépend entièrement du nombre de personnes les utilisant, il est d'autant plus important pour les gouvernements que les individus considèrent cet outil comme un moyen essentiel et sécuritaire de se protéger soi-même et de protéger les autres de la Covid-19. C'est pourquoi, dans les États possédant une application de ce genre, de nombreuses campagnes ont été mises sur pied afin d'inciter les gens à la télécharger et à l'utiliser. Cela dit, selon l'avocate et militante Noémie Levain, ces stratégies et ces discours politiques ne sont «qu'une manière de faire accepter un outil de surveillance en le vendant comme un recours contre la pandémie» (Jung, 2020).

Enfin, à travers ce survol d'exemples, nous comprenons bien que les mécanismes biopolitiques et les dispositifs numériques désormais employés pour les renforcer varient grandement d'une société à l'autre ou, autrement dit, que «les gouvernements adoptent des stratégies conditionnées par leurs capacités sanitaires ainsi que par leur mode de gouvernance, autoritaire ou démocratique» (Desbois: 8).

À l'aube d'une nouvelle normalité sociopolitique?

Au fil l'article, nous avons pu constater non seulement que la pandémie modifie notre perception de la vie, de ses formes et de la valeur qui lui est accordée, mais que ce contexte particulier réarticule aussi le rapport entre État et société. Dans un premier temps, grâce aux différentes réflexions soulevées, nous avons pu montrer comment la crise sanitaire et sociopolitique actuelle réactualise l'application du biopouvoir et sa prégnance à travers le monde. Une nouvelle forme de «biopouvoir pandémique» –dont l'exercice semble d'autant plus renforcé par le recours aux dispositifs numériques– laisse, parallèlement, les corps exposés à la négligence de ce même pouvoir politique qui sélectionne les corps et hiérarchise la valeur des vies. Dans un second temps, cet état des lieux a également été l'occasion d'observer et d'interroger les apports ainsi que le rôle des technologies numériques –notamment les dispositifs de captation de données, de traçage et de surveillance– dans la gestion de cette pandémie. Bien que, comme nous avons pu le voir, l'étendue de leur usage et leur degré d'acceptabilité sociale varient grandement selon les sociétés –chaque pays n'ayant pas la même «culture numérique», ni les mêmes ressources, ni les mêmes législations en ce qui concerne l'utilisation de ces technologies et la protection de la vie privée (Poulet et al.: 61).

Certes, comme l'ont souligné des chercheurs, la crise sanitaire actuelle accélère le déploiement à grande échelle des technologies, et notamment de l'intelligence artificielle. Ces outils sont devenus essentiels – particulièrement dans le milieu de la recherche scientifique – pour étudier le virus, le comprendre et, ultimement, développer des solutions (comme les vaccins) visant à l'enrayer. Outre ces percées importantes et prometteuses, les technologies numériques sont aussi devenues, plus que jamais, un ensemble de moyens techniques prisé par les États pour établir – dans un objectif de biosécurité – une gestion et une surveillance accrues de la population. Le caractère exceptionnel de la crise – entraînant l'état d'urgence sanitaire dans la plupart des pays – vient justifier l'application de mesures sanitaires strictes tout comme le recours aux dispositifs numériques. Cela dit, certains se demandent (comme Agamben et d'autres) si la pandémie ne représenterait pas l'occasion idéale pour les États démocratiques d'*étendre* et de *normaliser* à long terme ces pratiques et le vaste appareillage de (cyber)surveillance qu'elles sous-tendent désormais. De sorte que les individus, *désensibilisés*, ne remettraient plus en question la nécessité et le bien-fondé de ces stratégies d'exercice du biopouvoir sur leur vie. Ainsi, si le contexte de pandémie nous amène à réfléchir aux multiples usages du numérique, à ses apports et ses limites, cette crise interroge aussi, de manière plus fondamentale, les modes de gouvernance en place tout en mettant de l'avant le fragile équilibre entre les libertés individuelles et le bien commun de la société.

Il est bien difficile, pour les individus, de remettre ouvertement en question les motivations et les fondements sur lesquels reposent les décisions politiques prises pour faire face à la crise (ainsi que leur impact à long terme) sans que cela ne soit perçu comme de l'inculture, un acte de dissidence ou bien de la rhétorique complotiste. En effet, la menace que représente le virus est encore si vive que tout dialogue ou discours critique semble s'affaiblir, voire s'abolir *de facto* pour se ranger du côté du pouvoir. Devant l'urgence d'agir, les stratégies biopolitiques employées et les arguments fournis en leur faveur ne sont ni discutables ni contestables tant que la pandémie perdure. Il est évident qu'une fois que la menace de mort sera, pour ainsi dire, une réalité moins imminente (grâce, en grande partie, à la vaccination), le discours critique retrouvera sa propre puissance en démontrant comment certaines de ces stratégies étaient, peut-être, en fin de compte, infondées ou mal avisées. Chose certaine, la pandémie entraîne (et continuera d'entraîner pendant de nombreuses années) de profonds changements qui pourraient bien marquer l'aube d'une nouvelle normalité sociopolitique. C'est pourquoi il est d'autant plus important – que l'on soit chercheur, penseur ou citoyen – de prendre du recul sur la situation actuelle, de réfléchir, et d'interroger les décisions politiques qui marqueront les esprits, mais aussi les corps et les vies de demain.

Bibliographie

Agamben, Giorgio. 1993. « Forme-de-vie ». *Futur antérieur*, vol. 15, 1. <<https://www.multitudes.net/Forme-de-vie/>>.

Agamben, Giorgio. 2021. « Qu'est donc une société qui ne reconnaît pas d'autre valeur que la survie? ». *Nouvel Obs*. <<https://www.nouvelobs.com/idees/20200427.OBS28058/giorgio-agamben-qu-est-donc-une-societe-qui-ne-reconnait-pas-d-autre-valeur-que-la-survie.html>>.

Borduas, Joël. 2013. « Le gouvernement de la vie dans les sociétés libérales: une relecture critique de la perspective biopolitique chez Michel Foucault, Nikolas Rose et Giorgio Agamben ». Université du Québec à Montréal, 156 f.

Chadwick, Lauren, Thomas Saymat et Agence France Presse. 2021. « Coronavirus: qu'est-ce que Covax et aide-t-il les pays pauvres à avoir accès aux vaccins? ». *Euronews*.

<<https://fr.euronews.com/2021/02/19/coronavirus-qu-est-ce-que-covax-et-aide-t-il-les-pays-pauvres-a-avoir-acces-aux-vaccins>>.

Del Fa, Sophie. 2020. « Le biopouvoir à l'épreuve de la vie ». *Le Devoir*.

<<https://www.ledevoir.com/societe/le-devoir-de-philo-histoire/581168/devoir-de-philo-le-biopouvoir-a-l-epreuve-de-la-vie>>.

Deleuze, Gilles. [s. d.]. « Les sociétés de contrôle ». *Association EcoRev*, vol. 1, 46, p. 5-12.

Desbois, Dominique. 2020. « Technologies biométriques et libertés individuelles à l'épreuve de la crise sanitaire ». *Terminal*, 127, p. 1-12.

Dionne, Émilie et Julie Paquette. 2020. « Données massives, médiation algorithmique et savoirs à l'ère du numérique. Le rève politique de la grippe: réflexions introductives en temps de pandémie et variations sur le thème d'un "réel" en faisance ». *Global Media Journal – Canadian Edition*, vol. 12, p. 1-17.

Ferrarese, Estelle. 2015. « Le projet politique d'une vie qui ne peut être séparée de sa forme. La politique de la soustraction de Giorgio Agamben ». *Raisons politiques*, vol. 1, 57, p. 49-63.

Foucault, Michel. 1976. *Histoire de la sexualité T. 1. La volonté de savoir*. Paris : Gallimard, « Tel », 248 p.

Genel, Katia. 2004. « Le biopouvoir chez Foucault et Agamben ». *Méthodos. Savoirs et textes*, 4, p. 1-26.

Godin, Christian. 2020. « La biopolitique à l'épreuve du confinement ». *Cités*, vol. 4, 84, p. 11-23.

de France, Gouvernement. 2020. « Application TousAntiCovid ». *Application TousAntiCovid*.

<<https://www.gouvernement.fr/info-coronavirus/tousanticovid>>.

Canada, Gouvernement du. 2020. « Téléchargez Alerte COVID dès maintenant ». *Téléchargez Alerte COVID dès maintenant*. <<https://www.canada.ca/fr/sante-publique/services/maladies/maladie-coronavirus-covid-19/alerte-covid.html#a1>>.

Jamet, Romuald et Kim Truchon. 2020. « Crise de la COVID-19, intelligence artificielle et gouvernementalité algorithmique. Le cas québécois », dans Jacques Cherblanc, Tremblay, Catherine, Dorais, François-Olivier et Tremblay, Sabrina (dir.), *La COVID-19: un fait social total. Perspectives historiques, politiques, sociales et humaines*. Chicoutimi, Québec : Centre de recherche interdisciplinaire sur la diversité et la démocratie (Cridad), p. 55-65.

Jung, Delphine. 2020. « Des zones d'ombre autour de l'application de traçage d'Ottawa ». *Radio-Canada*.

<<https://ici.radio-canada.ca/nouvelle/1713490/coronavirus-vie-privee-zones-ombres-autour-de-application-tracage-gouvernement>>.

Lorenzini, Daniele. 2016. « La société disciplinaire: généalogie d'un concept ». *Colloque international Quarante ans de Surveiller et punir*, Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne/Cour de Cassation.

<https://dial.uclouvain.be/pr/boreal/object/boreal%3A188934/datastream/PDF_01/view>.

Lorenzini, Daniele. 2020. « Biopolitics in the Time of Coronavirus ». *In the Moment*.

<<https://critinq.wordpress.com/2020/04/02/biopolitics-in-the-time-of-coronavirus/>>.

Mercure, Philippe. 2020. « L'Italie débordée par l'épidémie ». *La Presse*. <<https://www.lapresse.ca/covid-19/2020-03-12/l-italie-debordee-par-l-epidemie>>.

de la Santé, OMS -Organisa. 2021. « COVAX: collaborer pour un accès mondial et équitable aux vaccins contre le virus de la COVID-19 ». *Organisation mondiale de la Santé (OMS)*.

<<https://www.who.int/fr/initiatives/act-accelerator/covax>>.

Ouellet, Maxime, Marc Ménard, Maude Bonenfant et André Mondoux. 2015. « Big Data et quantification de soi: La gouvernementalité algorithmique dans le monde numériquement administré ». *Canadian Journal of Communication*, vol. 40, p. 597-613.

Pouillet, Yves, Marie-des-Neiges Ruffo de Calabre et Jessica Lombard. 2020. « COVID-19, numérique et libertés ». *Études*, vol. 6, p. 57-66.

Rouvroy, Antoinette et Thomas Berns. 2013. « Gouvernementalité algorithmique et perspectives d'émancipation: le disparate comme condition d'individuation par la relation ». *Réseaux*, vol. 1, 177, p. 163-196.

Rouvroy, Antoinette. 2020. « La gouvernementalité algorithmique et la mort du politique ». *Green European Journal*. <<https://www.greeneuropeanjournal.eu/la-gouvernementalite-algorithmique-et-la-mort-du-politique/>>.

Savard, Valérie. 2016. « Les formes de vie: une nouvelle façon d'appréhender l'individu et la société dans l'œuvre littéraire ». *Revue Postures*, 24. <http://postures.aegir.nt2.uqam.ca/sites/postures.aegir.nt2.uqam.ca/files/savard_24.pdf>.

Sfetcu, Nicolae. 2020. « Biopolitique dans la pandémie COVID-19 ». *SetThings*. <<https://www.setthings.com/fr/biopolitique-dans-la-pandemie-covid-19/>>.

Sotiris, Panagiotis. 2020. « Against Agamben: Is a Democratic Biopolitics Possible? ». *Viewpoint Magazine*. <<https://www.viewpointmag.com/2020/03/20/against-agamben-democratic-biopolitics/>>.

Tremblay, Pierre-André. 2020. « Une crise, certes, mais une crise de quoi? », dans Jacques Cherblanc, Tremblay, Catherine, Dorais, François-Olivier et Tremblay, Sabrina (dir.), *La COVID-19: un fait social total. Perspectives historiques, politiques, sociales et humaines*. Chicoutimi, Québec : Centre de recherche interdisciplinaire sur la diversité et la démocratie (Cridad), p. 45-54.

Zarka, Yves Charles. 2020. « Éditorial – Biopolitique du coronavirus ». *Cités*, vol. 2, 82, p. 3-6.

Žižek, Slavoj. 2020. « Monitor and Punish? Yes, Please! ». *The Philosophical Salon*. <<https://thephilosophicalsalon.com/monitor-and-punish-yes-please/>>.

1 Le biopouvoir (et la biopolitique) est un concept d'abord introduit par Foucault dans l'ouvrage *Histoire de la sexualité. Tome I: La volonté de savoir* (1976). Il a également été discuté dans certains cours, dont *Il faut défendre la société* (1975-1976) ou encore *Sécurité, territoire, population* (1977-1978), présentés au Collège de France.

2 Centre d'hébergement et de soins de longue durée.

3 La capacité de production et de distribution des compagnies pharmaceutiques étant limitée, l'accès aux vaccins est devenu en effet un enjeu éthique et sanitaire en soi –les pays riches ayant pu commander et se prévaloir des premières doses des vaccins tant convoitées au détriment des États moins fortunés. Malgré la mise en place du programme COVAX par l'Organisation mondiale de la Santé (OMS), qui vise, entre autres, un approvisionnement et une répartition équitables des vaccins entre les nations, il n'en demeure pas moins qu'au début du mois de février 2021, elle notait que la quasi-totalité des doses (soit près de 90%) avait été réservée par des pays fortunés (Chadwick et al., 2021; OMS, 2021). Or, comme l'ont souligné le directeur général de l'OMS et de nombreux médecins, «la vaccination de nombreuses personnes dans quelques pays, laissant le virus non maîtrisé dans de grandes parties du monde, entraînera l'apparition de davantage de variants» (Chadwick et al., 2021). Le fait de ne pas assurer une distribution équitable des vaccins dans ces pays ne ferait donc que perpétuer le cycle de mutation et de transmission du virus –cela, sans compter tous les malades et les morts qui pourraient être évités.

4 L'état d'exception est un concept et un thème récurrent dans les écrits d'Agamben. Il est notamment abordé dans les ouvrages *Homo Sacer I. Le pouvoir souverain et la vie nue* (1997) et *Homo Sacer II. État d'exception* (2003), ainsi que dans un court chapitre de son essai *Moyens sans fins. Notes sur le politique* (1993).

5 Par exemple, une étudiante, une journaliste ou encore une politicienne représentent ainsi toutes une «forme de vie».

- 6 Très critique à l'endroit des différentes mesures adoptées par les États du monde en réponse à la pandémie, Agamben juge que la menace que représente le virus est «peu sérieuse», voire fortement «exagérée» et, par conséquent, que les stratégies politiques employées sont «irrationnelles» et leur justification «infondée». Un point de vue controversé qu'il énonce dans de courts articles et dont il nuancera les propos avec le temps. Ces derniers seront tout de même à leur tour vertement critiqués par plusieurs auteurs (Sotiris; Žižek; etc.). Le point de vue qu'offre Agamben, malgré la polémique qui l'entoure, demeure intéressant (même pertinent) puisqu'il met justement en lumière les divergences d'opinions quant aux enjeux sociopolitiques majeurs soulevés par la pandémie de Covid-19 et à la manière de les appréhender.
- 7 Appelées à remplacer progressivement les sociétés disciplinaires au courant du 20e siècle, les sociétés de contrôle, concept élaboré par Gilles Deleuze et décrit notamment dans *Post-scriptum sur les sociétés de contrôle* (1990), se caractérisent par un mode de gouvernance essentiellement basé sur le numérique et ses dispositifs. Chaque individu devient une sorte de «dividuel», alors que les masses correspondent à des échantillons de données –ce qui permet «une modulation constante s'appliquant presque sans discontinuités, à tous les aspects de la vie quotidienne des êtres humains» (Lorenzini, 2016).
- 8 Ce type d'application, utilisant le système Bluetooth des téléphones intelligents, permet d'échanger des codes à chiffres avec d'autres appareils présents dans un certain périmètre. Régulièrement, l'application met à jour la liste des codes captés et enregistrés pour vérifier si l'un d'eux est rattaché à une personne ayant signalé sur la plateforme avoir reçu un diagnostic positif au virus dans les derniers jours. Dans ce cas, l'application avertit automatiquement les utilisateurs qui se sont trouvés à proximité de cette personne (qui demeure anonyme), lesquels peuvent alors s'isoler de manière préventive et effectuer un test de dépistage (Gouvernement de France, 2020; Gouvernement du Canada, 2020; Poulet et al.: 60).
- 9 Ainsi, en France, l'application utilisée à la grandeur du pays se nomme TousAntiCovid. En Belgique, il s'agit plutôt de l'application Covid19stop, alors qu'au Canada elle s'intitule Alerte COVID.

Article ReMix

La vie en diagramme

Sylvano Santini



Article paru dans Enquêtes sémiotiques sur nos formes de vie, sous la responsabilité de Sylvano Santini (2021)



Jean-Philippe Paquette et Sylvano Santini. Image extraite du film Tombeau du vierge.
(Credit : Jean-Philippe Paquette et Sylvano Santini)

J'aimerais débiter mon article en posant une hypothèse générale: les identités sociales et culturelles, individuelles et collectives, bref ce qui est connu en sciences sociales et humaines et en art actuellement sous l'expression «formes de vie» (Fontanille, 2015), se conçoivent difficilement dans le système mondialisé. La vie d'un individu, ses causes et ses effets, s'inscrit dans un réseau global dont les ramifications sont si nombreuses et compliquées qu'elle se dérobe à la représentation claire et distincte. La situation se manifeste avec une certaine évidence dans notre sentiment d'impuissance face aux géants du Web qui déterminent sournoisement nos manières d'agir et de penser. Ils suscitent bien souvent une sorte de «flottement de l'âme¹» comme le dirait Spinoza, car ils nous font éprouver une contrariété: on les aime pour leur commodité et leur agrément, et on les déteste puisqu'ils accaparent indûment une part de notre subjectivité, c'est-à-dire une part de nos désirs, de nos passions, de nos préférences, de nos affections, etc. Il est en outre plus facile de mesurer les bénéfices que les inconvénients de l'utilisation des réseaux sociaux et du téléphone intelligent, puisque les premiers sont plus tangibles que les seconds: s'ils nous font manifestement gagner du temps, que nous font-ils perdre au juste? Quel danger nous guette concrètement lorsque nous alimentons, bien souvent à notre insu, les banques de données massives? Sans tomber dans la paranoïa technophobe, on a sans doute l'impression d'y laisser quelque chose qui nous appartient, car on pressent que les gestes² que nous effectuons en suivant les commandes à l'écran sont captés et transformés en signes dont la valeur est économique. Outre ces gestes expressifs que l'on diffuse sur Internet en partageant nos données, c'est aussi le contenu de nos formes de vie comme substance incorporelle (nos connaissances, nos désirs, nos choix, etc.) que nous communiquons, et cette dernière prend une valeur marchande lorsqu'elle est combinée à d'autres formes de vie équivalentes (de Grosbois, 2018). Ces formes de contenu sont incorporelles au sens où ce qui les détermine se situe sur un deuxième plan de l'être, faisant événement à la surface du corps matériel, telle «la limite idéale et irréaliste de leur action» (Bréhier: 62). Autrement dit, la substance de nos formes de vie a quelque chose de virtuel— c'est un monde d'esprits, d'idées et d'affections—, et c'est pourquoi sa circulation dans l'univers illimité du Web s'effectue si aisément, puisqu'elle en partage la nature. Or, la saisie de cette limite idéale et irréaliste de nos actions dans le système mondialisé est si exigeante qu'il est difficile d'en donner une représentation nette et évidente.

La situation actuelle du traitement des données dans le Big Data semble à peine se distinguer du diagnostic que Fredric Jameson faisait au début des années 1980: le système monde du capitalisme tardif, proposait-il, se signale par «l'incapacité pour nos esprits, du moins pour le moment, à dresser une carte de l'immense réseau de communication mondial, multinational et décentré, dans lequel nous nous trouvons pris comme sujet individuels» (Jameson: 91). Pour répondre à cette incapacité *momentanée*, il recommandait un nouvel art politique, un art de la cartographie, qui nous permettrait «de recommencer à appréhender notre position de sujets individuels et collectifs et à regagner une capacité à agir et à lutter qui se trouve à présent neutralisée par notre confusion tant spatiale que sociale» (104). La question du postmodernisme ne m'intéresse guère ici; cependant, la proposition politique de Jameson est, à mon sens, encore d'actualité puisque si nous désirons regagner notre puissance d'agir et de penser dans un monde qui capture l'expression et le contenu de nos formes de vie, il ne s'agit pas de savoir *qui* nous sommes, mais de voir *où* nous en sommes. Nos formes de vie ne se représentent pas à partir de la question ontologique du *qui sommes-nous?* mais de celle, topographique, du *où sommes-nous?*; elles exigent, pour être perçues, un régime de visibilité qui ne cherche pas à reconnaître une identité nominale comme une image qui signe une existence, mais comme un positionnement sur la carte des gestes expressifs et des contenus incorporels des formes de vie d'une population.

Dans le texte qui suit, je cherche à présenter la manière dont nos formes de vie apparaissent sur une carte, à partir du concept sémiotique de diagramme. J'espère ainsi contribuer à mettre de l'avant un outil théorique permettant de comprendre la saisie visuelle de nos formes de vie. Ma proposition se distingue de celle de Jacques Fontanille, qui recourt au modèle sémio-linguistique en associant l'expression et le

contenu des formes de vie pour en déterminer la signification, comme on le fait pour préciser la valeur significative des unités dans une langue. Par ailleurs, malgré les considérations sur les formes de vie dans l'univers numérique du Big Data présentées en introduction, elles ne me serviront pas d'exemple, dans la suite du texte, pour illustrer la façon dont le diagramme les reproduit. Je le ferai plutôt, dans un premier temps, à partir de deux romans dans lesquels on retrouve d'imperceptibles narrateurs qui épient les personnages afin d'en saisir et d'en critiquer l'identité intime et sociale ou encore afin de faire de leur corps une cible. Je le ferai, ensuite, en présentant la guerre à distance que mènent les drones tueurs de l'armée américaine. Je traiterai à ce moment de la schématisation des formes de vie sous la forme diagrammatique en suivant l'essai de Grégoire Chamayou, *Théorie du drone* (2013). Ce second exemple me donnera l'occasion de revenir à la question des formes de vie dans l'univers numérique, où les gestes expressifs et les contenus incorporels sont détournés pour atteindre les corps. J'essaierai de montrer que l'une des manières de représenter nos formes de vie consiste à les faire apparaître sous la forme d'un diagramme. Une telle vision nous aide à comprendre comment celles-ci se forment et se déploient, afin de résister à la surveillance et la marchandisation, bref à inventer, comme le souhaitait Fredrik Jameson, un art de la politique qui consiste en une contre-cartographie.

Le concept sémiotique de diagramme

Le diagramme est un concept sémiotique qui m'intéresse depuis que j'analyse le rapport performatif de la littérature au cinéma, ce que j'ai appelé «cinéfiction». La cinéfiction concerne les descriptions qui, dans une œuvre littéraire, incitent le lecteur à adopter une conduite de lecture iconique qui prédomine sur la lecture narrative, thématique ou symbolique de l'œuvre. Or, pour définir le rapport performatif de la littérature aux images cinématographiques, j'ai recours au concept sémiotique de « diagramme », que je nomme dans ce contexte précis le «diagramme-cinéma».

Le concept de diagramme nous a été légué en sémiotique par Charles Sanders Peirce. Il fait partie de la catégorie des «hypoicônes», se situant entre l'image et la métaphore. En tant qu'icône, il se définit dans un rapport de ressemblance avec l'objet auquel il renvoie. Cette ressemblance ne tient pas toutefois à la reproduction de ses qualités visibles ou sensibles, mais au rapport de proportion entre ses parties. Peirce le définit ainsi: «Les icônes qui représentent les relations des parties d'une chose par des relations analogues dans leurs propres parties sont des diagrammes.» (1978: 149) Un exemple de diagramme qui vient rapidement à l'esprit est la carte topographique ou encore le plan d'un réseau de transport. Bien que ces exemples soient très limités et qu'ils n'engagent qu'une partie du concept, ils nous offrent l'occasion néanmoins d'en saisir la dimension sémio-pragmatique: le diagramme est un signe indiciaire qui entretient un rapport de continuité avec l'objet³ qu'il représente et qui, en reproduisant visuellement les relations entre les parties qui le composent, nous prépare à en faire l'expérience. La valeur significative d'un diagramme ne correspond pas alors à un contenu intellectuel ou à un état de conscience (une idée, une proposition, un affect, etc.), mais à une disposition à agir sur, dans ou avec l'objet qu'il schématise. Il faut ajouter qu'un diagramme est souvent lui-même le résultat sémiotique d'une expérience brute avec l'objet. Il ne correspond plus alors à un schéma tracé sur un papier, mais à une disposition visuelle de l'esprit et du corps dans l'espace:

As soon as you judge, for instance, fore-, middle-, and background and estimate the distance between objects depicted in the pictorial scene, or as soon as you imagine yourself wandering along the path into the landscape, *you are operating on the icon*—but doing so in this way is possible only by treating it as a diagram. (Sterjnfelt: 92. Je souligne.)

«Opérer dans une icône» est la formule qui indique parfaitement la seconde nature pragmatique du diagramme: il ne correspond plus au plan réalisé des relations qui composent un objet, mais à un processus de schématisation dans l'expérience.

Peirce estime enfin la valeur du diagramme dans sa conséquence pratique la plus remarquable: en reproduisant par analogie proportionnelle les relations entre les parties d'un objet, il nous aide à en deviner d'autres qui resteraient autrement inaperçues. Le diagramme est une opération sémiotique qui augmente notre capacité à apercevoir des relations dans un ensemble complexe, comme les motifs interreliés sur un schéma économique servent à prédire l'avenir financier et, par le fait même, à prendre des décisions stratégiques dans le présent afin d'éviter ou d'assurer la tendance qu'ils dessinent. En discutant de l'importance de la dimension iconique de la logique, et des syllogismes en particulier, Peirce a entrevu cette capacité du diagramme à faire apparaître des relations intelligibles, pour ne pas dire incorporables, entre les différentes parties d'un phénomène:

La vérité cependant paraît être que tout raisonnement déductif, même le simple syllogisme, implique un élément d'observation; à savoir que la déduction consiste à construire une icône ou diagramme dont les relations des parties doivent présenter une complète analogie avec celles des parties de l'objet du raisonnement, à expérimenter sur cette image dans l'imagination et à observer le résultat de façon à découvrir des relations entre les parties qu'on n'avait pas remarquées et qui étaient cachées. Prenez par exemple la formule syllogistique

Tout *M* est *P*

S est *M*

S est *P*

C'est réellement un diagramme des relations entre *S*, *M*, et *P*. Le fait que le moyen terme se trouve dans les deux prémisses est réellement montré et il faut que cela se fasse, sans quoi la notation n'aura aucune valeur. (2006: 281-282)

En fait, tout processus de symbolisation et de conceptualisation a une dimension iconique qui, en plus d'exposer les relations qui composent un ensemble, sert à en découvrir de nouvelles qui restent cachées dans l'expérience immédiate non sémiotisée. C'est pourquoi le diagramme, en plus d'être un signe indiciaire, se range dans la catégorie sémiotique des signes révélateurs⁴, car il permet d'entrevoir les relations en puissance d'un objet avant même qu'elles ne s'actualisent, comme s'il en révélait la «limite idéale ou irréaliste», pour rappeler les mots d'Émile Bréhier que j'ai cités en introduction. Enfin, la valeur significative d'un diagramme est pragmatique, au sens où il nous prépare, dans le présent et l'avenir, à agir sur, en ou avec l'objet qu'il schématise.

La vision diagrammatique en art et en littérature

Dans son livre *La pensée cartographique des images*, Teresa Castro conceptualise ce qu'elle appelle un «cinéma diagrammatique» en rappelant le «modèle cinéma» de l'artiste Robert Smithson. Celui-ci proposait de concevoir le cinéma comme «un médium qui, comme le diagramme, chercherait à produire des relations à travers la discontinuité, un médium rendu possible par la condition même d'interstice» (Castro: 228). Le «modèle cinéma» de Smithson consiste à appliquer sur des dessins ou des sculptures un «traitement cinématographique» (Baker: 79). C'est ce dernier qui est diagrammatique, et il traite les œuvres à partir d'une pensée formelle et relationnelle qui construit des corrélations entre les parties discontinues d'un ensemble complexe, comme les images montées d'un film. Ces dernières, par exemple, sont diagrammatiques au sens où elles doivent être comprises en relation avec d'autres images. C'est pourquoi les sculptures, dessins et tableaux synoptiques de Smithson, aussi immobiles soient-ils, figurent

ce qu'il entend par «modèle cinéma» (Baker: 82). Les origines dadaïstes de ce traitement chez Smithson sont connues, comme le suggère la citation de Duchamp que George Baker place en exergue de son article: «Make a painting or sculpture as one winds up a reel of moving picture.» (79) En outre, bien qu'il remonte aux poèmes et œuvres cinétiques des premières avant-gardes, le «modèle cinéma» de Smithson représente l'un des paradigmes actuels du visuel⁵. Il faut préciser cependant qu'il n'est pas question de réduire tous les films et encore moins toutes les œuvres visuelles à un montage d'images, mais d'imaginer leur puissance en les concevant comme un diagramme, ce que laissent voir explicitement les diagrammes dadaïstes (Joselit, 2005).

D'un point de vue historique, la pensée diagrammatique des images est contemporaine de la naissance du cinéma: «Le champ scientifique dans lequel le dispositif cinématographique a été mis au point au XIX^e siècle fut lui-même habité par un régime diagrammatique de l'image.» (Castro: 233) Ce régime visuel se remarque aussi bien dans le développement de la pensée sémiotique de Peirce que dans la conception de la chronophotographie d'Étienne-Jules Marey. Il se perçoit également en littérature dans la deuxième moitié du XIX^e siècle. Les romans de Zola, composés de longues descriptions laissant entrevoir les relations sociales sous la forme cinématographique, en sont les exemples les plus connus (Gural-Migdal, 2012). Ils ne sont toutefois pas uniques. En effet, auteur peu connu pour ne pas dire mineur, Joseph Poisle Desgranges (1823-1879) a publié des récits qui tentent de saisir la vie sociale par l'entremise de descriptions vives et animées. Dans *Le roman d'une mouche* (1872), œuvre sans grande envergure littéraire mais qui n'est pas dénuée d'intérêt pour le sujet qui m'occupe, Poisle Desgranges poursuit à sa façon le naturalisme de Zola, mais avec une dimension imaginaire assumée, en construisant un récit à partir d'un point de vue humainement impossible: celui d'une mouche. Cette narratrice discrète et douée d'une liberté de mouvement incomparable observe pour l'essentiel les déplacements et les activités des habitants dans un immeuble, à Paris. Se déplaçant d'étage en étage, de chambre en chambre, entrant et sortant des pièces par les portes, les fenêtres et toutes les autres fissures et brèches dans les murs, la mouche voit et entend tout, sans être vue et entendue, comme un panoptique volant. La vision extrêmement fluide de l'insecte diptère l'aide à épier les occupants de l'immeuble dans leur intimité: le concierge et sa femme, le propriétaire de l'immeuble, un général, une ouvrière, un juge, un professeur, une famille pauvre et une autre petite-bourgeoise. Sa vision la dispose à observer la nature sans fard des individus et à découvrir finalement la malhonnêteté et la cupidité des uns, la bonté et la générosité des autres.

Avec sa vision mobile, la mouche opère dans une icône, pour reprendre les propos de Sterjnfelt sur le diagramme. En fait, elle se comporte comme une caméra, en balayant l'espace pour le circonscrire visuellement⁶. Ce travail lui permet de relever, à la manière d'un long plan-séquence de 24 heures, les relations intimes qui se trament derrière les portes et les murs de l'immeuble. Pour reprendre l'idée de «diagramme cinéma» présente dans l'œuvre de George Baker, cette métaphore cinématographique figure la représentation de l'immeuble en un plan de coupe vertical dont la fonction est comparable à celle d'un tableau synoptique: chaque occupant dans son appartement est une image qui trouve son sens en relation avec celles des autres dans leur logement. Un tel tableau nous offre l'occasion de saisir la complexité des relations entre les habitants de l'immeuble. L'ambition évidente de cette forme narrative est de figurer, par métonymie cette fois, le diagramme des formes de vie sociale de l'époque: le plan de coupe de l'immeuble schématise la société parisienne, voire française. Dès 1872, le romancier français reproduit, en suivant une vision cinématographique, le diagramme des relations entre des individus pour en déduire, ensuite, les valeurs morales qui s'y cachent⁷.

La narratrice volante imaginée par Poisle Desgranges n'est pas un exemple isolé en littérature. Plus près de nous, dans son roman *Journée américaine* (2009), Christine Montalbetti adopte, en un discours indirect libre, le point de vue de moustiques pour décrire une partie de football américain. Ces petits êtres

volants épient les gens dans le stade, qu'ils considèrent «comme un buffet à volonté» (Montalbetti: 35). Si le point de vue de ces moustiques aide l'autrice à concevoir et à s'approprier un jeu qu'elle ne connaît pas, il l'invite aussi à imaginer avec beaucoup d'humour les relations entre les personnes qui participent et assistent à un match de football: les spectateurs, les journalistes, les joueurs, les arbitres, les réservistes et, enfin, les meneuses de claque sur la ligne de touche. Ce petit exercice de cartographie dispose les moustiques à voir et à sélectionner les morceaux les plus appétissants: «Ils prennent le temps de choisir leur cible, et que diriez-vous de foncer sur cette calvitie commode, avec tous ces vaisseaux appétissants à fleur de peau, disponibles, ô spectacle délicieux de leur émouvante vulnérabilité.» (36) Cet exemple littéraire révèle subtilement, derrière la situation, que la représentation diagrammatique d'une population ne sert pas uniquement à la surveiller, mais également à la cibler et à la toucher dans son «émouvante vulnérabilité». Il montre bien en somme ce qu'on a vu plus tôt: un diagramme ne fait pas que révéler les relations complexes entre des êtres ou des choses, il dispose également l'esprit et le corps à opérer dans l'expérience. La vision de ces êtres volants minuscules qui balayent l'espace pour y repérer des cibles vivantes me fait inmanquablement penser à celle des opérateurs de drones dont l'objectif militaire est sans équivoque: «trouver, ferrer, traquer cibler et attaquer», comme l'avoue le pilote Reaper de l'armée américaine cité dans Chamayou (70). À l'instar des moustiques de Montalbetti, ils voient sans être vus, déterminent leurs cibles et les touchent sans risquer d'être touchés. Cet enchaînement d'actions et de gestes est rendu possible par le fait qu'ils opèrent dans des icônes.

La vision diagrammatique des drones

Dans son essai *Théorie du drone*, Grégoire Chamayou présente et critique l'usage sinistre du drone de combat. Agile, discret et doté d'une vision fluide qui plaît aux gens de cinéma et aux amateurs d'épreuves sportives, l'engin fait partie de l'arsenal de l'armée américaine, qui possède plus de 6000 drones chasseurs-tueurs permettant de voir sans être vu et de tuer sans être tué. Ces «caméscopes volants, de haute résolution, armés de missiles» (Chamayou: 22), selon l'expression de Mike McDonald, directeur national du renseignement cité par Chamayou, sont en mesure de déterminer des cibles potentielles en captant les activités quotidiennes des individus dans les états dits terroristes⁸ et en les restituant sur des écrans sous la forme de lignes, de points, de figures et de couleurs, bref sous la forme d'un diagramme des formes de vie (70-71).

La vision diagrammatique en temps réel qui est celle du drone modifie complètement le sens du combat en engageant une guerre à distance (*remote warfare*). Elle aide à concrétiser une équation froidement mathématique que certains militaires ont érigée en éthique de guerre depuis les conflits dans les Balkans dans les années 1990: le nouveau combat contre l'ennemi est mené en suivant un calcul qui réduit à néant les pertes humaines de son côté, et qui a pour effet de «projeter du pouvoir sans projeter de vulnérabilité», selon un officier de l'Air force cité dans Chamayou (22). Le drone a reçu le nom d'«arme humanitaire», en permettant de réaliser ce calcul et cet effet. Inconvenant et cynique, ce nom témoigne de la dimension impérialiste du nouveau genre de guerre qui prend pour cible une population entière sous le prétexte de la menace terroriste, tuant du coup de très nombreux civils qui se trouvent bien souvent hors des zones déclarées de combat⁹.

Mises à part les nombreuses dérives éthiques, voire légales, qu'elle suscite, la guerre à distance pose plusieurs problèmes phénoménologiques, à commencer par l'étrange sentiment que les opérateurs de drones ressentent lorsqu'ils font la guerre à partir d'une zone de paix située à des milliers de kilomètres des attaques: toujours indemnes, les pilotes rentrent confortablement chez eux après leur journée de combat¹⁰. Des dispositifs ont été prévus pour en atténuer les effets, dont celui qui consiste à baliser l'entrée des chambres des opérations avec des inscriptions du genre «Bienvenue dans la zone de

responsabilité” [...] marqué[es] sur un panneau de camouflage couleur désert» (175). La guerre des drones perturbe le sentiment même de la distance, puisque la cible est sous les yeux de l’opérateur, même si elle se situe physiquement à des milliers kilomètres de lui. Selon le témoignage d’un opérateur de drone cité dans l’essai de Chamayou, il a fallu «un certain temps pour que la réalité de ce qui s’était passé si loin d’ici finisse par atterrir, pour que le “réel” devienne réel» (169).

L’effet de la distance est accentué par la qualité des images qui apparaissent sur les écrans des opérateurs de drone. Celle-ci correspond à la résolution acceptée pour la diffusion publique d’images prises par des satellites: un pixel équivaut à 0,5 mètre au sol. Cette qualité d’image ne permet pas de reconnaître les êtres ou les objets avec précision, moins encore d’identifier une personne. Pourtant, les caméras installées sur les drones et les satellites militaires sont capables de produire des images dont la résolution est nettement supérieure (un pixel équivalait, en 2017, à 15 centimètres au sol). Les pilotes de drone n’ont pas accès aux images de cette qualité afin qu’ils ne puissent pas distinguer leurs victimes, tout particulièrement leur visage. Cette stratégie vise à maintenir le doute des opérateurs quant à la nature et à l’identité de la cible, et ce, pour faciliter le tir tout autant que pour atténuer les contrecoups psychologiques qui pourraient les affecter s’ils reconnaissaient leurs victimes. Cette stratégie est connue sous le nom d’amortisseur moral (*moral buffering*), une sorte de nouveau théâtre morbide de la distanciation: ne pouvant pas adhérer au réalisme de la scène qu’il voit sur son écran, le pilote y demeure insensible et garde ses capacités à agir:

A sense of distance, both physically and emotionally is a significant element in the development of a moral buffer. Computer interfaces provide a sense of distance both physically and emotionally, as well as a sense of remoteness because they allow humans to act through a device to reach a particular goal instead of having to act on a sentient being to achieve this same goal. (Cummings: 23)

En les faisant opérer sur des interfaces où les images ont une apparence graphique, et non photographique¹¹, on demande aux opérateurs d’atteindre leur cible plutôt que d’en déterminer les propriétés, qui pourront toujours faire l’objet, elles, d’une interprétation:

Il reste alors treize secondes avant l’impact. «Les secondes s’écoulent au ralenti», se souvient Brandon aujourd’hui. [...] À cet instant, Brandon peut encore détourner le missile roquette. Trois secondes. Brandon scrute le moindre pixel sur l’écran. Soudain, un enfant qui court à l’angle de la maison. [...] Brandon voit une lueur sur l’écran –l’explosion. Des pans du bâtiment s’écroulent. L’enfant a disparu. Brandon a l’estomac noué.

«On vient de tuer le gamin? demanda-t-il à son collègue assis à côté.

– Je crois que c’était un gamin, lui répond le pilote.»

C’est alors que quelqu’un qu’ils ne connaissaient pas intervient, quelqu’un qui se trouve quelque part dans un poste de commandement de l’armée et qui a suivi leur attaque: «Non, c’était un chien.» (Chamayou: 173¹²)

Selon Eyal Weizman, les images en basse résolution sur l’écran des pilotes de drones n’atteignent pas le seuil de détectabilité (*threshold of detectability*) en deçà duquel la figure humaine apparaît comme une simple tache à l’écran (Weizman: 30). Ce seuil est soigneusement entretenu non seulement pour qu’ils puissent tuer à distance mais aussi pour des questions juridiques. Les dirigeants de l’armée se réservent en effet les images en haute résolution, tandis que les équipes d’investigation qui travaillent pour les ONG de protection des droits de la personne, comme le Forensic Architecture, ou pour l’ONU ont accès aux images dont la qualité est comparable à celles vues par un opérateur de drone, voire parfois très

inférieure (1 pixel = 2,5 mètres au sol) dans certaines zones de conflit comme Gaza¹³. Les images de cette qualité s'éloignent encore plus du seuil de détectabilité et rendent les enquêtes qui les utilisent moins précises et efficaces, ce qui joue en faveur de ceux qui dénie les attaques qu'ils ont perpétrées et qui contrôlent la résolution des images. Le cinéaste allemand Harun Farocki, qui a réalisé plusieurs films sur les caméras de surveillance et les différentes techniques d'imagerie militaire, résume bien la situation: «It is obvious, then, how war tactics and war reportage coincide. The images are produced by the military and are controlled by the military and politicians.» (15) Eyal Weizman dresse pour sa part un constat sans équivoque de la situation:

The visual spectrum between the high resolution used for killing and the low resolution available for monitoring the killing is the space exploited by deniers. The practice of counterforensics at the heart of this book has to engage a condition of structural inequality in access to vision, signals, and knowledge, and to find ways to operate close to and under the threshold of detectability. (30)

Vivre sous les drones

Les états d'âme et les troubles de stress post-traumatique des opérateurs de drones sont moins dramatiques que la détresse d'une population vivant sur les territoires où ils opèrent, territoires connus sous le nom très significatif de «dead zones¹⁴» (Ahmed, 2018). Toutes les personnes qui y habitent et y circulent deviennent des cibles potentielles, et ce, peu importe leur statut, leur sexe et leur âge. Elles sont réduites à l'état de «cadavres ambulants» (*walking corpses*; Ahmed: 384). Le rapport à l'espace dans les *dead zones* compromet considérablement ce qu'un phénoménologue appellerait l'être-au-monde de ces gens:

These impacts include humanitarian workers and civilians willingness to rescue victims and provide medical assistance; property damage and economic hardships for victims and their families; mental health consequences of both drone strikes and drone presence; education opportunities; burial traditions and willingness to attend funerals; economic, social, and cultural activities; and community trust. The entire livelihoods and habit-bodies of civilians in drone zones, we can thus safely ascertain, has transformed into one of perpetual anxiety and psychophysical destabilization; in other words, it has generated an almost totalizing sphere of spatial disruption.

The immediate consequence is that these spaces of threat have become transformed into spaces of death, in which inhabitants no longer possess any sense of habitual or self-certainty, living therein as, effectively, walking corpses. (Ahmed: 384 et 401)

Dans leurs premiers témoignages, au début des années 2000, les opérateurs de drones confirmaient que les personnes, dans certains états du monde, étaient considérées comme des cadavres ambulants qui apparaissaient comme des points clignotant en couleur sur leur écran¹⁵. Ils avaient ainsi conscience qu'ils travaillaient à partir d'«images opératoires» dont le but n'est pas de représenter des êtres ou des choses, mais d'effectuer des opérations (Farocki: 17)¹⁶. Ces images sont plus spécifiquement des «images fantômes subjectives» (17), puisque le point de vue d'où elles émanent est localisable bien qu'il soit humainement impossible de l'occuper, par exemple lorsqu'il est situé sous un train en marche ou sur la tête d'un missile. Farocki compare ce type d'images à celles qui apparaissent sur l'écran d'un jeu vidéo et qui permettent au joueur de voir et de découvrir l'univers ludique à partir de points de vue humainement impossibles: «A corollary to the common view in 1991 that the pictures from these cameras –whether filming the missiles approaching their target or the detonation –made the war look like a computer game is that war resembles child's play.» (15)

Une personne ne peut être que troublée lorsqu'elle se sait surveillée en continu par un regard qui dispose d'un «œil mécanique qui n'a pas de paupières», qui voit «*tout, tout le temps*» et «en tous sens, comme les multiples facettes d'un œil d'une mouche» (Chamayou: 58-59). Ce regard enregistre et archive de plus tout ce qu'il capte, donnant ainsi la possibilité de revoir les images au ralenti ou en accéléré «en se focalisant chaque fois sur un personnage différent» (60). Il faut ajouter que, pour développer ce regard hyperpanoptique qui réveille de vieux mythes¹⁷, l'armée américaine s'est inspirée des techniques sophistiquées de filmage des matchs de football américain mises au point par les grandes chaînes de télévision¹⁸ (61). Mais plutôt que d'attirer l'attention en faisant un «beau geste¹⁹», comme les athlètes s'y essaient en sachant leurs moindres mouvements épiés par les caméras, les individus qui ont conscience d'être surveillés par l'œil d'un drone doivent apprendre à agir comme de simples pions pour éviter de donner à leurs déplacements une apparence singulière, comme le ferait une signature. Il faut comprendre en fait que tout signe particulier de la présence d'un individu dans le diagramme des formes de vie ordinaires d'une population peut être interprété comme l'indice d'une menace. La vie d'une personne doit apparaître uniforme sous l'œil d'un drone, autrement celle-ci risque la mort.

Diagramme des formes de vie

La vision hyperpanoptique des drones s'allie à des pratiques cartographiques d'un nouveau genre qui accroissent l'efficacité de la surveillance et intensifient le pouvoir en croisant les données géolocalisées des individus. Les cartes sont liées, depuis toujours, à des pratiques de contrôle puisqu'elles servent à délimiter les portions de territoires pouvant être occupées par telle ou telle population, et à déterminer ce que les habitants ont le droit d'y faire à tel ou tel moment. Les empires en ont fait largement usage pour policer à distance les peuples dans les colonies. Ces pratiques cartographiques se sont perfectionnées grâce aux nouvelles technologies, dont le drone, qui ont servi au développement d'une vision en temps réel et continu des habitants sur un territoire.

The duality of the body/space nexus is historically rooted in what Sam Opondo and Michael Shapiro call «institutionalized or power-invested cartographic practices» which present regulative ideals predicated on notions of the «right» relationships between bodies, spaces and times. They also «police» and reproduce regimes for the «distribution of bodies into functions» and determine what bodies are recognizable and what they can and cannot do within the spaces and times they occupy. From these cartographic practices emerged certain moral, economic, and political logics that historically guided imperialism and colonialism, but which have over time transformed with the advent of advanced cartographic technologies (among which the drone, as we will see, is crucial), geopolitical developments, and changing state interests. (Ahmed: 391²⁰)

Les formes de vie d'une population sont circonscrites à partir des activités et des déplacements habituels de ses habitants. En combinant la vision des drones à celle du traitement des données des individus, on parvient à les concrétiser avec précision en les projetant sur des cartes. Chamayou évoque cette puissance imageante de telles cartes en la comparant aux «diagrammes chronogéographiques» (64) du géographe suédois Torsten Hägerstrand dans les années 1960. Les graphes spatio-temporels de Hägerstrand permettent en effet de «suivre plusieurs individus à travers différents réseaux sociaux afin d'établir une forme ou un «schéma de vie» («pattern of life»), conformément au paradigme du «renseignement fondé sur l'activité» qui forme aujourd'hui le cœur de la doctrine contre-insurrectionnelle» (64²¹).

Le diagramme des mouvements réguliers d'individus permet ensuite d'inférer, dans les tracés irréguliers, les parcours erratiques ou les détours imprévus, les comportements suspects et douteux qui signalent,

comme une «signature», la présence d'un ennemi émergent. C'est le pouvoir révélateur du diagramme, mis à contribution pour une activité de surveillance et d'éradication du terrorisme. Chamayou cite à l'appui des opérateurs de drones qui expriment, avec un certain contentement, l'utilité du jeu de guerre auquel ils prennent part, dont l'essentiel consiste à opérer dans des icônes en définissant, dans les patterns qui se dessinent sur leur écran, les objectifs à atteindre: «Nous pouvons développer ces formes de vie, déterminer qui sont les méchants, demander l'autorisation et puis lancer tout le cycle: trouver, ferrer, traquer, cibler, attaquer.» (70)

La procédure décrite ici par l'opérateur de drone Reaper est connue sous le nom de «patterns of life analysis» (Chamayou: 70-71) dans l'armée américaine. Constatant que l'expression n'a pas d'équivalent en français, Chamayou a choisi de la traduire par «formes de vie» (70), plutôt que par modèles ou motifs de vie. En donnant comme à but à cette analyse de reproduire la vie des individus d'une population dans un diagramme, l'armée se donne le pouvoir non seulement de retracer leurs activités en temps réel, mais d'imaginer, dans leurs mouvements et leurs parcours, des actions potentiellement nuisibles. L'exemple des diagrammes chronogéographiques de Hägerstrand illustre bien à quel point les diagrammes dans lesquels opèrent les pilotes de drones pour atteindre des cibles réelles à des milliers de kilomètres de distance servent également à intervenir dans le temps:

Predictive forensics – the futurology of contemporary warfare –studies the future mathematically by using tools that most closely resemble those risk management by financial or security companies and those employed in marketing. The pattern analysis undertaken by the CIA in Pakistan and Yemen scans various bits of data about people's lives –for example, their movement along certain roads determined by Pentagon to be «toxic», telephone calls to specific numbers, congregation in particular religious buildings –for patterns that might «correspond to a “signature” of preidentified behavior that the United States links to militant activity». Until 2015, when this process, referred to as «signature strikes», was officially discontinued, the CIA assassinated people who were determined by algorithm to pose an «imminent risk», without their identities or names being known²². (Weizman: 32)

La diagrammatisation des formes de vie influence les comportements et les actions des pilotes de drones. Un diagramme est certes un signe iconique qui se matérialise sur un papier ou apparaît sur un écran, mais il est aussi, comme je l'ai dit plus tôt, une disposition visuelle de l'esprit dans l'espace, et il faut ajouter ici dans le temps. Cette disposition engage les pilotes à traquer leurs ennemis aussi bien dans le présent que dans le futur. Ils développent ainsi une science de l'avenir fondée sur une pensée des images. Il n'y a pas si longtemps, cette pensée appartenait encore à l'imaginaire de la science-fiction (*Minority Report* vient immédiatement à l'esprit); c'est à cette dernière qu'il appartient maintenant d'imaginer le réel. En opérant dans des diagrammes, les pilotes adoptent une vie qui se moule dans les formes du jeu vidéo et de la science-fiction. Mais que dire de la vie de ceux qui sont traqués dans le temps? Quelle forme prend-elle sous la menace des drones? Comme on l'a vu plus tôt, elle prend la figure d'un cadavre ambulante hanté par une mort imminente. Les habitants épiés par les drones vivent dans l'anticipation de l'ennemi à venir, mais de manière inversée puisqu'ils sont opérés par le diagramme plutôt qu'ils y opèrent: ils se sentent visés dans le temps. On dirait que le diagramme de leurs formes de vie tombe sur eux et les empoigne comme une fatalité, puisque le moindre écart par rapport à la norme qu'ils ont eux-mêmes établie par leurs activités quotidiennes peut signer leur arrêt de mort. Et c'est sans compter que l'erreur sur la personne est toujours possible: tout individu peut être victime d'un pilote de drone qui ne sait pas faire la différence entre un enfant et un chien, pour reprendre le témoignage cité précédemment. Les habitants de *dead zones* vivent dans l'angoisse de la guerre, mais cette angoisse est décuplée par le fait que la présence de l'ennemi leur apparaît seulement quand la mort se manifeste. Le nom Reaper, aussi

imaginatif et ludique soit-il pour le pilote qui l'a pris, correspond à la stricte réalité pour les personnes qui vivent fatalement sous l'objectif des drones.

Chronique de la surveillance quotidienne

Le choix de Chamayou de traduire *patterns of life* par «formes de vie» n'est pas anodin. Actuellement omniprésente dans le discours critique en arts et en sciences humaines et sociales, l'expression «forme de vie» témoigne de l'intention de l'essayiste d'étendre ses observations à l'extérieur du domaine militaire. Si Chamayou s'est donné comme objectif de déterminer les principes de la guerre par l'entremise d'une technologie qui surveille les gestes et les mouvements d'un groupe d'individus et les transmet sur des écrans, il ne s'y limite pas puisqu'il montre que cette capture concerne la vie de tout le monde, finalement. L'usage militaire du drone qu'il théorise exprime, de manière condensée, la situation globale et généralisée de la surveillance. Comme la mouche de Poiles Desgranges dont le regard sur les habitants d'un seul immeuble lui fait entrevoir les relations sociales complexes d'une population, la vision du drone de guerre de Chamayou offre l'occasion d'imaginer la surveillance de ce que j'appellerais «la vie quotidienne mondialisée». Cette occasion apparaît clairement dans les interpellations à ses lecteurs:

Tout un chacun a une forme ou un motif de vie. Vos actions quotidiennes sont répétitives, votre comportement a ses régularités. Vous vous levez sensiblement à la même heure et vous empruntez régulièrement le même itinéraire pour aller au travail ou ailleurs. Vous rencontrez fréquemment les mêmes amis dans les mêmes endroits. Si on vous surveille, on peut noter tous vos déplacements et établir une carte chrono-spatiale de vos parcours familiers [...]

L'analyse des formes de vie se définit plus précisément comme «la fusion de l'analyse des liens et de l'analyse géospatiale». Pour avoir une idée de ce dont il s'agit, il faut s'imaginer la surimpression sur une même carte numérique, de Facebook, de Google Maps et d'un calendrier Outlook. Fusion des données sociales, spatiales et temporelles; cartographie conjointe du *socius*, du *locus* et du *tempus* –c'est-à-dire les trois dimensions qui constituent, dans leurs régularités mais aussi dans leurs discordances, ce qu'est pratiquement une vie humaine. (71-72)

En mettant en parallèle la guerre et la vie quotidienne –comme si nous vivions dans un état d'exception généralisé–, Chamayou ne cherche pas à susciter la paranoïa mais à définir le fondement anthropologique qui conditionne actuellement la surveillance.

[A]ujourd'hui, vous n'avez pas pris le même chemin que d'habitude, vous avez eu un rendez-vous dans un lieu inhabituel. Toute dérogation à la norme que vous avez vous-même établie par vos habitudes, tout écart avec les régularités de votre comportement passé peut donner l'alerte: quelque chose d'anormal, et donc de potentiellement suspect, est en train de se produire. (72)

Dans ce court récit à la deuxième personne, il nous force à nous imaginer nous-mêmes comme étant opérés dans une icône, nous incitant en somme à nous considérer visuellement enserrés dans un diagramme chronogéographique. Nous qui habitons des contrées où règne une paix relative partageons avec ceux des dead zones le sentiment inconfortable que les linéaments de notre existence journalière nous piègent. Nous ne nous distinguons plus par notre identité nominale mais par nos activités. En apparaissant comme pure expressivité sans substance ou contenu, notre existence se réduit aux motifs réguliers tracés par nos actions et nos déplacements de tous les jours. Nos vies, bref, sont moulées par la vision diagrammatique.

La théorie du drone de Chamayou résulte d'un empirisme anthropologique des formes de vie dont la visée critique est pratique, avant d'être morale ou éthique: le schéma de la vie quotidienne sert de fondement à la reconnaissance dont la police et les entreprises savent tirer profit pour le pire plus souvent que pour le meilleur²³. Sur ce point Chamayou ne fait pas cavalier seul. Les critiques de la vision diagrammatique des drones s'accroissent, au même rythme que son modèle se répand au nom de la sécurité:

Concomitant to the surveillance of urban spaces densely populated with bodies, targets are chosen on the basis of an algorithm that determines whether they pose an «imminent risk,» and strikes are launched «only in a predictive manner in order to stop “imminent attacks” that otherwise would be committed in the future». [...] Through drone surveillance, subjects' patterns of behavior are tracked such that irregularities (a change of place of worship, the emergence of meetings in atypical locations, etc.) increase the “risk factor” that certain subjects come to embody. (Ahmed: 397-398)

Des entreprises comme TNO Innovation for Life²⁴ proposent des services de capture d'images avec drones ou aérostats équipés de la technologie WAMI (Wide-Area Motion Imagery) à des sociétés de surveillance (police, sécurité, assurances, etc.). TNO transforme, en un produit commercialisable, la visualisation d'une ville de dimension moyenne (environ 500 000 habitants) en une seule image sur laquelle on peut faire des agrandissements pour voir apparaître en excellente résolution des voitures ou des gens. Ces images sont ensuite conservées pour constituer une archive chronospatiale de la ville permettant d'entrelacer des activités passées et présentes, et éventuellement futures. En outre, TNO propose de connecter les images WAMI aux données générées par les activités des individus (données cellulaires, médias sociaux, achats en ligne, etc.) pour augmenter l'efficacité de la traque en produisant le diagramme des relations potentielles de telle ou telle personne. Il va sans dire que les entreprises de type TNO font la promotion de la puissance de leurs algorithmes et de leurs banques de données pour vendre les cartes de nos formes de vie. Il n'est pas difficile d'imaginer ce que vaut l'archive chronospatiale d'un territoire pour la police et les avocats, et ce que la compagnie qui la produit et la commercialise fait comme profit.

La contre-cartographie comme résistance

Qui possède le pouvoir de capturer nos mouvements quotidiens et de les croiser avec les données massives possède également le pouvoir de diagrammatiser nos formes de vie et de nous réduire à la condition de cibles potentielles. Pour résister à la logique spatiale de la domination impériale, Edward Saïd avait proposé, au début des années 2000, une pratique contre-cartographique qui veut donner à voir la représentation psychogéographique de la vie quotidienne des opprimés. (Weizman: 140) Cette contre-cartographie correspond parfaitement à la pratique filmique du collectif syrien Abounaddara, qui s'est efforcé, entre 2011 et 2017, de produire des images de la vie quotidienne des Syriens différentes de celles diffusées dans les grands médias, qui servent bien souvent le pouvoir malgré elles. Si l'on arrive à saisir aisément la mise en place d'une pratique contre-cartographique dans une situation où le pouvoir dominant impose ses cartes territoriales et démographiques, il est plus difficile de l'envisager en tant que mode de résistance aux représentations algorithmiques de nos formes de vie, car les géants du Web, qui produisent ces représentations pour étendre leur domination mondiale en réduisant la vie sur le globe dans leurs seuls intérêts, ont tout fait jusqu'ici pour que leurs cartes et diagrammes n'apparaissent pas comme tels. La pratique contre-cartographique de nos formes de vie consisterait donc à repérer et à exhiber notre place dans le système mondialisé. Elle correspond à cet art politique de la cartographie que j'ai évoqué en introduction et que Fredric Jameson appelait de ses vœux dans les années 1980 (104). S'il n'alimente guère un imaginaire héroïque de la résistance, cet art permet cependant de se rendre compte que le sens global et les fins commerciales de nos activités quotidiennes se dérobent à nous. Nous

formons un seul agencement collectif d'énonciation, comme le dirait Félix Guattari qui a inventé l'art de la cartographique schizoanalytique. Cet art constitue à bien des égards une pratique contre-cartographique, puisqu'il cherche à produire le diagramme des forces et des affects qui délimitent les territoires existentiels (Guattari). Or, c'est ici que l'imaginaire joue un rôle primordial dans la pratique contre-cartographique, puisqu'il ne s'agit pas seulement de faire apparaître le système mondialisé sous la forme d'une carte et de s'y situer, mais de s'y déplacer *comme dans une icône*. Ces déplacements ne doivent pas nourrir l'espoir d'y trouver des endroits à l'abri des regards, mais celui d'y opérer des détournements qui se déroberont au pouvoir. Ceux-ci exigent cependant une imagination peu ordinaire, qui doit nous extraire de nos habitudes. Ils exigent une «forme-de-vie», pour reprendre Agamben (14), qui ne réduit pas la vie à son caractère biologique ou placement existentiel, mais qui ouvre en elle des possibilités. C'est pourquoi je pense que la pensée et la technique du cinéma, de la littérature et de l'art peuvent servir à développer et à nourrir un art politique de la contre-cartographie²⁵.

Bibliographie

- Agamben, Giorgio. 2002. *Moyens sans fin. Notes sur la politique*. Paris : Payot & Rivages, 160 p.
- Ahmed, Sabeen. 2018. « From Threat to Walking Corpse: Spatial Disruption and the Phenomenology of "Living under Drones" ». *Theory & Event*, vol. 21, 2.
- Baker, George. 2005. « The Cinema Model », dans Lynne Cooke et Kelly, Karen (dir.), *Robert Smithson Spiral Jetty. True Fictions, False Realities*. Berkeley : University of California Press, p. 79-113.
- Berardi, Franco "Bifo". 2016. *Tueries. Forcenés et suicidaires à l'ère du capitalisme absolu*. Montréal : Lux, 223 p.
- Benjamin, Medea. 2017 [9 janvier 2017apr. J.-C.]. « America dropped 26,171 bombs in 2016. What a bloody end to Obama's reign ». *The Guardian*.
<<https://www.theguardian.com/commentisfree/2017/jan/09/america-dropped-26171-bombs-2016-obama-legacy>>.
- Bonenfant, Maude, Lucille Crémier et Laura Iseut Lafr St-Martin. 2018. « Quelques réflexions sémiotiques sur le circuit des données massives », dans André Mondoux et Ménard, Marc (dir.), *Big Data et société: industrialisation des médiations symboliques*. Montréal : Presses de l'Université du Québec, p. 131-163.
- Bréhier, Émile. 1908. *La théorie des incorporels dans l'ancien stoïcisme*. Paris : Vrin, 63 p.
- Castro, Teresa. 2011. *La pensée cartographique des images. Cinéma et culture visuelle*. Lyon : Aléas, 260 p.
- Cumming, M. L. 2004. « Creating moral buffers in weapon control interface design ». *IEEE Technology and Society Magazine*, vol. 23, 3, p. 28-33.
- de Grosbois, Philippe. 2018. *Les batailles d'Internet. Assauts et résistances à l'ère du capitalisme numérique*. Montréal : Écosociété, 264 p.
- Dorrian, Mark. 2014. « Drone Semiosis: Weaponry and witnessing ». *Cabinet: A Quarterly of Art and Culture*, 54, p. 48-55.
- Fontanille, Jacques. 2015. *Formes de vie*. Liège : Presses universitaires de Liège, 274 p.
- Farocki, Harun. 2004. « Phatom Images ». *Public*, 29, p. 12-22.

Genosko, Gary. 2012. « Félix Guattari in the Age of Semiocapitalism ». *Deleuze Studies*, vol. 6, 2, p. 149-169.

Gregory, Derek. 2011. « Lines of descent ». *Open Democracy*. <<http://www.opendemocracy.net/derek-gregory/lines-of-descent>>.

Guattari, Félix. 1989. *Cartographies schizoanalytiques*. Paris : Galilée, 344 p.

Gural-Migdal, Anna. 2012. *L'écrit-écran des Rougon-Macquart. Conceptions iconiques et filmiques du roman chez Zola*. Villeneuve d'Ascq : Presses universitaires du Septentrion, 270 p.

Jameson, Frederic. 1984. *Le postmodernisme ou la logique culturelle du capitalisme tardif*. Paris : Les éditions des Beaux-Arts, 608 p.

Joselit, David. 2005. « Dada's Diagrams », dans Leah Dickerman et Witkovsky, Matthew S (dir.), *The Dada Seminars*. Washington : National Gallery of Art, p. 220-239.

Montalbetti, Christine. 2009. *Journée américaine*. Paris : P.O.L., 278 p.

Opondo, Sam Okoth. 2014. « Diplomatic dissensus: A report on humanitarianism, moral community and the space of death », dans Sam Okoth Opondo et Shapiro, Michael J (dir.), *The New Violent Cartography: Geo-Analysis After the Aesthetic Turn*. New York : Routledge, p. 95-117.

Peirce, Charles Senders. 1978. *Écrits sur le signe*. Paris : Seuil.

Peirce, Charles Senders. 2006. « Sur l'algèbre de la logique », dans *Œuvres III – Écrits logiques*. Paris : Cerf, p. 395.

Prévieux, Julien. 2015. « Patterns of Life ». *Patterns of Life. Production de la Galerie Jousse Entreprise*. <https://www.youtube.com/watch?v=c45IfGRkJ_w>.

Richert, Fabien. 2018. « Big Data à l'ère du sémiocapitalisme: décodage et axiomatisation généralisés du champ social », dans André Mondoux et Ménard, Marc (dir.), *Big Data et société: industrialisation des médiations symboliques*. Montréal : Presses de l'Université du Québec, p. 165-186.

Spinoza, Baruch. 1677. *Éthique*. Paris : Flammarion, « GF », 382 p.

Sterjinfelt, Frederick. 2007. *Diagrammatology. An Investigation on the Borderlines of Phenomenology, Ontology, and Semiotics*. Springer : Dordrecht, 508 p.

Weizman, Eyal. 2017. *Forensic Architecture. Violence at the Threshold of Detectability*. New York : Zone Books, 368 p.

1 « Cet état de l'Esprit qui naît de deux affects contraires s'appelle un flottement de l'âme, lequel, partant, est à l'affect ce qu'est le doute à l'imagination; et il n'y a, entre le flottement de l'âme et le doute, de différence que du plus ou moins. » (Spinoza: 243)

2 Ces gestes vont du banal déroulement d'une page Web sur un écran à la consommation d'un produit quelconque (musique, vidéo, bien matériel, etc.), en passant par la série d'opérations d'encodage et de décodage que nous devons faire pour accéder à des contenus, telle l'inscription sur un site qui nécessite un numéro de téléphone, une adresse courriel, un pseudonyme, un mot de passe, un numéro de carte de crédit, etc. Tous ces gestes sont une pure formalité expressive qui permet de crypter notre accès particulier à un site, comme s'ils consistaient à choisir la séquence chiffrée d'un cadenas. Seulement, le résultat de ces gestes ne demeure pas une pure expressivité sans contenu, comme le code d'un cadenas ou le dessin d'une clé, car ils sont récupérés en tant que signes dont la valeur significative se mesure en dollars. C'est ce qu'on appelle aujourd'hui le sémiocapitalisme, inspiré de la pensée de Félix Guattari (Berardi, 2016; Genosko, 2012; Richert, 2018).

- 3 Dans la sémiotique de Peirce, le mot «objet» signifie ce qui est représenté par un signe. Il a un sens très large, puisqu'il réfère à différents types de manifestation (il peut être une chose, un phénomène, un être, un signe, même) et de nature (il peut aussi bien être matériel, qu'intellectuel, imaginable ou unimaginable) (1978: 121-124). Dans ce qui suit, j'utiliserai le mot «objet» au sens large que lui donne Peirce.
- 4 Dans l'histoire de la sémiotique, des Stoïciens aux penseurs oxoniens de l'époque médiévale, on distinguait les signes commémoratifs des signes révélateurs. Les premiers faisaient référence aux signes dont la valeur significative a fait l'objet d'une expérience préalable et qui est conservée comme telle dans la mémoire, prête à ressurgir en d'autres occasions (comme la fumée annonce le feu). Les seconds, eux, parvenaient à faire découvrir des relations intelligibles qui ne peuvent pas faire l'objet d'une expérience concrète, comme celles révélées dans un syllogisme. La critique la plus virulente contre les signes révélateurs est celle du sceptique Sextus Empiricus qui, au II^e siècle avant J.-C., a déconstruit la version qu'en donnait la logique stoïcienne dans les livres I et II des *Esquisses pyrrhoniennes* («Contre les logiciens»).
- 5 À titre d'exemple, on n'a qu'à penser à tout le travail sur les images fait par Georges Didi-Huberman.
- 6 La vision mobile de la narratrice de Poiles Desgranges, qui opère dans l'espace comme elle le ferait dans une icône, anticipe celle des appareils d'enregistrement d'images qui n'existaient pas encore à une époque où le cinéma n'était pas né –je pense à la caméra-stylo d'Astruc, à la caméra légère, mobile et synchrone du cinéma-direct ou, plus près de nous, au drone.
- 7 Joseph Poiles Desgranges était un moraliste qui ne se gênait pas pour ironiser sur l'état bureaucratique et les injustices sociales.
- 8 Principalement le Pakistan, l'Afghanistan, le Yémen, la Somalie et la bande de Gaza.
- 9 Les statistiques sont effarantes. À la fin de son mandat en 2016, l'administration Obama aurait lancé plus de 26 000 bombes hors des zones déclarées de combat (Benjamin, 2017). Chamayou a établi, pour sa part, des statistiques sur les civils tués par les drones: «Les appareils sont déployés dans des zones de conflits armés, comme en Afghanistan, mais aussi dans des pays officiellement en paix, comme la Somalie, le Yémen, et surtout le Pakistan, où les drones de la CIA conduisent en moyenne une frappe tous les quatre jours. Les chiffres exacts sont très difficiles à établir, mais, pour ce seul pays, les estimations varient entre 2604 et 3474 tués entre 2004 et 2012» (25)
- 10 Contrairement aux pilotes de l'armée de l'air américaine, les opérateurs de drones ne peuvent plus être des héros, et on se demande également quelle peut bien être la cause des chocs post-traumatiques dont ils se sentent victimes. C'est pourquoi ils sont d'ailleurs l'objet de risées des «vrais» pilotes de guerre. Sur ce sujet, voir le film *Good Kill* d'Andrew Niccol, sorti en 2014, et *Drone* de Jason Bourque (d'une moindre importance), sorti en 2017.
- 11 «Ce phénomène de réduction figurative des cibles humaines contribue à rendre l'homicide plus facile: "Il n'y a de chair sur votre écran, juste des coordonnées".» (Chamayou: 167)
- 12 Le film *Eye in the Sky* de Gavin Hood, sorti en 2015, traite du même sujet.
- 13 «An amendment to the US Land Remote Sensing Policy Act of 1992, which established the permitted resolution of commercial US images satellites, dictates that these areas are shown only at 2.5 meters [...] a resolution at which a car depicted as two pixels and the roof, another common target, is depicted by four.» (Weizman: 29)
- 14 Le film documentaire *Drone* (2014) de Tonje Hessen Schei aborde explicitement le sujet.
- 15 Ce genre de témoignages est rare. L'armée les a censurés en prenant conscience des effets négatifs qu'ils avaient sur l'opinion publique.
- 16 Voir aussi son film *Serious Games III* (2009), qui montre des soldats qui s'entraînent au combat sur des consoles de jeu vidéo et d'autres qui tentent de surmonter les traumatismes provoqués par les événements qu'ils ont vécus à la guerre à l'aide d'images de jeux vidéo.
- 17 Dans son article «Drone Semiosis», Mark Dorrian recense les figures mythiques auxquelles renvoient les noms dont les différents systèmes de défense ont baptisé les drones. En voici un exemple: «This is well illustrated by the Defense advanced Research Projects agency's (arpa) argus project. Here the giant argus Panoptes –the mythic all-seeing servant of Hera whose hundred eyes, in Ovid's telling, are commemorated in the peacock's tail –is reinvested as an acronym of the autonomous Real-time Ground Ubiquitous Surveillance system, whose sensor consists of four telescopes each containing ninety-two five-megapixel imagers, which reportedly have the capacity to collect almost eighty years' worth of high-definition video in a single day.» (48-49)
- 18 Cette récupération des techniques de filmage d'épreuves sportives rappelle aussi bien l'installation vidéographique *Zidane, un portrait du 21^e siècle* (2006) des artistes Philippe Parreno et Douglas Gordon, qui ont filmé la dernière partie du joueur vedette avec plus de 17 caméras, que la scène du roman *Journée américaine* de Christine Montalbetti, où celle-ci imagine des moustiques qui, comme des caméscopes volants, balaient le stade et le terrain de football américain de leur regard pour cibler et piquer les arbitres, les joueurs et les spectateurs.
- 19 «Par le beau geste, le sujet se marginalise un instant, tout en se donnant du même coup un public attentif, pour affirmer, immédiatement après, la prévalence d'une vision personnelle des choses.» (Fontanille: 60)
- 20 Ahmed fait référence à l'article de Sam Opondo (Opondo: 102-103).
- 21 Chamayou cite ici Derek Gregory (Gregory, 2011).
- 22 Il arrive à ce constat en s'appuyant explicitement sur l'essai de Chamayou.

- 23 Depuis son essai sur *Les chasses à l'homme*, publié en 2010, jusqu'au film *Patterns of Life* qu'il a scénarisé avec l'artiste Julien Prévieux, Chamayou s'intéresse aux différentes techniques qui permettent de capturer les formes de vie. Présenté dans le cadre d'une exposition solo de Prévieux au Centre Georges Pompidou du 22 septembre 2015 au 1^{er} février 2016, *Patterns of Life* raconte en voix off, en un peu plus de 15 minutes, l'histoire de la capture des mouvements depuis le XIX^e siècle, pendant que l'on voit à l'écran des danseurs qui figurent, de manière allusive, les étapes de cette histoire. À certains moments, ils performant à l'évidence les mêmes gestes, comme s'ils cherchaient à représenter les manœuvres d'ouvriers sur une chaîne de montage ou les déplacements homogènes et rangés d'individus dans une société dystopique. Comme le dit l'histoire dans le film, nous sommes passés globalement «d'une discipline du mouvement à un contrôle du mouvement et d'une science moderne du mouvement à un capitalisme avancé en mouvement» (Prévieux: 4:05 à 4:13). On comprend alors que Chamayou ne cherche pas à critiquer nos formes de vie en tant que telles, mais plutôt leur analyse; le problème n'est pas que nous agissons comme des moutons (ce qui est un fait anthropologique), mais que l'on parvienne à schématiser nos activités de telle manière que nous avons tous l'air de faire la même chose, comme si nos mouvements étaient chorégraphiés d'avance. Il faut révéler, voire critiquer, ce type d'analyse, car il représente un gage de succès pour différentes entreprises (de surveillance, de secours, de vente, etc.) qui anticipent nos parcours et nous attendent là où nous devrions nous rendre normalement.
- 24 Sur son site Internet, TNO Innovation for Life se présente comme une entreprise néerlandaise (The Netherlands Organisation) fondée en 1932 et qui aide les entreprises et les gouvernements à appliquer concrètement les connaissances scientifiques dans leur domaine: <https://www.tno.nl/en/focus-areas/defence-safety-security/roadmaps/information-sensor-systems/wide-area-motion-imagery-wami/>. Il ne faut pas confondre TNO avec la Netherlands Organisation for Scientific Research (NWO) fondée, elle, en 1950 et dont les activités ne sont pas commerciales.
- 25 Les exemples de cet art politique sont innombrables dans le cinéma documentaire et dans les arts visuels, tout particulièrement dans les installations vidéographiques, comme *Patterns of Life* de Prévieux et Chamayou, et *Dans le vestibule avec la Forensic Architecture*, installation présentée à Montréal du 19 juin au 11 août 2017, commissaire Michèle Thériault, Leonard & Bina Ellen Art Gallery, Concordia University.

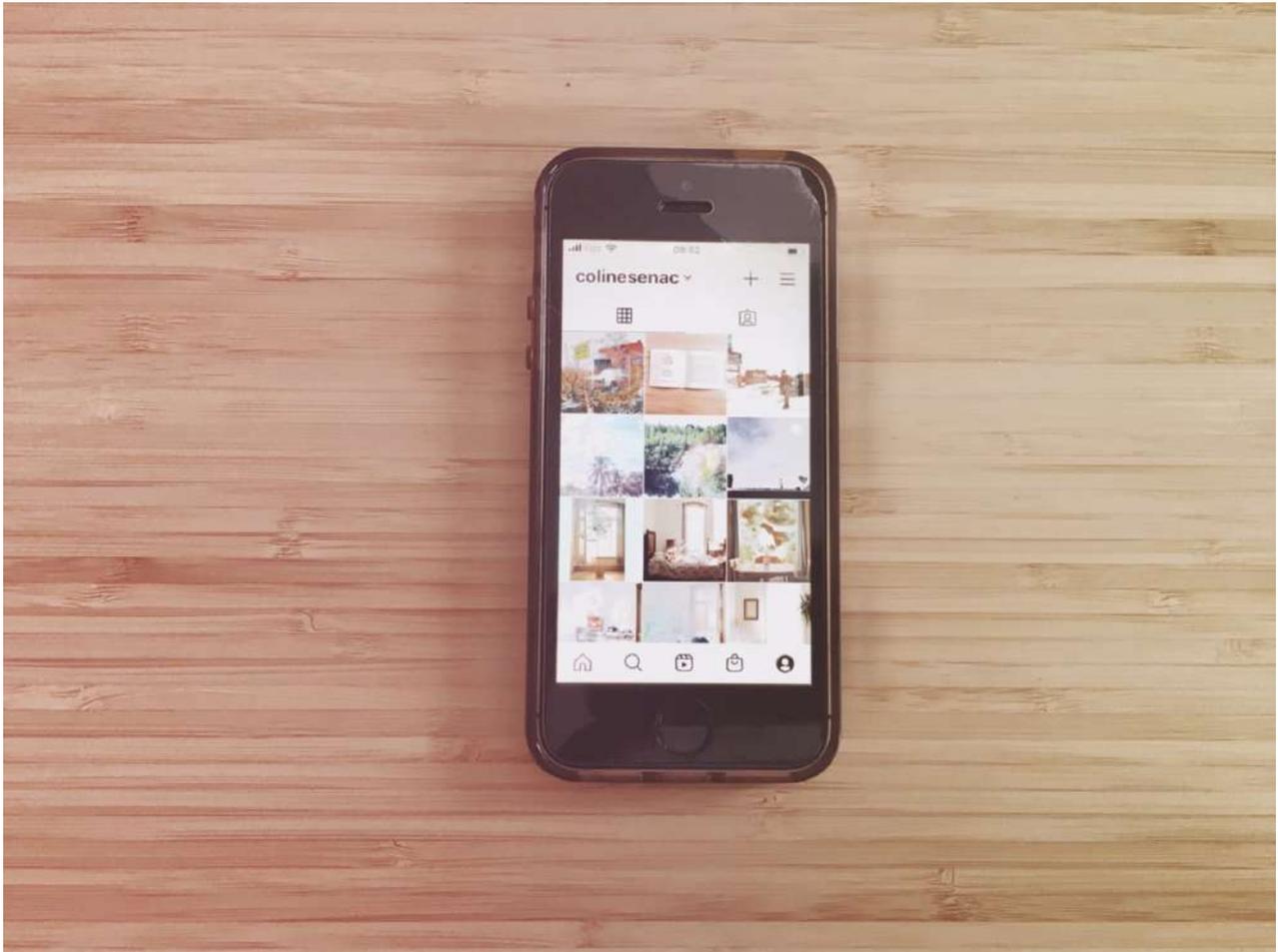
Article ReMix

Les subjectivités à l'ère du numérique: exploration des formes de vies créatives

Coline Sénac



Article paru dans Enquêtes sémiotiques sur nos formes de vie, sous la responsabilité de Sylvano Santini (2021)



(Credit : Coline Sénac)

We are conditioned by conditions we condition.
We, the created creators, shape tools that shape us.
We live by our crafts and conditions. It is hard to look them in the face.
Peters, 2015: 51

Préambule

Nous sommes aujourd'hui le 12 novembre 2020, il est 12 h 50. Nous venons de publier sur Instagram une de mes œuvres artistiques, indexée par les *hashtags* #artistquebec #artoftheday #realart. Le temps passe silencieusement, sans que notre téléphone émette un son de notification, ce qui nous fait rapidement regretter le choix de cette date pour la publication. On espérait que les internautes profiteraient de leur pause-repas pour visiter notre vitrine sur Instagram, mais sans doute qu'ils et elles sont déjà, à l'heure qu'il est, de retour au travail. On aurait dû la publier comme d'habitude le dimanche soir, durant ce fameux moment où les internautes se perdent sur les réseaux sociaux pour éviter de penser à la semaine de travail qui les attend le lendemain.

On est stressé(e), maintenant: cela fait vingt minutes qu'on attend ce signe annonciateur, cette mention j'aime qui atteste la valeur de notre travail; notre cellulaire nous adresse finalement une seule notification, celle de cette amie fidèle qui aime systématiquement mes créations sans même les regarder, uniquement pour témoigner de son affection pour ma personne. Parfois, on se demande même si cette amie n'est pas un bot informatique à son nom, ayant pour fonction d'augmenter ma visibilité sur la plateforme en contrepartie d'une publication régulière d'images artistiques.

Avoir un compte sur Instagram semblait pourtant nécessaire si nous voulions nous promouvoir en tant qu'artiste(s) visuelle(s). Cependant, depuis qu'on a une page à notre nom, on se sent davantage comme une productrice de contenu médiatique que comme une réelle artiste, puisque notre rôle semble être dorénavant de cacher le vide omniprésent derrière les images artistiques qu'on publie.

Aussi étrange que cela puisse paraître, plus on réussit à remplir ce vide par des images –peu importe lesquelles, en fin de compte–, plus on est récompensé(e) par les réseaux sociaux eux-mêmes, qui nous accordent une plus grande audience d'utilisateurs et d'utilisatrices venant de partout et de nulle part en même temps. De fait, les réseaux sociaux semblent incarner un réseau de récompense, parfois même une véritable roue de la Fortune, pour quiconque réussit à capter pendant suffisamment longtemps l'attention des internautes de passage qui visitent les plateformes numériques aussi rapidement qu'ils et elles s'en éclipsent. En échange, on doit réussir à les captiver, et surtout, à leur donner l'illusion que ces plateformes reflètent avec panache notre monde réel.

Manifestement, cette illusion opère à merveille: les internautes continuent de revenir et d'aimer n'importe quel contenu qu'on publie, tant qu'ils et elles peuvent y apercevoir l'image d'un(e) artiste en plein essor, promue partout sur les réseaux sociaux. Ils et elles remplissent alors un espace délimité par les contours de notre publication, en offrant gracieusement leurs j'aime, en prenant quelques secondes pour écrire un court commentaire, ou même en déposant une image fixe ou mouvante, comme un émoji ou un mème.

Mais quelle est la réelle signification de ces témoignages d'affection? Sont-ils une manière de nous rémunérer de façon symbolique pour le divertissement qu'on offre, ou sont-ils une réelle façon de reconnaître notre existence en tant qu'artiste(s)? De plus, quelle valeur donner à ces témoignages, en

tant qu'artiste? Les internautes aiment-ils notre publication pour l'esthétique de son image ou, plus simplement, pour l'accessibilité de son contenu?

Créer un mycélium de sens à partir de ces gestes d'humanités

Depuis l'invention des nouvelles technologies, nous assistons à de nouveaux phénomènes dans le monde des arts, comme la démocratisation du statut d'artiste, la professionnalisation des activités artistiques et la valorisation de l'art dans la vie des individus; cela explique pourquoi des millions d'internautes publient sur les réseaux sociaux un ensemble de contenus créatifs tels que des photographies sur Instagram, des *home stagings* sur Pinterest, des créations artisanales sur Etsy ou des publications poétiques sur Facebook.

Nous constatons que ces internautes utilisent ces plateformes pour produire et promouvoir librement leurs propres créations artistiques, mais qu'ils et elles sont rapidement contraint(e)s de répondre à une logique capitaliste, d'adopter une vision productiviste de l'art et de privilégier la performance de soi chaque fois qu'ils et elles publient sur ces plateformes numériques. Ces variations de comportements entre leur vie physique et celle en ligne soulèvent une question fondamentale: quels sont les impacts du numérique sur la transformation des subjectivités et de leurs formes de vies créatives? Par cette question, nous cherchons à mieux cerner les transformations majeures que ces nouvelles technologies opèrent sur le plan de la subjectivité des artistes au regard de la relation qu'ils et elles entretiennent avec leurs formes de vies créatives en ligne.

Dans le cadre de notre recherche, nous entendons, par artistes, les individus amateurs et professionnels qui font la promotion de leurs créations artistiques et qui mettent de l'avant leur créativité sur les plateformes numériques (Facebook, Instagram, Twitter, Etsy, YouTube, etc.). De cette manière, nous pouvons défendre l'idée (similaire à celle de Franck Leibovici) que ces artistes créent des formes de «vies créatives» en ligne, que nous définissons comme un «ensemble de pratiques, de gestes, de positionnements relatifs à la production ou à la promotion d'une œuvre artistique» (Leibovici, 2012: 4). Par cet éclairage porté sur les formes de vies créatives en ligne, notre but est de mettre en lumière les influences, tant techniques que sémiotiques, des nouvelles technologies sur les modes d'existence en ligne des artistes.

Pour mener à bien notre exploration autour de ces formes de vie, nous allons produire plusieurs fragments se composant d'un texte argumentatif et, parfois, d'un schéma illustratif, dans le but de mieux saisir, illustrer et expliquer le rôle que joue le numérique dans les transformations actuelles des subjectivités et des formes de vies créatives qui leur sont associées. L'objectif de cette étude par fragments est de produire un «mycélium de sens¹» (Citton, 2012) autour de ce phénomène jusqu'alors inexploré: le fait que des gestes artistiques empreints d'humanité se transforment, au contact de ces technologies, en mécanismes essentiellement techniques.

L'expression des subjectivités sur Internet: comment penser l'influence du numérique sur nos formes de vies créatives?

S'abonner à de nouvelles pages sur Facebook, répondre à des commentaires depuis son site web personnel ou son compte YouTube, attribuer un cœur à des publications d'internautes qui vous suivent sur Instagram sont des activités qui font partie de la vie quotidienne d'un(e) artiste ayant l'habitude de partager ses créations en ligne. À première vue, la particularité des plateformes numériques semble être

d'offrir des espaces aux artistes pour qu'ils et elles puissent promouvoir leurs arts et partager, en un certain sens, leur subjectivité de façon à développer des liens sociaux et créatifs avec d'autres internautes et artistes, et à recevoir en retour une reconnaissance, autant monétaire que symbolique, pour leur travail artistique.

L'extension de nos corps en numérique

Les formes de vies créatives publiées par les artistes dans ces espaces numériques représentent ce que Gilles Deleuze et Félix Guattari nomment des traces de «projectiles», soit des traces vivantes cherchant à atteindre des cibles en affectant des corps, en l'occurrence ceux des internautes qui les contemplent en ligne (1980: 498). Les traces de ces projectiles marquant progressivement les murs d'Internet –ces fameux *walls*– indiquent la présence des artistes et de leur désir de tapisser l'entièreté de la toile numérique de leurs créations. Avec le temps, les espaces numériques se transforment alors en un tableau fidèle de la vie subjective et créative des artistes, selon la manière dont ils et elles cherchent à y figurer. À force d'y regarder leur propre reflet, leur corps s'étend dans cet espace de vie numérique, à l'image d'une deuxième peau.

Il est possible de penser cette liminalité des corps à partir du parallélisme entre le corps et l'esprit postulé par Spinoza (1661). Ce parallélisme pourrait se concevoir ainsi, à notre époque: les représentations du numérique constituent le corps des internautes, tout comme ces derniers, à l'inverse, constituent ces premiers. L'espace numérique pourrait donc être pensé comme l'extension du corps des artistes, selon la formule suivante: tout ce qui arrive dans le corps se produit en même temps dans ses extensions numériques, et vice-versa. Ce parallélisme a l'avantage de prendre pour principe la parfaite réciprocité entre les deux instances, sans domination ou priorité de l'une sur l'autre, puisque les deux participent au même titre et avec la même force à l'expressivité des artistes.

Suivant cette logique, nous considérons que l'extension du corps des internautes dans cet espace numérique implique également une extension de leur capacité à s'émouvoir dans le monde –ce que Spinoza qualifie de «sentiments d'affect». Dans *L'éthique*, il définit ces sentiments comme «les affections du corps par lesquelles la puissance d'agir de ce corps même est augmentée ou diminuée, secondée ou réduite» (1661: 282). Selon cette définition, l'affect est non seulement un sentiment, mais aussi un mouvement qui fait osciller les capacités d'agir et de penser en fonction de la connaissance que les individus ont des causes extérieures qui les déterminent en tant qu'humains. Donc, si Spinoza vivait à l'ère d'Internet, il affirmerait que les internautes, en s'affectant mutuellement, augmentent ou diminuent leur capacité d'agir et de penser au sein des espaces numériques. Toutefois, s'il observait certains comportements que les gens ont sur Internet, Spinoza constaterait qu'ils ne comprennent pas la dynamique qui s'établit entre eux et Internet, croyant sans doute avoir le contrôle sur ce qui s'y passe et interprétant de manière partielle, c'est-à-dire sans vraiment saisir complètement toutes les causes qui déterminent le réseau et les effets qui en découlent.

L'illusion de la liberté: les limites sémiotiques du numérique

Nous constatons, contrairement à nos premières observations, que ces espaces numériques proposent en réalité des conditions sémiotiques ayant tendance à restreindre ou à augmenter la capacité de penser ou d'agir des internautes et artistes, bien souvent en fonction de raisons qui sont inconnues de ceux et celles-ci. Si nous devons le formuler en termes spinozistes, nous dirions que cette machine technologique diminue radicalement leur capacité d'agir et de penser, au point qu'ils et elles peuvent

éprouver de la tristesse, du fait qu'ils et elles sont incapables de comprendre les causes qui les déterminent et les effets sémiotiques qu'ils et elles produisent réellement en ligne.

La machine technologique tend, d'une part, à réduire la sémiologie des internautes à des textes, des icônes et des images prédéfinies (j'aime, émojis, GIF, mèmes) qui constituent un ensemble de modes formatés d'expression extrêmement limité, comparativement aux différents moyens d'expression par lesquels les artistes laissent vagabonder leur créativité. À cause de cela, ils et elles sont contraint(e)s d'exprimer leurs humeurs, leurs pensées et leurs émotions à l'aide d'un nombre restreint de signes iconiques: des bonhommes sourires figés, des mains au pouce levé ou baissé, des fleurs, de la nourriture, des drapeaux du monde entier, etc. Pour Lazzarato (2006), la machine propose, par la manipulation de ces signes, une sémiotique signifiante tendant à limiter la constitution du sujet qui est présenté au sein de ces espaces numériques. Cette sémiotique réduit les qualités essentielles d'une subjectivité à des archétypes d'ores et déjà fixés par la machine, de sorte que le sujet puisse être catégorisé et classé selon différents profils prédéfinis.

Les gestes et les actions des internautes sont restreints, d'autre part, par les modalités mêmes d'expression qui sont préétablies par la machine et qui les condamnent à se conformer à un cadre sémiotique préétabli: un format fixe d'images, une indexation stricte des contenus, ou encore un référencement défini des profils. Pour Guattari (1969, 1987), ces gestes et ces actions initialement humains sont ensuite conditionnés par la machine pour opérer d'une certaine manière et indépendamment de tout contenu qu'ils pourraient recevoir. Cette opération se fait de manière «assignifiante» puisque les gestes et actions deviennent des formes purement expressives (émotion, mouvement, rythme, etc.). La machine technologique facilite ainsi la capture des formes de vie.

Cela dit, les conditions sémiotiques étant prédéterminées par cette machine technologique ne sont en réalité jamais connues des internautes, c'est pourquoi ils et elles ignorent souvent la cause des événements se produisant suite à la publication de leurs créations en ligne. Pourtant, d'après les informations d'ores et déjà partagées au grand public, comme dans le récent documentaire *The Social Dilemma* (2020), nous savons que la machine technologique agit à l'avantage de certain(e)s internautes, en fonction de leur fréquence de publication et de leurs comportements sur les réseaux, puisque les algorithmes leur offrent, sans même qu'ils et elles en aient nécessairement conscience, un meilleur référencement sur les moteurs de recherche, une visibilité plus importante sur les réseaux sociaux ou de la publicité à moindre coût sur les applications mobiles.

Ainsi, les plateformes numériques n'ont pas comme fonction première d'assurer que cet espace sémiotique permette aux artistes d'exprimer librement leur subjectivité et d'agir de manière entièrement libre. Elles seraient plutôt programmées pour établir les conditions d'inscription et de circulation des créations en ligne, au risque toutefois que leurs paramètres limitent les artistes ou, inversement, les avantagent dans leur puissance de penser, d'agir et, finalement, de créer. C'est ce que Guattari appelait l'asservissement machinique: on pose des gestes de manière automatique, c'est-à-dire sans vraiment avoir conscience de la raison pour laquelle on les pose ou de leurs effets. On les pose tout simplement parce que c'est de cette manière que la machine fonctionne et s'alimente. C'est pourquoi nous allons nous questionner, dans un prochain fragment plus critique, sur les coulisses de cette machine technologique qui exerce, en fait, un contrôle sur les modes d'existence des artistes, en régissant de manière purement sémiotique leur expression subjective et, plus largement, leurs formes de vies créatives.

L'art en ligne: les technologies détruisent-elles nos formes de vies créatives et subjectives?

Dans nos sociétés dorénavant informatisées à l'échelle globale, la technologie s'infiltrer entièrement dans la vie des artistes, à l'image d'une machine étendant ses tentacules pour les envelopper jusqu'à l'asphyxie, quitte à ce qu'ils et elles soient progressivement évacué(e)s de leur propre vie. Bien qu'elle soit légèrement fantasque, cette métaphore figure le fait étrange que les artistes peuvent se sentir dépossédé(e)s de leur vie sitôt qu'ils et elles s'inscrivent dans ces machines tentaculaires ayant le pouvoir de contrôler leurs espaces numériques de vie au moyen d'un système considéré comme «sémicapitaliste» (Berardi, 2015; Guattari, 2011; Lazzarato, 2006).

Dans ce fragment, nous cherchons à saisir comment le sémicapitalisme –défini par Berardi (2015) comme la transmission des valeurs capitalistes par le biais de signes– crée des rapports d'asservissement entre les artistes et la machine, en transformant l'humanité des premier(ère)s en un composé sémicapitaliste. Cet assujettissement limite ceux et celles-ci autant dans la saisie et l'expression de leur subjectivité que dans les relations qu'ils et elles entretiennent avec leurs propres formes de vies créatives.

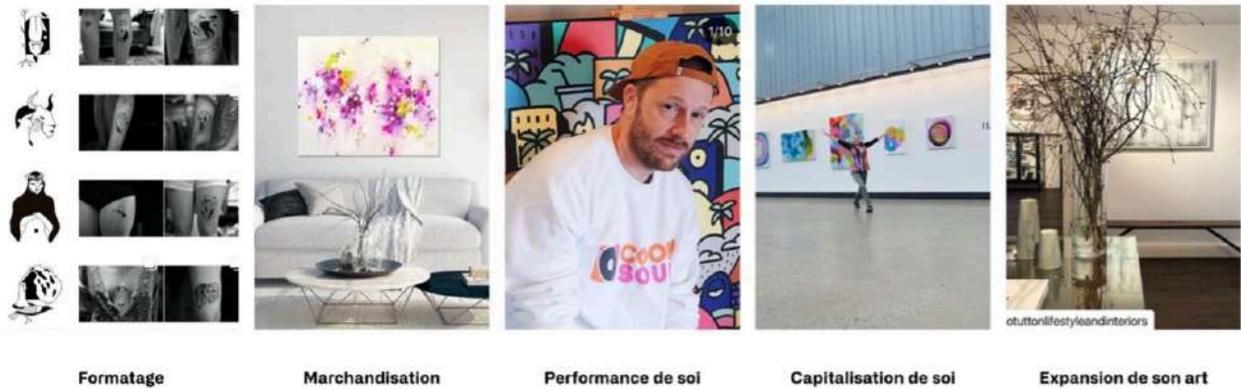
La subjectivité dans un système sémicapitaliste

Comme nous l'avons mentionné dans le précédent fragment, la machine sémiotique parvient à réguler les modes d'expression des artistes au sein de ces sphères numériques en formatant leur individualité par un processus de subjectivation qui doit les conduire à répondre à une certaine logique sémicapitaliste. Genosko explique précisément ce processus de la façon suivante:

La subjectivité ainsi conçue est un processus machinique fait de coupures et de connexions; elle n'est pas un point, elle n'est pas intérieure, elle ne correspond ni à l'esprit ni à une personne. La subjectivité est extérieure, projetée par centrifugation, hors du centre consacré de l'individualité présumée souveraine et de l'égo. (2019: s. p.)

Les subjectivités incarnées par ces machines technologiques deviennent alors un alliage entre l'individualité qu'elles sont censées représenter et le mode de subjectivation préétabli par les machines technologiques, s'élaborant à partir de la transposition d'éléments subjectifs et créatifs en données informatiques. Cet alliage représente alors pour la machine la sujétion idéale d'un artiste: s'il fallait l'imaginer dans la vie réelle, ce serait un individu toujours souriant, se percevant en tant que *branding* et mettant de l'avant, par la publication de photos, de directs (*lives*) ou encore d'actualités (*stories*), la production de milliers de tableaux disponibles à la vente. Il faut savoir toutefois que ce processus est complexe à observer à partir d'une perspective humaine, car il est déterminé à la fois par les comportements des internautes et par les procédés sémiotiques élaborés par la machine.

Nous pouvons toutefois identifier plusieurs actions qui subjectivent les artistes quand ils et elles choisissent de répondre à ce qu'on leur demande de faire, comme la publication d'un contenu artistique (cas 1 et 2 dans le schéma), la promotion d'une photo de profil (cas 3 et 4) ou le «repartage» d'une publication avec un contenu créatif (cas 5).



Les processus de subjectivation

Nous constatons que les artistes acceptant de poser ses actions se conforment, au fil du temps, aux normes capitalistes véhiculées par les machines technologiques, en réalisant parfois qu'elles les valorisent en obtenant une plus grande visibilité ou en augmentant leur réputation en ligne.

Cela étant dit, ces processus de subjectivation impliquent aussi que les artistes se détachent progressivement de leur subjectivité et se laissent ainsi contrôler ou, pour le dire plus exactement, déterminer par la machine, alors qu'il semblait que la fonction première de celle-ci était d'exposer leur singularité d'artistes. C'est que la relation que les internautes entretiennent finalement avec cette machine les amène à reproduire des gestes de façon mécanique² et à ne développer qu'une vision partielle et marchande de leurs créations, au risque de faire de la création pour servir les intérêts de la machine plutôt que les leurs. Car en acceptant ces normes de régulation sémiotique, les artistes se retrouvent en fait plongé(e)s dans un ensemble machinique structurant les rouages d'un système sémiocapitaliste au sein duquel leurs créations artistiques sont pensées uniquement en termes de sémiomarchandises (en tant qu'objets immatériels, services virtuels ou données numériques). La sémiomarchandise est une marchandise que les internautes consomment impulsivement et affectivement; l'artiste cherche donc à diriger cette impulsivité vers ses créations non pas pour qu'elles soient contemplées pour elles-mêmes, mais dans le but platement pragmatique de comptabiliser les clics impulsifs et de les rentabiliser.

Le *modus operandi* du sémiocapitalisme

La machine technologique a comme principale fonction de formater l'ensemble des manifestations humaines enregistrées sur ces plateformes numériques, dans le but de leur attribuer une valeur économique par leur réduction à l'état de marchandises dans un système sémiocapitaliste. La machine opère donc un décodage et une déterritorialisation qui consistent, selon Deleuze et Guattari (1972), à anonymiser, à décontextualiser et à réindexer les formes de vie, notamment celles qualifiées de «créatives», pour les transformer en flux économiques. La machine est donc programmée pour accumuler le plus de formes créatives possible et, finalement, pour exploiter le capital humain disponible dans les espaces numériques, de façon à renouveler le système sémiocapitaliste. Deleuze et Guattari (1972) avaient déjà parfaitement cette accumulation, bien avant l'invention des plateformes numériques et du terme même de sémiocapitaliste: «[L]e décodage et la déterritorialisation des flux définissent le processus même du capitalisme, c'est-à-dire son essence, sa tendance et sa limite externe.» (382)

Nous comprenons ainsi que la machine technologique donne l'illusion aux artistes de promouvoir, sans contrainte et en toute liberté, leurs formes de vies créatives, alors qu'elle les récupère pour les formater en tant que sémiomarchandises afin de perpétuer le système sémiocapitaliste. Connaissant mieux les impacts du sémiocapitalisme sur la subjectivité des artistes et sur leurs créations, il sera plus facile, dans le prochain fragment, de considérer les conséquences de cette sémiotique sur le métier d'artiste.

L'impact du sémiocapitalisme sur l'activité artistique: entrepreneur(euse) de soi ou travailleur(euse) aliéné(e)?

Les artistes sont désormais visibles sur toutes les plateformes, et donc partout sur Internet: ils et elles vendent des tableaux sur Etsy, proposent leurs services en tant que consultant(e)s sur Google et organisent des concours pour offrir leurs goodies sur les réseaux sociaux. La forte tendance à la professionnalisation parmi les artistes publiant sur les plateformes numériques témoigne de l'influence cruciale du sémiocapitalisme sur les métiers des arts en ligne.

Faisant écho à ces modes de subjectivation, Pierre-Michel Menger (2009) considère que le travail artistique incarne depuis peu l'un des archétypes de ces nouvelles formes d'organisation du travail, au sens où on y retrouve les mutations les plus significatives du marché actuel de l'emploi: un haut degré d'engagement exigé dans l'activité, une grande autonomie, une certaine flexibilité et une acceptation des gratifications non monétaires. Pour souscrire davantage à cette logique de marché (sémiocapitaliste), les artistes sont même prêt(e)s à adopter des statuts atypiques comme celui d'autoentrepreneur(euse) ou d'artiste à temps partiel.

L'exacerbation de l'art réduit à une telle logique capitaliste a d'ores et déjà été critiquée par des artistes sous le mode de l'ironie ou de l'humour, par exemple par Piero Manzoni, qui a vendu, au début des années 1960, des conserves contenant 30 grammes de sa propre merde au prix de 30 grammes d'or (fixé en fonction du cours boursier), dans l'espoir qu'un jour sa merde vaille plus cher que l'or (Heinich, 1998, 26). Cependant, le problème, dans les circonstances actuelles, est que cette machine technologique renforce la logique (sémiocapitaliste) d'ores et déjà présente dans plusieurs secteurs de l'emploi, en plus d'exacerber les inégalités parmi les artistes en ligne en participant indirectement à la concurrence déjà très présente dans le domaine des arts. Comme le sémiocapitalisme valorise davantage ceux et celles qui se conforment aux modes de subjectivation et aux règles normatives de la publication répétée de contenu numérique, le système de promotion des arts en ligne s'établit clairement sur le principe de privilégier certaine(s) artistes non pas en fonction de la qualité de leurs œuvres, mais de leur potentiel (sémiocapitaliste).

La «managérialisation» du travail artistique

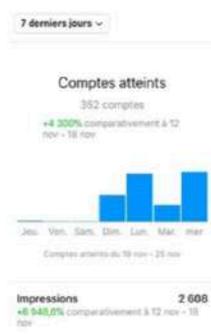
D'un point de vue sémiotique, la machine technologique aurait tendance à créer l'illusion que les espaces numériques peuvent incarner les décors de leurs accomplissements professionnels. À force d'utiliser les plateformes numériques, les gestes des internautes peuvent devenir systématiquement pensés, leurs actions, automatiquement calculées, et leurs instants, nécessairement comptés. Le rapport mécanisé entre leurs gestes, actions et conceptions du temps est précisé dans le schéma ci-dessous, qui illustre bien les procédures à suivre pour devenir un(e) artiste de référence en ligne.



1. Publier massivement



2. Faire bonne impression



3. Atteindre sa cible



4. Demeurer actif



5. Tenir ses objectifs

Artiste: mode d'emploi

Le constat est d'ailleurs flagrant: plus les artistes se soucient des rétroactions de la machine, plus ils et elles finissent par gérer leurs activités de façon managériale, en pensant la production de leurs œuvres de manière stratégique et prédictive en fonction du gain financier qu'ils et elles peuvent en tirer. En optimisant ainsi leurs créations, les artistes choisissent de privilégier, parfois malgré eux et elles, la quantité à la qualité, et donc le principe selon lequel c'est principalement le nombre qui donne un sens à leurs activités artistiques. Mais que faisons-nous du sens de la création?

Dès lors, ce qui change profondément pour ces artistes consiste principalement à affronter la difficulté de créer du sens à partir d'une démarche artistique où les œuvres perdent leur signification et, par suite, leur singularité, lorsqu'elles sont uniquement destinées à la vente ou à la promotion des avatars numériques de leurs créateurs(ric)e(s).

L'autoentrepreneuriat: le sémiocapitalisme à son paroxysme

Parmi l'ensemble des activités professionnelles qu'il est possible d'exercer en tant qu'artiste, l'autoentrepreneuriat est l'une des plus problématiques puisqu'elle implique que les artistes s'aliènent et s'exploitent eux et elles-mêmes en utilisant de façon mécanique et répétée cette machine technologique qui leur fournit, en échange, un espace pour promouvoir leurs productions artistiques. Pour répondre à leurs objectifs commerciaux, les artistes autoentrepreneur(e)s sont souvent incité(e)s à souscrire aux normes sémiocapitalistes, et donc à accepter de participer activement à la captation de leur singularité et à la réduction de leurs œuvres à l'état de sémiomarchandises, s'ils et elles veulent effectivement tirer un gain financier de leurs créations et, de ce fait, de leur propre exploitation.

Après un examen minutieux de cette forme d'emploi, nous considérons que l'autoentrepreneuriat pousse l'industrie de l'art à son plus grand paradoxe, car les artistes, comme l'indique si bien Lazzarato (2006), deviennent à la fois maître(sse)s et esclaves de leurs activités artistiques, en devant entretenir un double discours et une double logique afin de garantir leurs productions artistiques. Ils et elles doivent adopter des postures incompatibles –être un sujet d'énonciation en tant qu'autoentrepreneur(e) et, de façon simultanée, un sujet d'énoncé en tant qu'artiste–, en plus de devoir s'attribuer des mandats

contradictoires, à savoir une maximisation de la production des ressources immatérielles par l'exploitation maximale de leurs fonctions cognitives pour assurer la création incessante de sémiomarchandises.

Les autoentrepreneur(e)s portent ainsi la subjectivation et l'exploitation du sémiocapitalisme à son paroxysme, puisqu'ils et elles reproduisent les processus de subjectivation et d'exploitation de manière autonome, sans qu'une intervention de la machine soit nécessaire. Les artistes sont finalement incité(e)s à s'aliéner eux et elles-mêmes: plus ils et elles développent leurs capacités intellectuelles pour accroître leur subjectivation et rester concurrentiel(le)s sur le marché en ligne, plus ils et elles contribuent à l'exploitation de leurs facultés cognitives et créatives.

Le sémiocapitalisme entraîne ainsi l'asservissement des artistes par la machine, mais aussi, et de manière moins apparente, celui de leur propre subjectivité par leurs fameuses extensions numériques qui se matérialisent en une chose située entre l'humain subjectivé et la machine possédant une certaine volonté. La machine et ses procédés sémiocapitalistes instaurent donc, à force d'être utilisés par les artistes, les conditions et les instruments de la mise à mort de leur subjectivité en tant qu'artistes, alors qu'elles sont pourtant essentielles pour développer leur créativité et les singulariser dans le domaine des arts.

La libre expression de la subjectivité: un autre monde est-il possible?

Libération des affects, standardisation des préférences, formatage des subjectivités: les espaces numériques sont autant des lieux propices à une expression plurielle des subjectivités que des sphères où la liberté est plus restreinte que jamais par la tendance de ces sémiotiques (a)signifiantes à réduire le plus possible les modalités d'expression subjective en ligne. Suite à cette démonstration en plusieurs fragments, nous pouvons affirmer que le sémiocapitalisme exerce une pression telle sur les artistes qu'ils et elles se transforment, sous la couche de leur deuxième peau, en êtres essentiellement techniques et, finalement, en machines profondément subjectivées.

L'impact du numérique sur la subjectivité et la création artistique est profond. Il provient de ces flux machiniques sémiocapitalistes, en apparence immatériels et infinis, qui marquent de manière ontologique les modes d'existence de ces artistes. En fait, ceux-ci modulent le sens qu'ils et elles attribuent à leurs formes de vies créatives par une succession de rétroactions avec les flux machiniques, ce qui leur permet de faire corps avec ces flux et, par extension, de rejoindre les personnes qui consultent leurs pages. Ce processus complexe soulève la question suivante: comment peut-on envisager l'existence d'une certaine forme de liberté au sein de ces espaces numériques si une part de la subjectivité de l'artiste est déterminée par la machine sémiocapitaliste?

Pour le poser théoriquement en nous inspirant de Guattari (2011: 173), on dirait qu'il est impossible pour les subjectivités de se libérer politiquement lorsqu'elles utilisent cette machine technologique, car leur corps demeure assujéti à ces agencements sémiotiques qui les condamnent, qu'elles le veuillent ou non, à être gouvernées par une intelligence algorithmique. Pourtant, nous nous refusons à un tel pessimisme: une émancipation des subjectivités pourrait tout à fait s'envisager si leur corps, qui est déjà l'extension de cette machine technologique, devenait en même temps l'«extension du domaine de la lutte» qui, pour détourner le titre du roman de Michel Houellebecq, les invite à «se dépouiller des œuvres des ténèbres et [à] revêtir les armes de la lumière» (1994: 5).

Lutter contre la machine

Bien que la machine technologique paraisse difficile à dépasser, elle n'est pourtant pas infaillible lorsque nous connaissons les causes qui nous déterminent et les effets que nous produisons lorsque nous interagissons elle, car nous devons lutter contre ces causes et effets; bref, si nous reconnaissons notre place dans le long enchaînement causal que sont les opérations machiniques, nous serons mieux à même de combattre la machine. La principale fonction de la machine est de se réapproprier les formes de vies créatives pour assurer la circulation constante d'un flux sémiotique relançant sans cesse le système sémiocapitaliste et assurant le maintien de la valeur des sémiomarchandises. Cependant, les flux sont simplement des modes de continuité basés sur le principe de la transformation d'un nombre infini d'objets et de sujets numériques emportés dans des mouvements de duplication, de vectorisation ou de sérialisation à des fins de reproduction technique, comme aurait pu l'affirmer Walter Benjamin (2012 [1935]).

Après examen critique de ce processus, nous constatons que le sémiocapitalisme repose principalement sur une double opération sémiotique: la transformation et le maintien des formes de vie en flux et en stases. En ce sens, le sémiocapitalisme ne détruit pas entièrement la dimension vitale de ces formes; autrement dit, il les transforme en flux sans pour autant les dénaturer complètement quand elles se solidifient en stases. D'où le fait que les objets et les sujets ne sont jamais modifiés dans un sens purement machinique –et donc entièrement autre qu'humain– au moment où ils sont incorporés dans la machine. Comme le résume Frédéric Neyrat, le système sémiocapitaliste fonctionne ainsi: «[R]ien ne change, ou tout change, c'est tout comme.» (2009: 4)

À notre avis, c'est dans les interstices de ce processus sémiocapitaliste que réside l'émancipation de ces subjectivités prisonnières de la machine technologique. Cette marge de liberté se situerait non pas dans la vaste étendue des territoires sémiotiques offerts en surface aux artistes, mais plutôt dans l'infime extension de leur corps qui se déploie dans la profondeur de ces territoires numériques où les objets et les sujets se déterritorialisent. Ce faisant, ils perdent leur contenu et deviennent, sémiotiquement parlant, une pure substance expressive qui coule dans les veines des artistes, dont certain(e)s font dorénavant corps avec la machine.

Pour lutter contre ce processus machinique, les artistes doivent plonger au cœur de cette substance sémiotique et toucher les frontières entre leur corps et ses mutations numériques, situées à la lisière entre l'humain et la machine et au sein desquelles il existe toujours un sens qui exprime leur humanité. Certes, l'hybridation est un moyen sémiocapitaliste de renforcer la saisie des modes de subjectivation par l'accumulation d'éléments présubjectifs et préindividuels initialement rattachés à la singularité des artistes, mais elle possède, en fait, un potentiel révolutionnaire pour les artistes souhaitant y instancier l'empreinte fondamentalement humaine de leur subjectivité actuelle.

Habiter à nouveau les formes de vies humaines

La dimension humaine, qui réside toujours en chacun des sujets et des objets déterritorialisés, permettrait finalement aux artistes de retrouver les significations associées aux formes de vies qu'ils et elles ont éparpillées parmi ces espaces numériques. De façon similaire à Giorgio Agamben, nous croyons qu'une émancipation peut être rendue possible grâce au plein potentiel de vie qu'incarnent ces formes créatives à travers lesquelles les artistes pourraient se détacher de leur asservissement à la machine technologique. Agamben précise:

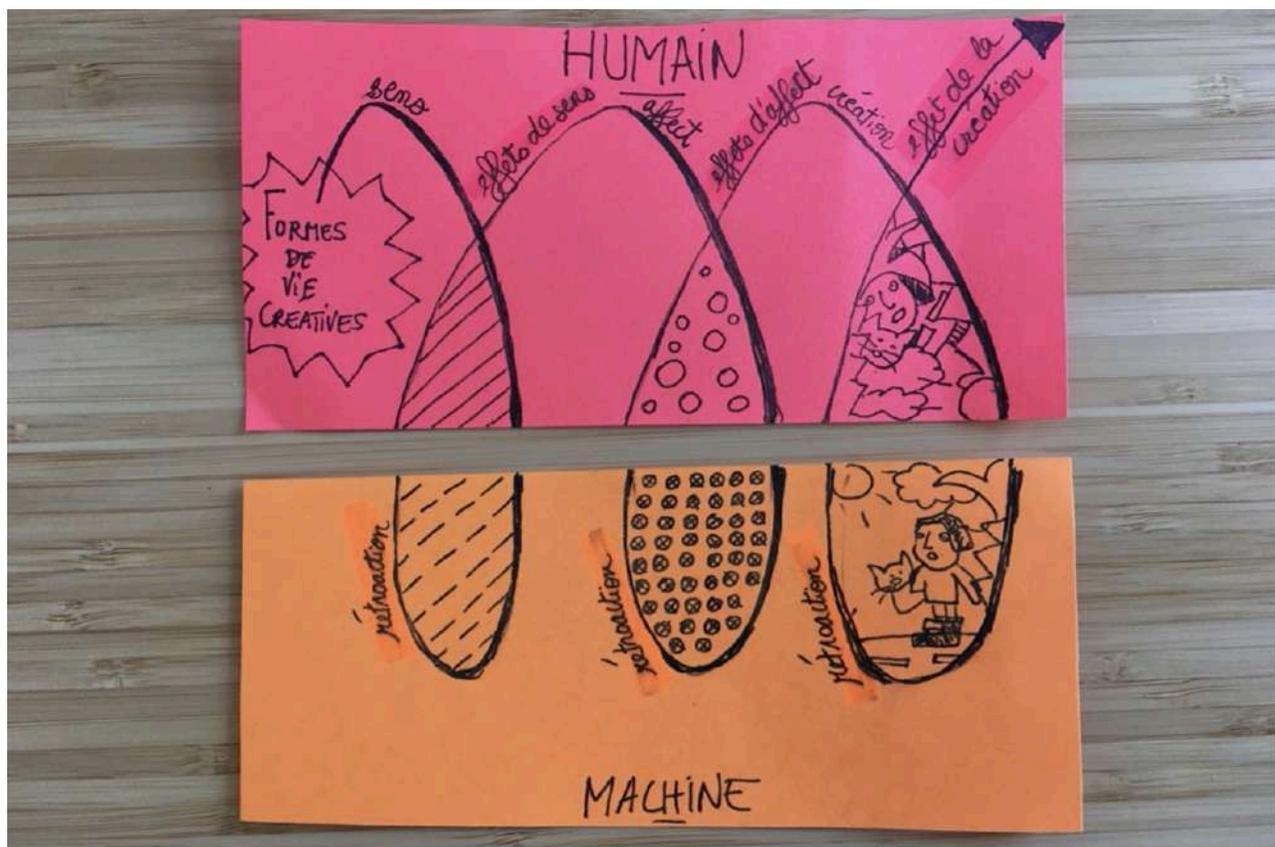
Tous les modes, les actes et les processus du vivre ne sont jamais simplement des faits, mais toujours et avant tout des possibilités de vie, toujours et avant tout des puissances. Tout

comportement et toute forme du vivre humain ne sont jamais prescrits par une vocation biologique spécifique, ni assignés par une nécessité quelconque, mais, bien qu'habituels, répétés et socialement obligatoires, ils conservent toujours le caractère d'une possibilité, autrement dit, ils mettent toujours en jeu le vivre même. (2002 [1993]: 13-14)

Si on reprend les termes d'Agamben, ces formes de vies créatives conservent toujours un potentiel de vie humaine et incarnent, de ce fait, une possibilité pour les artistes de se réapproprier leur empreinte d'humanité au sein même des espaces numériques.

Cette réappropriation n'est possible que si les artistes habitent à nouveau complètement les formes de vie présentes parmi ces espaces numériques, en redonnant pleinement sens à leurs œuvres créatives et en réaffirmant leur puissance d'agir en tant que subjectivités. De cette manière, ces artistes pourraient accorder une dimension existentielle profonde autant à leurs œuvres qu'à leur subjectivité, comme l'affirme si bien Nicolas Bourriaud (2009 [1999]), ce qui contribuerait à la lutte contre les actuelles et futures sujétions à la machine technologique.

Le schéma ci-dessous, inspiré de celui présenté par Marion Colas-Blaise (2012), montre que les formes de vie véhiculent un monde de sens possibles, oscillant entre l'activité de l'humain et celle de la machine. Malgré donc la rétroaction de cette dernière, les internautes doivent parvenir à réattribuer un sens vital à leur existence en tant qu'artistes, afin qu'ils et elles retrouvent l'importance de produire du sens avec leurs formes de vies créatives.



En priorisant la vitalité de leurs vies créatives, les artistes réussiraient finalement à retrouver cette subjectivité dont ils et elles sont maître(sse)s souverain(e)s et à dépasser ces mécanismes sémiocapitalistes intégrant leur corps au fonctionnement même de la machine. Par ce choix essentiel et vital, ces artistes parviendraient à faire vivre les œuvres qu'ils et elles projettent dans le monde et à retrouver leurs modes d'existence en tant qu'artistes –et, plus fondamentalement, en tant qu'humains.

Bibliographie

Agamben, Giorgio. 1993. « Forme-de-vie ». *Futur antérieur*, vol. 15, 1. <<https://www.multitudes.net/Forme-de-vie/>>.

Benjamin, Walter. 1935. *L'oeuvre d'art à l'ère de sa reproductibilité technique*. Oeuvres II.

Berardi, Franco "Bifo". 2015. « The Sensitive Infosphere ». *Phenomenology of the End*, Cambridge : Semiotext(e), p. 33-57.

Bourriaud, Nicolas. 1999. *Formes de vie. L'art moderne et l'invention de soi*. Paris : Denoël, 169 p.

Citton, Yves. 2012. *Gestes d'humanité. Anthropologie sauvage de nos expériences esthétiques*. Paris : Armand Collin, 313p. p.

Colas-Blaise, Marion. 2012. « Forme de vie et formes de vie. Vers une sémiotique des cultures ». *Actes sémiotiques*. <<http://epublications.unilim.fr/revues/as/2631>>.

Deleuze, Gilles et Félix Guattari. 1972. *L'anti-Oedipe. Capitalisme et schizophrénie*. Paris : Éditions de Minuit.

Deleuze, Gilles et Félix Guattari. 1980. *Mille plateaux*. Paris : Éditions de Minuit, 645 p.

Genosko, Gary. 2019. « Les aléas de la subjectivité sous le sémiocapitalisme: Félix Guattari et le potentiel politique des hybrides humains-machines ». *Cygne noir*. <<http://www.revuecygnenoir.org/numero/article/genosko-semiocapitalisme-guattari>>.

Guattari, Félix. [s. d.]. « Machine et structure ». *Change*, 12.

Guattari, Félix. 1987. « De la production de subjectivité ». *Chimères: revue des schizoanalyses*, 4, p. 1-19.

Guattari, Félix. 2011. *Lignes de fuite. Pour un autre monde de possibles*. La Tour d'Aigues : Éditions de l'Aube, 132-189 p.

Heinich, Nathalie. 1998. *Le triple jeu de l'art contemporain*. Paris : Minuit, 384 p.

Houellebecq, Michel. 1997. *Extension du domaine de la lutte*. Paris : J'ai lu, 155 p.

Lazzarato, Maurizio. 2006. « La Machine ». *Transversal texts*. <<https://transversal.at/transversal/0107/lazzarato/fr>. Consulté le 06/12/2020>.

Leibovici, Franck. 2012. *Des formes de vie: une écologie des pratiques artistiques*. Paris : Vrin, 208 p.

Massumi, Brian. 2015. *Politics of Affect*. Cambridge : Polity Books, 232 p.

Menger, Pierre-Michel. 2009. *Le travail créateur. S'accomplir dans l'incertain*. Montréal : Seuil, 667 p.

Neyrat, Frédéric. 2009. « Désintégrer. Programme philosophique ». *Rue Descartes*, vol. 2, 2, p. 66-75. .

Peters, John Durham. 2015. *The Marvelous Clouds: Toward a Philosophy of Elemental Media*. Chicago : University of Chicago Press, 416 p.

Spinoza, Baruch. 1677. *Éthique*. Paris : Flammarion, « GF », 382 p.

-
- 1 La métaphore du «mycélium de sens» évoque l'idée que la compréhension d'un phénomène s'acquiert à partir d'une ramification de sens, à l'image des filaments souterrains sur lesquels les champignons croissent.
 - 2 Les gestes sont limités par les opérations que commande la machine et sont purement expressifs puisqu'ils émanent d'opérations qui ne sont rattachées à aucun contenu –des opérations asignifiantes ou machiniques, comme lorsqu'on sort son téléphone de sa poche par simple habitude, et non parce qu'on en a véritablement besoin. Ces habitudes impulsives sont des gestes purement expressifs, non nécessaires, asignifiants, sans destination, sans contenu. Or, ce sont bien ces gestes impulsifs que la machine capitaliste veut s'approprier pour arriver à leur donner une valeur marchande. Si on comprend cela, on comprend bien ce que signifie le sémiocapitalisme.

Article ReMix

Enjeux rencontrés pour la conception de personnages engagés [...]

Vincen Oligny Filion



Article paru dans *Enquêtes sémiotiques sur nos formes de vie*, sous la responsabilité de Sylvano Santini (2021)

Titre complet: «Enjeux rencontrés pour la conception de personnages engagés et pour la représentation de personnes véganes anarchistes, pro-queers féministes, antispécistes écologistes, abolitionnistes de la domesticité animale et anticolonialistes, par des médiums variés»



Satura Stramoine, Vue à partir du Mont Marcy (http://saturastramoine.com/nature_intime_2.html)
(Credit : Satura Stramoine)

Il manque de lieux pour prendre la parole comme personne non-binaire féministe, engagée, végane anarchiste antispéciste écologiste et abolitionniste de la domesticité animale, mais aussi comme sémioticien peircéen. Disons qu'il manque de lieux sécuritaires pour le faire. De calme dans les données, pour en prendre connaissance. De temps de lecture décaféiné. Explorer par l'écriture la forme du journal, un peu l'essai aussi, autour du texte de *Formes de vie, milieux de vie* de Sylvaine Bulle, paru dans la revue *Multitudes* en mai 2018, ainsi qu'en suivant l'invitation à l'*Indiscipline!* de Myriam Suchet, m'amène à

imaginer, pour commencer, une pièce de théâtre documentaire dans laquelle les personnages seraient anonymisés et leurs voix, brouillées par un travail dramaturgique engagé sur les espaces de parole et le droit à l'information. Les espaces de contestation seraient ainsi protégés grâce à un emploi scénographique des dispositifs technologiques. La représentation théâtrale permettrait même de révéler et masquer à la fois les visages qui se trouvent en pleine lumière. Il y aurait quelques actrices et acteurs qui s'engageraient dans ce champ politique pour porter ces propos mis en lecture ou en scène, dès qu'elles et ils deviennent véganes, antispécistes, anarchistes, queers... Le théâtre offre aussi un espace où l'âgisme de la société est suspendu, ce qui permet à des personnes habituellement exclues des espaces de parole de la prendre ou de la faire porter.

Les personnages et leurs autrices et auteurs nous aident en effet à nous exprimer et à parvenir à une meilleure compréhension de situations qu'on se représente généralement au détour d'une conversation, à la lecture d'un article de journal ou lorsqu'on regarde un reportage. Leur portée et leur agentivité sont ainsi métacritiques, à la manière du souvenir, de l'impression qu'on peut garder d'une personne ou d'une expérience, qui nous amène à mettre en perspective nos habitudes. Cela dit, les fictions contemporaines rendent rarement justice à ces expériences mieux décrites par la *non-fiction*: il y a beaucoup plus de représentations spécistes avec des narrations par des animaux anthropomorphisés qu'il n'y a de représentations antispécistes par des formes d'art variées qui proposent la reconnaissance des personnes animales non humaines comme des êtres sensibles.

Je tâche ainsi de me souvenir d'éléments qu'il me semble pertinent de rapprocher de la contestation politique de Notre-Dame-des-Landes, dans le département français de Loire-Atlantique, une longue occupation (entre 2014 et 2018) qui visait à empêcher la construction d'un aéroport qui aurait impliqué la destruction d'un milieu humide. Cet aéroport aurait été plus ou moins utile dans la région alors que les milieux humides, bien que fragiles, rendent de nombreux services écosystémiques. Ils participent notamment du cycle géochimique du fer et du méthane, et à la fructification du mycélium de la fonge en maintenant les microclimats voisins plus humides et donc plus propices à la croissance de différentes espèces de champignons qui soutiennent le réseau trophique. Lorsque je suis chez moi, à la campagne, je suis à quelques minutes de marche d'un milieu humide de la forêt boréale, qui présente la spécificité de connaître l'hiver, d'abriter les animaux qui y hibernent, ceux qui y hivernent et ceux qui traversent l'hiver grâce à leur résistance aux basses températures, pour autant qu'ils aient accès à de l'eau non gelée. Il y a ainsi pour moi un rapport entre ces lieux: entre la représentation qu'on peut se faire des milieux humides en général en fonction de nos connaissances, et les milieux réellement menacés à Notre-Dame-des-Landes. Je me demande d'ailleurs de quelle protection disposent les milieux de vie avoisinants face à de futurs projets de développement, et ma vigilance m'invite à entreprendre des démarches par rapport à de tels projets aux conséquences écologiques néfastes. Une promenade me permet de remarquer le développement des projets d'urbanisation des forêts aux alentours de chez moi et d'anticiper les transformations urbanistiques post-Covid sur la Rive-Nord de Montréal, dans les Laurentides et dans Lanaudière, régions qui ont accueilli beaucoup de montréalais.e.s en télétravail.

L'écriture essayistique, développée sous forme de journal, se concrétise différemment de l'écriture dissertative. Je n'ai pas à déterminer un parcours d'argumentation pour supporter par des citations la réflexion que je mène, car je retrouve dans le texte en construction des effets de sens par des réorganisations de syntagmes, de syntaxe, de paragraphes... Je pense à l'argumentation des militant-e-s marginalisé-e-s et à sa recomposition par l'écriture dramatique documentaire. Plutôt que de viser une situation de communication universitaire, j'envisage des espaces théâtraux et municipaux militants dans lesquels s'opèrent différentes luttes sociales.

Écologies américaine, française, québécoise, européenne

Une tentative de retracer des fragments d'histoire des luttes écologistes, surtout américaines, dans certains recueils de textes écoféministes récemment parus en France, nous transpose dans une temporalité de réception parallèle à celle des nouvelles sur les occupations en territoire français, qui ont un tout autre héritage politique et intellectuel à porter. Les ancrages et les motivations sous-jacentes à ces engagements ne sont pas les mêmes que ceux rencontrés dans les textes. La mémoire de ces luttes est ainsi démultipliée par le travail de sélection des textes, de direction éditoriale et de présentation, comme celui d'Émilie Hache, aux éditions Cambourakis, qui invite les lectrices à se réclamer de l'écoféminisme. Son travail engagé et déterminant, dans l'état des luttes écoféministes internationales, permet de rapprocher dans l'anthologie différents espaces, en les reliant par leurs références communes et leurs propos, même si les pratiques qui y sont décrites sont éloignées aussi bien temporellement que géographiquement. Contrairement à ce que Myriam Suchet proposait en disant que les mots étaient privés de valeur fiduciaire (10), Hache engage une confiance qui vient soutenir et faire fructifier un capital social, politique et littéraire, et présenter différents aspects des formes de vie ou des distinctions dans celles-ci, en fonction de contextes, de prises de responsabilité et d'engagements variés. Au regard de nos luttes locales, ce qui perdure comme maillages culturels et intellectuels à travers cette circulation des informations par la traduction et l'édition, mais aussi par la diffusion (tantôt matérielle, tantôt numérique) des textes, constitue un ensemble de significations importantes à explorer depuis nos formes de vie respectives. Comment apprendre de ces expériences multiples? Y a-t-il des solidarités à développer, ou bien l'action écologique présente-t-elle une logique différente de celle de l'occupation? Il faut aussi inclure une réflexion sur le capital de mobilité et la semi-perméabilité des espaces pour les privilégié-e-s qui sont pourtant des frontières menaçantes pour les migrant-e-s.

À part naviguer sur le web et acquérir des nouveautés en librairie, j'ai aussi commencé, ces derniers étés, à fréquenter le milieu antispéciste québécois, bien que j'aie commencé à être intéressé par l'écologie et l'environnementalisme en 1990, par le végétarisme en 2000 et que j'aie débuté ma transition vers le véganisme en 2006. J'ai ainsi rejoint le groupe des Estivales québécoises de la question animale, il y a quatre ans, pour animer un atelier de création littéraire antispéciste et pour faire des communications scientifiques avec des jeunes chercheuses et chercheurs, des enseignant-e-s et chargé-e-s de cours, des philosophes et conférencier-ère-s, ainsi que des véganes et antispécistes de tous âges provenant de plusieurs villes du Québec et de leurs banlieues: Sherbrooke, Québec, Montréal et Gatineau. Cela dit, les chercheuses et chercheurs du Québec en éthique animale, informé-e-s du déroulement des Estivales françaises de la question animale, ont mieux accueilli les revendications de nature intersectionnelle que plusieurs participant-e-s ont exprimées (en tant que panélistes, animatrices et animateurs, ou conférencières et conférenciers) que ne l'ont fait les participant-e-s aux Estivales françaises, où la dimension intersectionnelle des luttes a été rejetée, autour de 2018. Ce rejet a produit un schisme au sein du groupe français qui a contribué au fil des années à creuser la différence avec la version québécoise des Estivales, qui est plus proche des luttes américaines.

S'il y a parfois certain-e-s antispécistes qui ne sont pas véganes, ou bien certain-e-s véganes qui ne sont pas antispécistes, il arrive aussi que ni les un-e-s ni les autres ne soit environnementalistes. L'objectif de présenter les luttes pour la reconnaissance des droits animaux qui veulent changer les législations et les politiques les oppressant et d'atteindre différents autres objectifs, c'est d'arriver à problématiser le véganisme sur le plan social avec une certaine autonomie. En passant du végétalisme au véganisme, cette éthique de vie qui est aussi une forme de vie altérant la norme omnivore, il est devenu possible de dépasser la seule question du régime alimentaire pour intégrer les refus de s'engager dans toute forme d'oppression, d'exploitation et de violence à l'égard des animaux. Par exemple, la reproduction forcée de la vache et la stimulation artificielle de la ponte des poules détenues par l'industrie alimentaire et les

éleveurs sont incluses dans les activités contre lesquelles luttent les véganes, contrairement aux végétarien-ne-s qui peuvent souhaiter seulement leur réforme ou qui transitent progressivement vers le véganisme. Les véganes s'abstiennent d'acheter des lainages et des cuirs animaux, et aussi de récolter et de consommer du miel. La récolte de miel sur les toits de l'université (Suchet, 2016: 40), puisqu'elle est nuisible aux abeilles, peut être critiquée en tant que stratégie d'écoblanchiment. Il faut comprendre que, dans la nature, il est rare que même 10% de la production de miel des abeilles leur soit dérobé par d'autres espèces. Les humains sont malheureusement plus avides. Certain-e-s végétarien-ne-s se retrouvent ainsi à adhérer partiellement à l'éthique végane pour des considérations antispécistes. D'autres personnes, carnistes, soutiennent aussi des arguments antispécistes pour des raisons morales. Les personnes omnivores ou carnistes de différentes traditions culturelles peuvent arriver à admettre la validité des arguments antispécistes en déconstruisant les sophismes et les formes de vie et de langage menant à l'exploitation animale, ce qui peut les amener à reconnaître les privilèges économiques facilitant l'accès à une alimentation végane. Cela dit, il faut ouvrir la réflexion sur cette forme de vie dans une perspective intersectionnelle, puisqu'il faut savoir que certaines personnes ne sont pas véganes en raison d'un choix permis par leur privilège économique, mais à cause de la pauvreté endémique, d'un manque d'accès aux animaux ou aux produits alimentaires et non alimentaires issus de leur exploitation et de leur abattage spéciste. Leurs revendications soutiennent qu'il n'est pas nécessaire de limiter le prix des aliments issus de l'exploitation animale, mais plutôt de subventionner et de soutenir l'agroécologie végane. La théorie féministe intersectionnelle américaine (Williams Crenshaw, 1995), dans ses affinités avec l'antispécisme contemporain, aide aussi à éviter les comparaisons racistes lorsqu'on se porte à la défense des droits animaux. Malgré l'indiscipline de certain-e-s cybermilitant-e-s véganes, avec les années, la dimension intersectionnelle de la lutte a rejoint les valeurs des militant-e-s. L'intersectionnalité influence donc la nature de l'argumentation antispéciste, et cela fait partie du travail de reconnaissance des privilèges dont on dispose que de faire l'effort d'en tenir compte. Apprendre à reconnaître progressivement nos privilèges spécistes peut aussi favoriser la prise en compte des arguments antispécistes: l'antispécisme, dans sa dimension intersectionnelle, récuse l'animalisation des personnes racisées et engage des réflexions sur le refus de soutenir l'agriculture carcérale américaine et son industrie, de même que sur le refus de l'exploitation des travailleurs et travailleuses migrant-e-s par les producteur-riche-s maraîcher-ère-s locaux-ales ou par les mafias internationales. Il est important que les personnes racisées (incluant dans une certaine mesure les personnes passant pour blanches ou celles de certaines origines ethnoculturelles plus marginalisées pendant certaines périodes historiques ou dans certains endroits) soient libres de faire le choix de l'antispécisme et du véganisme sans s'exposer à la végéphobie. Nous pourrions reprendre la distinction utile de Johan Galtung entre la violence directe et la violence structurelle (1969) ou bien la notion de microagressions dans la théorie psychiatrique de Chester M. Pierce (1970), remobilisée en sociologie, pour comprendre le harcèlement végéphobe et les discriminations qui surviennent ou s'accroissent quand il faut réaffirmer socialement avoir fait le choix de l'antispécisme et du véganisme: grossophobie, lookisme, sexisme, queerphobie, etc. L'antispécisme est en quelque sorte au véganisme ce que ce dernier est au végétalisme qui l'a précédé: une «forme [...] déjà porteuse de distinction [...], d'un début de tentative de proposition» politique (Suchet, 2016: 13). Depuis sa conceptualisation, c'est une pratique qui se développe, et on se dispute à propos des limites de sa portée. Bien souvent, l'espace médiatique limite l'étendue des concepts en nous donnant à peine le temps de les explorer dans un article ou reportage, plutôt que d'en permettre le déploiement. On va organiser le concept en tendances, en périodes, par origines, plutôt que de le développer dans sa pleine extension. Sinon, on reproche aux militant-e-s de ne pas avoir une pensée suffisamment unifiée, ou encore on institutionnalise celle-ci dans un cadre national plus restreint. Pourtant l'indiscipline, chez Suchet, «s'expérimente [...] et c'est son impact qui la fait exister» (6). Les consortiums médiatiques, leurs lignes éditoriales, présentent donc une certaine gouvernementalité médiatique caractérisée par un désenclavement du politique et des récits qu'ont en fait pour imposer un système politique hégémonique. Cela dit, le débrayage de grève ou d'occupation permet d'embrancher des discours de contestation et d'analyse du social et de se positionner contre le discours médiatique lacunaire. De même, dans

l'institution universitaire, il est possible de discuter d'antispécisme en fonction de diverses perspectives disciplinaires de manière plus rigoureuse.

Ainsi, c'est par indisciplinisme discipliné ou par discipline indisciplinée que les réseaux sociaux sont mobilisés pour l'information et la dénonciation qui se réalisent par des publications, par le partage d'articles et de commentaires et de signalements ainsi que pour l'organisation de mouvements et d'événements. Les différentes personnes sensibles à ces causes useront de diverses tactiques pour développer leur véganisme, leur antispécisme (ou leur véganisme antispéciste) ou encore leur environnementalisme, ou bien même l'ensemble de ces luttes. Les conflits ne se retrouvent pas seulement entre omnivores et véganes, mais aussi dans ces différents groupes affinitaires qui priorisent les luttes de leurs membres. Généralement, les médias grand public préfèrent représenter la conflictualité et rendre les véganes responsables d'intimidation et de cyberharcèlement, dans un contexte de promotion du spécisme par le capitalisme, les lobbys et le capitalisme de plateforme –un spécisme qui concerne des discriminations à l'égard des animaux, qui conduit au traitement différencié dont les animaux font les frais. Les contextes dans lesquels les animaux de différents sexes sont maltraités indiquent souvent des violences dirigées aussi contre les femmes et enfants. C'est une raison de plus pour refuser la maltraitance animale, ne serait-ce que dans sa représentation, à cause des effets psychosociaux de la normalisation de la violence, en tant qu'agent stressant. Dans une perspective abolitionniste à l'égard de la domestication animale, on peut critiquer le manque de connaissances zoologiques appropriées par les adoptant-e-s et les soignant-e-s adultes et enfants, et par les personnes âgées en perte d'autonomie qui adoptent et soignent des personnes animales non-humaines. Ce manque de connaissances se traduit souvent par une domestication néfaste, par une aliénation de l'animal et, sur un autre plan, par une transformation des comportements humains dans leurs rapports intersubjectifs. Il importe donc de considérer les formes de vie humaines comme hybrides, historiquement influencées par la domestication et l'exploitation animale, et par la cruauté et la violence à l'égard des animaux. L'opacité entourant la question animale dans différents milieux sociaux n'aide pas à instaurer un contre-pouvoir utile et solidaire. Bien qu'elle soit utile comme tactique de lutte contre les médias dans les occupations: elle cause plutôt la persistance d'oppressions qui doivent cesser le plus tôt possible. Il devient nécessaire de développer une double stratégie légitimant les luttes antispécistes et écologiques d'une part, et soutenant les tactiques des militant-e-s, d'autre part.

Zone libre

Pour les personnes queers de couleur en lutte pour leurs droits, aux États-Unis, il n'y a pas grand-chose à espérer des universitaires, souvent blanc-he-s et privilégié-e-s, qui se retrouvent avec une carrière bâtie sur le dos des communautés marginalisées –un peu comme les théoricien-ne-s vampirisent parfois les artistes, mais avec des conséquences, quand vient le renouvellement des politiques publiques, sur leur accès aux soins de santé, aux emplois, aux logements et aux installations sanitaires. Des personnes trans en situation culturelle minoritaire sont ainsi à la fois heureuses et contrariées, car s'il y a des nouveaux termes pour désigner leurs réalités, ce ne sont pas leurs mots qu'on emploie, mais des mots et concepts qui leur sont étrangers, qu'elles ne comprennent pas nécessairement et qu'on leur impose. «Si tu corresponds à cette catégorie, leur dit-on, il faut t'autodésigner de cette manière-là»: une manière de Blanc-he-s. Les histoires des universités européenne et américaine remontent à loin derrière nous et sont méconnues; elles ne sont mêmes pas familières à leurs actrices et acteurs. En somme, elles sont mal servies par les gouvernementalités (Foucault, 1979), ces manières de penser et de réaliser l'organisation politique. On ne comprend plus cette parole parlée par ces anciennes élites qui n'ont plus le pouvoir d'antan depuis la montée du capitalisme. On oublie cette constitution des savoirs de ces élites dans son mouvement vers l'autre, alors que celui-ci ne souhaitait pas connaître leur culture. On se retrouve aujourd'hui à une époque où les technologies permettent de consigner et de partager intimement des savoirs, et où l'indiscipline des pratiques, malgré ses conséquences, porte fruit sur le plan de la tolérance

et de la compréhension. La sociologie des mouvements sociaux, celle des militantismes, des engagements, n'échappe pas non plus à ces pièges théoriques rencontrés par les théoriciennes et théoriciens des réalités des minorités sexuelles et affectives, ni au défi de ne pas trahir ce qui est décrit et étudié. Il ne faut pas imposer ce qui est dit à propos de celles et ceux qui sont en lutte, les effacer de l'histoire et remplacer leurs vécus par le compte-rendu qu'on se fait des événements, pour les pair-e-s. La notion de forme de vie, même si elle vient de Wittgenstein qui faisait partie de cette élite universitaire, a au moins l'avantage de placer la vie et le langage à l'avant-plan, dans une portée métacritique qui favorise l'écoute de celles et ceux qui s'expriment en leur nom. Elle ouvre à tout le moins des possibilités de guérison et de compréhension, de même que des possibilités d'exprimer de la colère, comme nous le demandent entre autres certaines féministes et Autochtones.

À la Maison de la grève citoyenne et étudiante de 2012 sur le territoire kanien'keha:ka de Tio'tia:ke et anishinaabe Mooniyang – Montréal, le mot d'ordre était de partager nos récits, de multiplier les points de vue sur les événements liés à la grève, pour valoriser leur diversité, les consolider devant les possibilités de récupération, pour qu'ils nous deviennent familiers à chacun en allant à la rencontre de l'autre: l'autre étudiante ou étudiant en grève, d'un autre programme, d'une autre faculté, d'un autre pays; ainsi qu'à la rencontre de la ou du chargé-e de cours ou professeur-e alli-e-s. C'est un tissage interdisciplinaire qui s'opérait. Toutefois, même après que des critiques aient été faites sur la quasi-absence des personnes de couleur dans les rangs des grévistes (au point où on n'oublie pas les quelques grévistes de couleur que l'on connaît), la dimension montréal-centrée du mouvement, même «uqamo-centrée» (l'UQAM est une université du réseau de l'Université du Québec), demeurait prédominante. Il en était de même de la non-reconnaissance des nations autochtones et de leurs territoires traditionnels non cédés, et de l'absence de manifestations dans les quartiers ethnoculturels qui auraient pu rallier des franges de la population gardées en marge des débats par des médias complices des politiques gouvernementales. Les marges des organisations officielles étudiantes demeuraient elles aussi peu disposées à inclure les étudiant-e-s racisé-e-s, pourtant tout aussi concerné-e-s par la gratuité scolaire, alors qu'elles assuraient un certain succès dans l'inclusivité intergénérationnelle. Ce n'est pas parce que, en tant que Canadien-ne-français-e ou Français-e, on vit à Montréal depuis quelques années, depuis qu'on a commencé à y étudier, qu'on est devenu-e-s montréalais-e-s ou que notre participation au projet décolonial doit se limiter à la reconnaissance du seul territoire de l'archipel d'Hochelega. Les familles québécoises, canadiennes et américaines ont obtenu des privilèges de la double colonisation et de la création de réserves pour les nations autochtones, et le travail de reconnaissance de ces privilèges aidera peut-être à sortir du discours victimaire de certains nationalismes pour s'engager dans des décolonisations, restitutions, reconnaissances, métissages et solidarités effectifs. La posture des antispécistes et véganes à l'égard des peuples autochtones doit intégrer et reconnaître leur droit à l'autodétermination, et exiger que les gouvernements nationaux leur accordent. Il est important que les dimensions antispécistes et véganes des cultures autochtones soient reconnues et que les Autochtones sensibles à ces prises de position soient encouragé-e-s à s'exprimer, et qu'ils-elles soient écouté-e-s et lu-e-s. Quelques rares textes circulent déjà. Ces prises de paroles sont très importantes pour comprendre que le respect des souverainetés autochtones n'implique pas nécessairement un soutien au carnisme spéciste traditionnel et que les antispécistes blancs et allochtones de couleur peuvent respecter les luttes des Autochtones véganes pour amener elles et eux-mêmes ces thèmes dans leurs communautés, en plus d'encourager la mobilité autochtone et de soutenir les luttes pour plus de justice sociale et économique dans ces communautés.

Dans pareils contextes, la réception de la production intellectuelle européenne ne peut se faire sans précautions. Transposer la sociologie de l'occupation de Sylvaine Bulle (2018) en contexte américain, québécois, c'est la transposer en contexte colonial. On connaît depuis longtemps le rôle des moyennes puissances comme le Canada dans le maintien de certains rapports des puissances européennes avec le Sud global. On connaît aussi depuis *Noir Canada*, cet essai d'Alain Deneault écrit en collaboration avec

Delphine Abadie et William Sacher paru aux éditions Écosociété en 2008 et ayant fait l'objet de poursuites judiciaires, les pays où la législation favorise les minières à extraire et exporter leurs ressources, tout en les laissant s'approprier les revenus qui en découlent. On se rappellera la poursuite bâillon de 5 millions de dollars contre les auteur-e-s –qui n'est rien en comparaison avec l'ensevelissement vivant des mineurs qui occupaient la mine tanzanienne de Barrick Gold. Bien qu'il semble que la situation ait évoluée depuis les quatre dernières années, elle a été très longtemps caractérisée par l'impunité et les pratiques capitalistes extractivistes laissant les pays exploités dépouillés de leurs ressources, situation qui empire celle déjà déplorable de l'exploitation salariée au cœur des autres tragédies que vivent les travailleuses et les travailleurs dans ces mêmes pays. Une politique de ces formes de vie sous le sémio-capitalisme ne peut faire l'économie ni de la dimension légale, raciste de manière systémique, que l'on rencontre à l'international sous l'effet des politiques canadiennes à propos desquelles il nous est moralement demandé de nous positionner, ni de celle que l'on rencontre aussi sur les plans nationaux, régionaux et locaux.

Les *Vegan Voices of Color*, les *Fat Vegans* et aussi les véganes racisé-e-s sont parfois moins radicaux-ales, mais participent des diversités démocratiques internationales. La critique de l'endoctrinement masculiniste marxiste et anarchiste demeure encore présente de nos jours. En somme, ce qui peut sembler une situation insolvable est en fait une situation assez positive, vu le nombre de personnes positionnées politiquement dans ces carrefours de luttes. De même, le nombre de véganes augmente, et leur accès à une information de qualité est facilité, même si l'édition essaie de profiter économiquement de la tendance politique. Cela dit, la politisation des véganes s'est opérée dans différents contextes au fil des ans, et la diversité interne indique aussi un certain manque de transmission culturelle intergénérationnelle qui pourrait être favorisée par des programmes universitaires d'études animales, par exemple, ainsi que par la gratuité scolaire, pour laquelle des véganes, des antispécistes et des écologistes ont lutté, afin que l'accès à une éducation à ces réalités soit encouragé et favorisé par nos institutions, plutôt que dévalorisé et opprimé par leur conservatisme. Pour le moment, les politiques développées pour les personnes queers de couleur, racisées et migrantes le sont aux risques des communautés marginalisées, que ce soit en fonction de leur identité de genre, leur identité politique ou de l'intersection de ces identités qui exposent les membres à d'autant plus de procédures et d'oppressions. C'est pourquoi les demandes d'exercice de la démocratie directe demeurent; c'est pourquoi il faut se former, se «capaciter» et demeurer en lutte. La judiciarisation et l'oppression étatique par des politiques rétrogrades ainsi que l'exercice de la brutalité par l'appareil d'État précarisent les formes de vie engagées, militantes, émergentes et antispécistes... En ce sens, le refus propre à la forme d'occupation préconisée par Bulle est aussi propre à la forme contestataire, pétitionnaire, zélée...

De l'acteur-riche au masque d'énarque

Je me suis demandé si je souhaitais partager la vidéo promotionnelle de l'École nationale d'administration française et un extrait d'un film reproduisant un concours d'entrée pour cette école, car les masques sociaux tombent sous l'usure de la pratique politique. Les paramètres de la lutte dans la forme-occupation spécifiés par Bulle pour délimiter la diversité des autonomies des Zones à défendre engendrent un désaveu à l'égard des administrateur-rices. Il faut aussi parvenir à éviter l'onde de choc psychosociale de la violence étatique perpétrée à l'international ainsi que ses effets sur nos actions et nos vies: il faut éviter la consolation de la comparaison avec les malheurs des communautés politiques alternatives et dégager des solidarités fortes et responsables, en respectant les demandes des organisations afin de ne pas compromettre leurs activités par une surmédiation. Ces organisations doivent nécessairement demeurer opaques pour assurer la sécurité de leurs membres et des personnes qu'elles protègent, comme dans le cas des milieux queers après le Printemps arabe. Il faut engager des diplomates exigeantes, à l'image du Royaume-Uni dans sa défense des personnes LGBTQIA2S+: c'est-à-dire lesbiennes, bisexuelles, gaies, transsexuelles et transgenres, en questionnement par rapport à leur

identité sexuelle et de genre, intersexuelles ou asexuelles, bispirituelles, ou encore situées d'une autre manière dans l'ensemble des possibilités de la diversité allosexuelle –ou, pour les personnes qui ajoutent des revendications politiques à ces identités, tout simplement queers, c'est-à-dire différemment étrangères aux normes hétérosexuelles et cissexuelles, c'est-à-dire aux normes des personnes s'identifiant en fonction du sexe qui leur a été attribué à la naissance et à une orientation sexuelle les engageant à des partenaires complétant leur binarité. Il faut plus de diplomates comme l'ambassadeur du Royaume-Uni en Russie qui a demandé la fin des persécutions de l'État russe et des populations queerphobes envers les communautés marginalisées des minorités sexuelles et affectives de ce pays. Leur rassemblement dans certaines villes, dont Saint-Petersbourg, aide à réduire le nombre de discriminations vécues, les dangers rencontrés, tout en préservant leurs sociabilités. Il permet aussi de tisser, de renforcer et de maintenir des liens intersectionnels entre les luttes de revendications queers, véganes antispécistes et anarchistes et se déroule dans l'espace cosmopolite des métropoles du véganisme, avec Berlin.

Parmi les stratégies que nous pouvons employer localement, en tant que sémioticien-ne-s, pour résister politiquement en fonction de nos convictions, il y a l'exercice d'une attention à la sémiotique de la légistique. Cette discipline porte sur la rédaction des lois, à partir de laquelle se développera l'interprétation des juristes et des juges dans leurs plaidoyers et leurs verdicts, ainsi que celle des parlementaires lorsqu'elles se les approprient. Enseigner la sémiotique peircéenne présente des défis: il faut cerner le contexte de la sémiotique administrative des universités et l'aspect diagrammatique des formulaires pour évoluer dans un cadre signifiant avec des légisignes opératoires, plutôt que de les présenter dans les cours de manière désembrayée. La question docimologique, cette science d'évaluation des examens, peut aussi retenir notre attention. On peut faire la grève comme sémioticien-ne, faire du terrain. Faire du zèle. Ça peut dégager d'autres perspectives formelles. Dans un tel cadre, on peut réfléchir à l'effet possible que produirait une scolarité non végane et non queer sur la performance des étudiant-e-s et chercheur-euse-s qui expérimentent ces vécus. Quelle aurait été l'issue de l'éducation, de la pédagogie, dans cette perspective? Aurait-elle permis une meilleure transmission culturelle intergénérationnelle? Quelles sémiotiques et politiques est-il possible de constituer en groupes affinitaires? Entre Berlin et Saint-Petersbourg, les politiques véganes antispécistes et intersectionnelles continuent d'influencer l'Europe et la France. Le milieu militant est une auberge espagnole. La rétroaction des pratiques d'engagement peut prendre une dimension cybernétique pour la vie et ses formes. Ainsi, l'objectif à réaliser sur le plan agricole demeure l'atteinte d'un nutriôme éthique: il est possible d'accomplir cet état de nutrition idéal du corps par la consommation d'aliments diversifiés dans le cadre d'une alimentation complètement végane. La nature de cette forme d'engagement, de cette

forme de vie autonome ou insurrectionnelle, ne se limite pas à être une taxinomie ou une formule. Elle se caractérise par l'indissociabilité entre fins et moyens, par une capacité à lier des formes entre elles sans que ne soit jamais rendue possible la constitution d'un sujet politique collectif unifié. De même, ce qui donne sens à une occupation est le fait d'ouvrir une brèche dans le temps et l'espace et d'inaugurer un commencement nouveau par où l'imprévisible peut naître, quelque part à l'intersection de forces. (Bulle, 2018)

Adoptant une posture critique s'appuyant sur l'appel à la nouveauté qui relaie le souhait d'une éducation populaire et d'une poursuite de certaines pratiques politiques, on peut placer en tension ces militant-e-s avec les administratrices et administrateurs issu-e-s des écoles nationales d'administration publique qui leur résistent plutôt qu'avec les forces de l'ordre. Cela permet de discerner qui a le monopole étatique de la violence contre ces citoyennes et citoyens, ces réfugié-e-s, dissidentes et dissidents. On peut se demander plus encore quelle carrière politique il y a pour les anarchistes. Quelle politique de carrière y a-t-il pour elles et pour eux? Pourquoi l'administration publique ne pourrait-elle pas, après tout, apprendre

des anarchistes? Que pourraient apprendre les anarchistes de ces administrateur-rices, outre la répression politique par les policières et policiers, par les médias corporatifs et les juges? C'est qu'«on n'a pas deux cœurs, un pour les animaux et un pour les humains. On a un cœur ou on n'en a pas», écrivait Alphonse de Lamartine. On peut se demander si les antispécistes, par rapport à une zone à défendre en milieu humide, préconiseraient aussi la forme-occupation. À notre époque, il paraît même ridicule de devoir encore se mobiliser quand les connaissances écologiques sont déjà disponibles. Après tout, l'université enseigne le droit animalier, le droit environnemental... Comment se fait-il que les administrateur-rices n'aient pas appris, à partir des expériences de municipalisme libertaire, d'écovillégiature, à permettre l'émergence politique des communautés, par des écoféminismes intersectionnels, par des critiques décoloniales, par la confrontation des empreintes écologiques et empreintes coloniales des lieux habités ou défendus? Dans certains contextes, même écrire sur l'opacité n'est pas toujours possible. Il arrive qu'on ne puisse pas raconter un récit de contestation sans courir le risque de compromettre une personne en lutte et de l'exposer à la judiciarisation. «L'opacité des tactiques ambivalentes» et «l'exercice critique du désœuvrement» (Bulle, 2018) permettent des résistances concrètes à la mise en récit, qui «capacitent» la mobilité et la plasticité des êtres, mais elles indiquent aussi l'intensité des oppressions étatiques et les risques de judiciarisation. Les formes essayistiques et dissertatives sont ici intéressantes par le dépassement réflexif des actes d'administration et de répression qu'elles permettent. Pour Bulle, c'est au prix de cette opacité qu'il y a une durabilité de la forme contestataire et que le maintien d'une posture sociale de retrait engagé dans le conflit persiste.

[Ces] forme[s]-retrait[s] [sont, pour l'autrice, une] des qualifications politiques permettant de définir cet ensemble assigné par le «dehors» capitaliste et par l'État [spécistes], pour affirmer de nouveaux gestes [antispécistes intersectionnels], correspondant aux régimes d'être propres à l'autonomie, dans ses composantes larges, ou, pour certains et certaines, propres à l'utopie réelle. [...] La forme-occupation [...] illustre [ces] forme[s]-retrait[s] qui consistent à libérer des espaces ruraux des projets d'aménagement capitaliste et donc, à se replier en dehors des territoires métropolitains. (Bulle, 2018)

C'est un «retrait engagé, offensif, positionné contre...» (Bulle, 2018) qui peut donc se faire antispéciste et, plutôt que de proposer un retour à la terre, il présente une occasion de rendre la vie signifiante pour soi en mettant de l'avant des formes de vies mobiles et plastiques, dans leur évolution et spéciation. Cette occasion nous amènerait à nous interroger sur l'espèce d'évolution, de spéciation que nous pouvons trouver dans la proximité avec des animaux sauvages aux comportements acquis lorsque vient le temps de réfléchir à l'adaptation en cours et à venir, face aux conséquences de l'anthropocène. Quel nouvel ensauvagement attend ces espèces, comment vont se dérouler leur expérience de retour aux espaces sauvages, en apparence désinvestis par l'humain? Sur le plan humain, Bulle propose la «coexistence de deux registres de la critique radicale». (2018) D'une part, il y a «le débranchement des fonctions "policières" (au sens institutionnel) et marchandes» et, d'autre part, «l'intensification du proche, de l'ordinaire et du sensible». (2018) Les formes accomplies de l'occupation sont, matériellement et symboliquement, désassignées d'une signification présumée par l'ordre social et par la société marchande ou salariale. Elles impliquent que les acteurs-rices se soustraient aux rôles et aux fonctions prescrits par la société pour agir de manière critique et soutenue. Les activités ayant lieu à Notre-Dame-des-Landes, qui consistent à répertorier la faune et la flore, montrent-elles un nouvel ensauvagement ou une réduction des populations due à l'augmentation de la concentration humaine aux abords de la zone à défendre? Jusqu'où peut-on défendre une zone humide avant qu'elle n'ait à riposter contre les humains qui la gardent? Est-ce que l'augmentation des populations dans la région favoriserait les contaminations par zoonose? Est-ce que l'augmentation du nombre d'animaux sauvages augmenterait le nombre d'incidents et de contaminations des humains? On ne peut pas s'improviser écologistes ou naturalistes, et les personnes engagées dans une pratique anarchiste de care, ici envers des espèces et un milieu, font bien de demander de l'aide d'expert-e-s environnementaux-ales. Cela dit, il demeure un risque, sur le plan

de la gestion générale de l'environnement, qu'on se retrouve à mettre autant d'efforts sur une seule zone à défendre, par métonymie, plutôt que sur l'ensemble du territoire avec ses milieux spécifiques et la fragmentation de leur continuité écologique. La possibilité de produire un effet inverse et de causer des problèmes ailleurs est grande en dissociant les compétences des lieux de leurs formes-de-vie habituelles. C'est ce qui peut arriver lorsqu'on concentre par exemple ces compétences sur la forme-occupation qui établit un rapport au territoire comme un lieu qui s'expérimente par essais et erreurs, alors que la situation climatique et l'extinction d'espèces invitent plutôt à se baser sur les savoirs et les expériences déjà historiquement acquis pour réduire ces risques. À propos de la forme de l'occupation, Bulle propose de retenir qu'il s'agit de la forme de vie de l'excès. En effet, à notre époque, l'excès est caractéristique de l'augmentation de la classe moyenne qui relie le capitalisme à une augmentation de la consommation alimentaire carniste. Dans ce cas, comment pourrait-on ériger en habitudes les efforts nécessaires pour ne pas se participer à cette augmentation? Il faut proposer d'apprendre à déchiffrer les signes, à découper les plages temporelles, à progresser dans nos tâches; il faut prendre la mesure de la forme de vie insurrectionnelle.

Est-ce cet apprentissage est une fiction théorique commode pour celles et ceux qui parlent de ces formes de vie? Est-il un rituel de passage pour des militant-e-s dans leurs parcours permettant leur cooptation dans des structures affinitaires et un passage vers des rôles comme celui de «super-militant-e», terme que nous propose la critique de l'emploi du temps de parole dans les milieux militants étudiants uqamiens? Est-ce que la présence à Notre-Dame-des-Landes ou la participation à une forme-occupation sont nécessaires pour établir la crédibilité ou augmenter la popularité de l'interlocutrice ou de l'interlocuteur? Autrement dit, s'agit-il d'une simple question de «recitation» par la communauté de recherche et par les groupes affinitaires, basée sur des formes de pratique de reconnaissance entre chercheuses et chercheurs qui y étaient, qui vivaient l'histoire en marche? Quelles sont ces façons de faire du commun, de soulever nos puissances de vie, et qui privilégient-elles? Les personnes faisant face à des oppressions intersectionnelles y bénéficient-elles d'avantages dont la société civile les prive? Quel rôle ces formes-occupations remplissent-elles dans la fabrication de nos vies et de nos récits de vie? On pourrait inclure dans ces formes une approche guattarienne et porter notre attention sur les niveaux micro, mezzo et macro de ces politiques. On se doit d'être critiques de ces exploitations animales qui ne distinguent pas l'agriculture de l'élevage, et de préférer retrouver des zones autonomes temporaire véganes chez des groupes affinitaires plus proches de Hakim Bey. Ou encore, donner suite à l'éthique de la transparence développée brièvement par Fontanille dans ses *Formes de vie*.

Dans leur utilisation de l'arbre comme l'animal, en tant que milieu de vie dans la forme occupation en zone à défendre où il rejoint les matériaux récupérés de l'habitat où il se tient enraciné, les zadistes pratiquant l'architecture indisciplinée font preuve d'antispécisme. Il serait possible de développer des pratiques analogues, depuis la cité et ses banlieues, et d'amener l'agriculture comme forme de vie dans les jardins urbains.

Dans le passage d'une Zone À Défendre aux ZAT

Il est intéressant que la zone occupée, en tant que nouveau lieu mémoriel préféré à la municipalité et ses communes limitrophes, ne soit pas un ancien lieu de guerre interétatique et qu'elle dynamise plutôt la région.

Ici les migrant.e.s, les agricult.rices.eurs, les féministes, n'agissent pas au nom de l'archaïsme des sociétés agraires mais au nom de forces émancipatrices. Ils et elles tracent un autre plan d'organisation, immanent et horizontal, qui contrecarre les différentes matrices étatiques. En ZAD, le va-et-vient permanent entre l'intérieur et «les communes amies» installe une configuration indemne de tout

essoufflement, de toute asphyxie ou détournement de l'occupation, de toute sclérose, comme en témoignent les incessantes allées et venues de personnes, acteurs, occupants et paysans, en particulier à NDDL. (Bulle, 2018)

La contestation favorise ainsi davantage la région que le projet d'aéroport ne l'aurait fait. Il y a une non-représentation, par l'homme de paille étatique et ses pouvoirs, par la démocratie élue et son monopole de la violence, des devenir-animaux, antispécistes, des devenir-territoires écologiques, éco-féministes et masculins mutagènes. Avec son texte sur la forme-occupation, qui se conclut par un retour aux Zones d'Autonomies Temporaires présentées par Hakim Bey en 1991, Sylvaine Bulle, professeure de sociologie des conflits et de la violence politique, qui préconise une approche pragmatique, au sens philosophique, nous amène du festival Burning Man aux occupations, en passant par les utopies pirates et les pages web dans lesquelles Bey encourage une désaliénation vécue au présent comme véritable tactique sociopolitique de résistance au contrôle étatique. Mais une question demeure dans tout ce que nous venons de dire: pourquoi la lutte pour la préservation d'un milieu humide doit-elle devenir prétexte à une forme-occupation? Quelle sémiose présente-t-elle?

Quelle insurrection pour l'insurrection?

Que peut-on et que doit-on comprendre de la posture universitaire de Sylvaine Bulle, membre facultaire du département de sciences humaines et de sciences sociales de l'Université de Paris Diderot, professeure de sociologie, dont le profil sur le site web Academia.edu indique 166 abonné·e·s, 36 abonnements, 3 730 vues, 36 articles, 1 article publié en tant que coautrice, 4 comptes rendus, 2 pré-papiers, 4 livres, 1 conférence? Ne joue-t-elle pas le jeu déjà joué de l'université, sans possibilité d'ouverture à des nouveaux possibles, pour reprendre à notre manière la formule de Fontanille dans son ouvrage *Formes de vie*? Plus près de nous au Québec, on interroge les ancrages disciplinaires et leurs indisciplines et on ne vise pas non plus la pureté militante. Valérie Giroux, chercheuse en éthique animale associée à l'Université de Montréal et coautrice du Que sais-je sur *L'Antispécisme*, critique l'attractivité de cette dernière et valorise plutôt le rôle de l'effet de masse par la multiplication des véganismes et antispécismes imparfaits. L'insurrection est ainsi indisciplinée, loin d'une ligne politique claire : elle est ramenée à ses effets de végétalisation progressive de la société. Bulle, en dégagant des formes de vie autonomes et des formes de vie insurrectionnelles, nous ramène à Sartre et à l'alliance des fins et moyens dans la multiplicité. Elle met en lumière une variété des sujets collectifs. Sur le territoire kanien'keha:ka de Tio'tia:ke et anishinaabe Mooniyang – Montréal, la CLAC (la Convergence des luttes anticapitalistes), propose une lecture de la diversité des tactiques politiques et valorise la forme-occupation comme forme-tactique, elle-même située à une intersection de forces.

À partir de la sociologie de la forme-occupation, on se retrouve ainsi avec des formes de vie connectées, qui prennent conscience de manière indisciplinée les unes des autres et s'influencent mutuellement. Avec l'APEU (Animal Politic European Union) qui rassemble les partis animalistes, en Europe; avec le Parti vert ou avec Québec solidaire et ses comités écologiste et décolonial, qui sont les énarques des ministères, qui représente ce fonctionnariat exerçant son pouvoir dans l'ombre de la représentation politique? Et comment l'article-t-on avec ces initiatives de démocraties? Qui sont, sinon, ces autres chercheuses et chercheurs qui soutiennent ces formes de vie et leurs politiques de résistance, bien que les listes d'appuis pour la défense du milieu à Notre-Dame-des-Landes n'aient pas suffi à arrêter l'État... Quelque temps après le démantèlement du campement de la rue Notre-Dame, à Montréal, et la mort évitable d'un de ses campeurs, on garde une certaine posture critique à l'égard de l'administration Plante malgré ses promesses de gestion plus à gauche.

Lors des mobilisations de 2015, la lutte contre l'extraction des hydrocarbures en territoires autochtones, qui ignoraient l'exploitation animale dans les élevages qui est responsable de l'émission de gaz à effet de serre, aurait gagné à intégrer des revendications antispécistes dans son programme. Étant donné que l'alimentation végétane, une alimentation végétale, nous permet de favoriser la captation des gaz carboniques et de réduire leur émission, ce seul engagement aidait à cheminer vers les cibles de réduction des gaz à effet de serre. Et il n'exige pas de pratiques difficiles, qui demandent un grand engagement ou des changements draconiens dans nos modes de vie. Il nous permet de trouver de formes d'émancipation et d'atteindre plus de bonheur. Pourtant, les milieux soi-disant militants demeurent à la traîne en ce qui concerne la continuité des luttes écologistes, antispécistes et véganes, et manquent des occasions historiques d'alliances intersectionnelles.

Alors que les enjeux de représentation demeurent politiques, il est important que les éléments présentés permettent une activité de réflexion et d'enseignement faisant preuve d'ouverture à l'égard de ces perspectives et discours, de manière à renverser progressivement les oppressions de toutes natures vécues par les étudiant·e·s, les jeunes chercheuses et chercheurs, les professeur·e·s et les chargé·e·s de cours que nous côtoyons.

Achévé d'écrire à Saint-Calixte

Bibliographie

Bulle, Sylvaine. 2018. « Formes de vie, milieux de vie ». *Multitudes*. <<https://www.multitudes.net/formes-de-vie-milieux-de-vie/>>. Crenshaw, Kimberley. 1995. *Critical Race Theory*. New York : The New Press, 497 p. Deneault, Alain, Delphine Labadie et William Sacher. 2008. *Noir Canada. Pillage, corruption et criminalité en Afrique*. Montréal : Écosociété, 352 p. Fontanille, Jacques. 2015. *Formes de vie*. Liège : Presses universitaires de Liège, 274 p. Foucault, Michel. 1978. *Sécurité, territoire, population*. Cours au Collège de France 1977-1978. Paris : Gallimard/Seuil. Galtung, Johan. 1969. « Violence, peace and peace research ». *Violence, peace and peace research*, vol. 6, p. 167-191. Guattari, Félix. 2011. *Lignes de fuite. Pour un autre monde de possibles*. La Tour d'Aigues : Éditions de l'Aube, 132-189 p. Hache, Émilie. 2016. *Reclaim!*. Paris : Cambourakis, 416 p. Milton, John. 2020. « British ambassador wears defiant rainbow face mask in Poland, where a third of the country has been declared "LGBT-free" ». *MyPinkNews*. <<https://www.pinknews.co.uk/2020/05/17/poland-british-embassy-ambassador-jonathan-knott-international-day-against-homophobia-biphobia-intersexism-transphobia/>>. Naguesh, Ashitha. 2019. « The St Petersburg vegans cooking up a revolution ». *BBC News*. <<https://www.bbc.co.uk/news/stories-49885553>>. Peck, Raoul. 2009. « L'ENA: À l'école du pouvoir ». *L'ENA: À l'école du pouvoir*. <<https://www.youtube.com/watch?v=Hp1mS-Tyi3c>>. Peirce, Charles Sanders. 1965. *Collected Papers*. Massachusetts : Belknap Press of Harvard University Press, t. 1 et 2, 948 p. Project, Peirce Edition. 1998. *Peirce: Essential Works, vol. II*. Bloomington : Indiana University Press, t. 2, 624 p. Peirce, Charles Sanders. 1970. « Offensive mechanisms », dans F. B. Barbour (dir.), *The Black seventies*. Boston, MA : Porter Sargent, p. 265-282. Suchet, Myriam. 2016. *Indiscipline!*. Montréal : Nota Bene, 109 p. [s. a.]. 2021. « Présentation de l'ENA en vidéo ». *Présentation de l'ENA en vidéo*. <<https://www.ena.fr/Formation-initiale/Presentation-de-l-ENA-en-vidéo>>.

Article ReMix

Expérimenter les identité(s): réflexions sur la nature de l'identité

Pierre Gabriel Dumoulin



Article paru dans Enquêtes sémiotiques sur nos formes de vie, sous la responsabilité de Sylvano Santini (2021)



(Credit : fran_kie)

Parfois, il m'arrive d'observer longuement mes deux chats. Chacun a subi récemment un changement radical dans sa routine lorsque la cohabitation leur a été imposée. Je me retrouve bien malgré moi à leur

découvrir des traits de personnalité que je ne leur connaissais pas. Le plus vieux m'a surpris par sa soudaine jovialité et son envie de jouer, tandis que la plus jeune est devenue soudainement agressive et territoriale, elle qui était douce et calme. Ces traits apparaissent seulement lorsque les deux sont dans la même pièce. Je pourrais jurer que ce ne sont plus les mêmes chats. Il me semble assez clair qu'un phénomène similaire existe chez l'humain. Soumis aux exigences et aux besoins auxquels donnent lieu les situations qu'il rencontre, l'humain n'a pas d'autres choix, parfois, que de cacher ce qui le définit dans son quotidien.

L'apparition de nouveaux traits de personnalité dans l'identité de mes chats ne cesse de me rappeler que l'humain, lui aussi, cache derrière son faciès des traits de personnalité. Ils répondent notamment aux obligations socioculturelles qui nous invitent à intégrer des groupes donnés et à nous conformer, en quelque sorte, à l'identité du groupe. Si la personnalité féline reste, à quelques malheureux égards, assez limitée, la complexité de la psyché humaine, elle, laisse entrevoir une multitude de couches identitaires, tantôt présentes, tantôt absentes, qui définissent différentes façons de vivre le quotidien, de l'expérimenter. Une expérimentation du monde qui n'est pas sans rappeler les fondements de la forme-de-vie, cette «vie qui ne peut jamais être séparée de sa forme, [cette] vie dont il n'est jamais possible d'isoler quelque chose comme une vie nue» (Agamben, 1993: 2). Le saut vers le concept de forme-de-vie me paraît tout simplement naturel pour définir l'identité; d'une part, en raison du rapport intrinsèque entre l'identité et la langue, discussion que j'ai approfondie par le passé (Dumoulin, 2019) et, d'autre part, pour reprendre les termes d'Agamben, parce que l'humain a mis sa vie en jeu dans le langage (Agamben, 2011: 68).

Le problème de l'identité

En 2018, dans le cadre de mon mémoire de maîtrise portant sur l'identité culturelle dans la traduction littéraire, j'ai discuté longuement avec le traductologue irlandais Michael Cronin. Tout au long de notre discussion, nous avons parlé d'enjeux traductologiques, mais aussi des écueils sur lesquels il est possible de buter lorsqu'il est question de parler «d'identité». L'air sérieux, il m'a dit: «The problem with identity is that we should not think in terms of identity, but rather in terms of identities.» (Dumoulin: 62)

La phrase est demeurée quelque temps en suspens, le temps de saisir la nuance du discours. Cronin soulignait que, dans le discours sur les identités, l'habitude est de concevoir l'identité comme une attribution unique. Pour lui, il y aurait plutôt un certain nombre d'identités (culturelles, sociales, aussi bien que civiques) qui cohabitent. Cela dit, il faut prendre garde de ne pas considérer ces identités comme des structures immuables et permanentes. Cette objectivation de l'individu viendrait ternir ce qui se cache sous l'apparent masque identitaire qu'il porte. Si Cronin ouvre la porte à «l'identité multiple», il l'ouvre aussi à la catégorisation de leurs traits, qui deviennent ainsi des *identifiants*.

Aujourd'hui, cette identification est facilitée par les traces calculables du langage informatique (Bonenfant et al., 2015: 34). L'identification ne mène plus à la formation d'une identité, mais plutôt à la détermination d'un profil type de l'individu. Le risque, bien réel, est de voir l'identification supplanter l'identité en faisant disparaître les traits signifiants au profit de structures assignifiantes, figées à la fois dans l'espace et dans le temps. En contrepartie, cette évasion de l'identification pourrait témoigner de notre indétermination:

Il faut se demander si les multiples identités que nous adoptons sont les masques derrière lesquels nous nous dissimulons, faute de pouvoir assumer notre indétermination, ou si elles sont les masques grâce auxquels nous pouvons nous prêter aux agencements les plus divers, nous exprimer

autrement et ainsi mieux nous libérer des formes identitaires de subjectivation? (Bonenfant et Perraton, 2015: 8)

Ce danger perd en force lorsqu'on en réévalue le caractère à partir des réflexions de Cronin. Au sein de l'identité se cachent ce que nous nommerons des types identitaires, à défaut d'un meilleur terme. Ni traits de personnalité, ni identifiants, ces types identitaires représentent très bien cette notion de «masque» que Jung théorisait à partir de sa notion de persona. Ces types identitaires alternent et n'apparaissent pas tous au même moment, chacun d'entre eux se voyant attribué des situations bien précises, des sémiosphères ciblées dans lesquelles il peut interagir.

À titre d'exemple, il suffit de penser aux apprenants d'une nouvelle langue. Le masque du français apparaît et demeure aussi longtemps que l'apprenant francophone n'a pas acquis les codes linguistiques, culturels et sociaux de cette sémiosphère. L'individu se retrouve alors au cœur d'un conflit entre l'énonciation de sa sous-identité francophone dans une langue étrangère et l'assimilation des codes de celles-ci afin de se constituer un nouveau type identitaire jumelé aux nouveaux codes qu'il assimile. C'est un processus que l'on retrouve dans nombre d'écrits de migrants et chez la plupart des individus transnationaux.

Ces types identitaires offrent ainsi différentes façons à l'individu d'*exister*, selon les contextes dans lesquels il baigne. C'est ainsi que j'avais proposé d'adopter une perspective transnationale à la traduction littéraire dans mon mémoire de maîtrise, bien que, dans ce cas précis, le travail cherchait plus spécifiquement à faire cohabiter deux types identitaires. Cette pratique de la traduction –et il faut ici la comprendre dans son acception la plus large, à la fois comme traduction de l'autre et traduction de soi– permet de représenter une pluralité de formes culturelles au sein du même texte; bien qu'il soit possible de penser l'individu comme étant à la croisée des cultures, la cumulation des types identitaires et culturelles demeure, pour certains, une source de stress et d'anxiété (Castells: 6). Ce serait, en ce sens, une limite sévère à la cohabitation des identités qui favorisent, en quelque sorte, l'utilisation de «masque» afin d'éviter des enclassements identitaires angoissants.

À quoi s'identifier?

La question soulève d'épineux problèmes ontologiques. Elle exige de jongler entre les différentes sphères des sciences humaines afin de cibler à la fois l'acte d'identification et la création identitaire qui survient à la fin de l'équation. Cet acte d'identification encourage l'autoréflexion, sur les plans individuel (le soi) et collectif (groupe, société). Castells posait l'identité comme un processus de création (*ibid.*). Cette création évolutive se constitue à partir de caractéristiques fluctuantes s'actualisant constamment dans un rapport d'opposition ou, au minimum, dans son absence. L'identité, au final, est ce qu'elle n'est pas; c'est ainsi que l'individu parvient à cibler ses traits identifiants. Il est bien question de cibler, et non de définir: cette nuance importe en ce qu'elle autorise davantage le mouvement identitaire et la fluctuation au sein de l'identité.

Notre rapport au monde, toujours pluriel, dépend des expériences que nous en faisons. Cette expérience repose sur notre capacité à rendre celui-ci intelligible. Il s'agit de «monde(s) possible(s)» en ce qu'une pluralité de choix, de décisions, de réflexions possibles se présente à l'individu quotidiennement, dont seuls certains seront actualisés. L'individu transite d'une langue à l'autre, d'une culture à l'autre, sans s'y poser réellement; lui-même s'actualise, dans un renouvellement constant, lorsqu'il s'inscrit dans une situation d'énonciation, lorsque l'expérience s'inscrit dans le langage. C'est au cœur de sa forme-de-vie agambenienne que l'identité siège; c'est là où les mondes possibles se constituent et se démultiplient.

L'expérience est infiniment personnelle, malgré ce que laissent entendre les structures politiques. Ces dernières laissent entrevoir des groupes uniformes, motivés par des objectifs communs. Les sociétés de contrôle sont des objets théoriques (et pratiques!) qui témoignent du danger des recoupements dans l'objectif de contrôler/gérer. Il est question de «gérer» une population, composée d'individus objectivés en fonction des principaux traits distinctifs de la société dans laquelle ils vivent. Au sein de cette population, l'individu n'est pas reconnu par ce qui le caractérise; il existe aux yeux de la société lorsque des lettres, des chiffres et une localisation lui sont attribués. Puisque l'identité ne peut, au final, être mesurée, l'identification repose sur ce cadre politique –une situation explicitée dans une scène du roman *Solar Bones* de Mike McCormack:

I saw [her birth certificate] drawn up before my eyes [...] the seal had been set on her identity as an Irish Citizen [...] the point of all the massive overarching state apparatus within which she could live out her life [...] her birthday certificate, the source document, which was drawn up for her in a small office [...] it fixed her within a political structure [...] there was a metaphysical reality to her now— she had stepped into that political index which held a space for her in the state's mindfulness, a place that was hers alone and could not be occupied by anyone else. (2016: 39-40)

À l'identité civique –le trait civique– s'opposent ces traits identitaires fluctuants que l'enfant développera dans sa vie. Des traits distinctifs qui lui permettent d'exister et de ne pas être une autre personne. Ces traits témoignent de la faculté –voire du désir– de s'extraire des sources du pouvoir et d'exister dans son individualité. Nous pourrions ici comparer la structure de l'identité à celle du rhizome de Deleuze et Guattari. Les ramifications sont parallèles, interconnectées entre elles, de façon à ce que chaque «trait» apparent soit connecté aux autres. Ensemble, ces traits constituent la création d'une polyidentité, au sens où un individu se constitue d'une pluralité d'identités, chacune composée de traits distinctifs qui croisent ceux des autres formes identitaires de l'individu.

Question de traduction

Un des avantages de la traductologie, c'est qu'elle est constamment aux prises avec les notions d'identités et d'altérités; plus encore, elle les pense à partir du langage et de ses jeux de pouvoir. Pour constituer les racines de la polyidentité, il faut assumer que l'identité civile –celle qui est identifiante– est une condition *sine qua non* de l'individu et qu'elle existe à l'extérieur de l'individu lui-même. Les traits identitaires –non distinctifs– sont ceux qui relèvent d'expériences culturelles, sociales, langagières.

Par conséquent, la langue constitue, en mon sens, un point de départ pertinent pour penser les traits identitaires. Toutes les langues reposent sur un *logos* commun (Berman: 33), et tous les individus «partagent nécessairement une base structurée et structurante» (Bonenfant et al., 2015: 28). L'individu peut passer d'une langue à l'autre, d'une culture à l'autre, grâce à des compétences communicationnelles et langagières qui reposent sur des traits communs aux humains. En raison de ce bagage commun, l'individu peut (se) reconnaître dans l'Autre et l'interpréter par rapport à sa propre réalité, sa propre expérience: c'est l'objectif même de la traduction littéraire. Je proposerais même que chaque individu est sensible à ses propres traits sémiotiques. Pour reprendre les termes de Petrilli et Ponzio, la sémioéthique exige la reconnaissance de l'autre dans une forme d'humanisme de l'altérité (Petrilli et Ponzio: 211). L'identité se constitue ainsi dans un rapport entre le Soi et l'Autre. La rencontre des langues permet la reconnaissance de certains des traits constitutifs identitaires. Ce processus de reconnaissance exige de l'individu qu'il reconnaisse les sémiosphères avec lesquelles il interagit en tant que cultures distinctes les unes des autres, et qu'il en actualise les traits identitaires de la façon la plus éthique qui soit. C'est en

reconnaissant qu'il se situe dans les zones limitrophes des sémiosphères que l'individu peut se détacher du dualisme entre «Je» et «Tu» –entre le Soi et l'Autre.

L'auteur japonais Mizubayashi Akira dit de son rapport à la langue française qu'elle était «*une langue venue d'ailleurs*» –une langue à la fois extérieure et intérieure, une langue qui lui apparaissait par la littérature, dans une «manifestation phénoménale d'une écriture originaire qui est la mémoire vibrante de toutes les fleurs verbales cueillies sur le chemin de la vie» (Mizubayashi: 257, italique de l'auteur). Le français, pour lui, est à la fois le Soi et l'Autre. L'identité civique d'Akira est japonaise, mais sa polyidentité se constitue à même les cultures française et japonaise. Akira n'est ni tout à fait Français, ni tout à fait Japonais; il constitue son identité à l'intersection des sémiosphères. Pour reprendre Lotman, les sémiosphères subsistent grâce à ces points de rencontre, ces contaminations qui leur permettent de se développer et d'évoluer constamment. L'identité *réelle* d'un individu repose sur ses expériences sociolinguistiques, passées et à venir. L'identité s'inscrit dans le temps, elle est une «construction en perpétuel devenir qui se transforme sans cesse au contact des autres» (Bonenfant et al., 2015: 25). L'identité devient champ de discours (*ibid.*), c'est une coconstruction établie à partir de situations communicationnelles. Ce champ de discours repose sur l'acte langagier. En ce sens, le champ est infiniment personnel. Il se constitue à partir d'expériences vécues ou à venir, mais jamais actuelles.

Dans un article sur l'identité et la subjectivation, Charles Perraton proposait de penser la première «en termes de processus et de devenir», et de remplacer «l'idéologie de la représentation» par «une logique de la disjonction selon laquelle les multiplicités constituées d'éléments singuliers, distincts les uns des autres, s'agencent sous la forme de synthèses disjonctives» (Perraton: 21). Une approche qui est aussi partagée par Stuart Hall:

[I]dentities are about questions of using the resources of history, language and culture in the process of becoming rather than being: not «who we are» or «where we came from», so much as what we might become, how we have been represented and how that bears on how we might represent ourselves. (Hall: 4)

L'identité n'existe qu'en situation de devenir, elle est un potentiel, une puissance de pluralisation. Si les sociétés de contrôle tendent à universaliser l'identité, celle-ci, au final, se manifeste dans l'unicité polyidentitaire. C'est dans son rapport à l'altérité qu'elle se démultiplie, se pluralise dans «[une] logique des rapports interculturels» (Meschonnic: 14). À juste titre, c'est la notion du «Soi» qui doit être réinterprétée. La proposition de Marielle Macé, en ce sens, est éclairante: la notion d'individuation permet de se défaire de la traditionnelle «identité» pour laisser place aux singularités qui caractérisent l'individu (et le collectif, à plus grande échelle). L'individuation favorise une pensée de «l'être comme ça», qui correspond à autant de fragments épars, mais constitutifs de ce qui est généralement nommé «l'identité» (Macé: 205).

Polyidentité et identité disjonctive

Perraton propose de penser l'identité comme un objet disjonctif qui n'est pas sans rappeler la métaphore de la structure en mycélium d'Yves Citton¹ (Citton: 229-260). La synthèse des idées disjonctives constituerait l'identité «maître» qui transparaît dans le discours et à laquelle l'individu s'identifie *globalement*, voire civiquement. Les disjonctions permettent de catégoriser les traits identitaires et en autorisent les ramifications. Toutefois, à mon sens, la pensée de la forme disjonctive implique une approche négativiste de l'identité: l'identité «maître» se constitue à partir des différences entre les identités minimales. Bien que pertinente dans son essence, cette conceptualisation limite l'assemblage

d'identités en fonction des expériences possibles, elle ne permet pas de les articuler dans le schème plus grand de la forme-de-vie. La disjonction est séparation, constitution d'alternative, déconstruction; alors que l'identité devrait pourtant exister dans son devenir, dans sa potentialité. En tant qu'objet situé à l'horizon des possibles, l'identité devrait plutôt être rhizomatique: la polyidentité laisse des traces, perceptibles chez un individu, qui permet d'entrevoir quelques-uns des réseaux sémiotiques enchâssés qui constituent le cœur identitaire de l'individu.

Pour Agamben, la forme-de-vie est une vie dans laquelle les «modes, les actes et les processus singuliers du vivre ne sont jamais simplement des faits, mais toujours et avant tout des possibilités de vie, toujours et avant tout des puissances» (Agamben: 2). La forme-de-vie correspond à un processus constant, non défini, fluctuant, qui offre une perspective fluide et mobile du vivre. Elle est générée par les pratiques et par les possibles qu'elles engendrent. La forme-de-vie s'exprime dans cette possibilité. Pour Bisson, qui propose d'approfondir la pensée d'Agamben, «une forme-de-vie n'existe pas en effet sur le même plan que les vivants qui l'incarnent. Un être vivant existe de manière actuelle, ici et maintenant. Une forme-de-vie est au contraire un type, reconnaissable à travers la diversité de ses occurrences spatio-temporelles» (Bisson: 1). La forme-de-vie est un *type* qui existe au-delà du vivant, en tant que produit de celui-ci. La polyidentité, constituée à même ces pratiques, cristallise la forme-de-vie.

Qu'elle soit poly- ou non, l'identité demeure un objet difficilement observable, soumis à une incessante actualisation qui en trouble les limites. En tant qu'objet social et politique, elle est soumise aux aléas des structures de pouvoir, de sorte qu'il n'est jamais réellement possible de la qualifier. S'il est possible de la quantifier à partir de mesures corporelles et abstraites –ce qui sert plutôt d'identification que d'identité–, cela ne va pas de soi pour les traits identitaires. Ces amas de nœuds vivants n'offrent qu'une vue d'ensemble des traits distinctifs. Il faut remonter, lentement et sûrement, chaque racine du rhizome afin d'en découvrir la provenance. C'est plutôt du côté de l'expérience à venir qu'il faut enquêter, à partir de la forme-de-vie sous-jacente aux nœuds cachés sous quelques masques identitaires.

Ce n'est certes pas l'observation de mes deux chats, lovés l'un contre l'autre, qui me permettra de témoigner de la complexité de leur relation. Ce moment éphémère ne saurait les définir; l'expérience de leur relation constitue leurs caractères, leurs formes-de-vie respectives. Bien que l'exercice de l'autotraduction se prête moins bien à la psyché féline, elle permet néanmoins de mieux conceptualiser les différents réseaux sémiotiques qui constituent le quotidien de l'humain, voire de les catégoriser afin de chercher à reconnaître s'ils se constituent en opposition ou en adéquation les uns avec les autres. Cette reconnaissance de la différence, fondée sur une expérience disjonctive, constitue notre rapport à l'Autre. Cette langue –et cette culture– qui n'est jamais réellement nôtre nous permet de remettre nos traits distinctifs en perspective afin de nous constituer nous-mêmes. La polyidentité se constitue par ce qu'elle n'est pas; par conséquent, il faut regarder l'Autre en Soi afin de se reconnaître.

Bibliographie

Agamben, Giorgio. 1993. « Forme-de-vie ». *Futur antérieur*, vol. 15, 1. <<https://www.multitudes.net/Forme-de-vie/>>.

Agamben, Giorgio. 2011. *The Sacrament of Language: An Archaeology of the Oath*. Stanford : Stanford University Press, 104p. p.

Berman, Antoine. 1985. *La traduction et la lettre ou l'auberge du lointain*. Paris : Seuil, 144p. p.

Bisson, Frédéric. 2018 [05/2018apr. J.-C.]. « Faire advenir des possibles ». *Multitudes*. <<https://www.multitudes.net/faire-advenir-des-vies-possibles/>>.

Bonenfant, Maude, Marc Ménard, André Mondoux et Maxime Ouellet. 2015. « De l'identité à l'identification: la dérive du tiers symbolisant », dans *Identité et multiplicité en ligne*, Maude Bonenfant et Charles Perraton. Québec : PUQ, p. 25-49.

Bonenfant, Maude et Charles Perraton. 2015. « Identité et multiplicité en ligne », dans *Identité et multiplicité en ligne*, Maude Bonenfant et Charles Perraton. Québec : PUQ, p. 7-10.

Castell, Manuel. 1997. *The Power of Identity*. Oxford : Wiley-Blackwell, 538p. p.

Citton, Yves. 2012. *Gestes d'humanité. Anthropologie sauvage de nos expériences esthétiques*. Paris : Armand Collin, 313p. p.

Dumoulin, Pierre Gabriel. 2019. « La traduction du roman *Solar Bones* de Mike McCormack suivie de La dualité de l'identité culturelle dans la traduction littéraire: une portée transnationale ». Université McGill, 122p. f.

Hall, Stuart et Paul Du Gay. 1996. *Questions of Cultural Identity*. London : Sage, 196p. p.

Perraton, Charles. 2015. « Identités et processus de subjectivation », dans *Identité et multiplicité en ligne*, Maude Bonenfant et Charles Perraton. Québec : PUQ, p. 11-24.

Macé, Marielle. 2016. *Styles. Critique de nos formes de vies*. Paris : Gallimard, 368p. p.

Meschonnic, Henri. 1999. *Poétique du traduire*. Lagrasse : Verdier.

McCormack, Mike. 2016. *Solar Bones*. Dublin : Tramp Press, 223p. p.

Mizubayashi, Akira. 2011. *Une langue venue d'ailleurs*. Paris : Folio, 263p. p.

Petrilli, Susan et Augusto Ponzio. 2006. « Translation as Listening and Encounter with the Other in Migration and Globalization Processes Today ». *TTR: traduction, terminologie, rédaction*, vol. 19, 2, p. 191-223.

1 Citton propose la métaphore du mycélium pour représenter le réseau de sens, décentré et filamenteux, «qui prolifère dans de multiples directions» (Citton: 230).

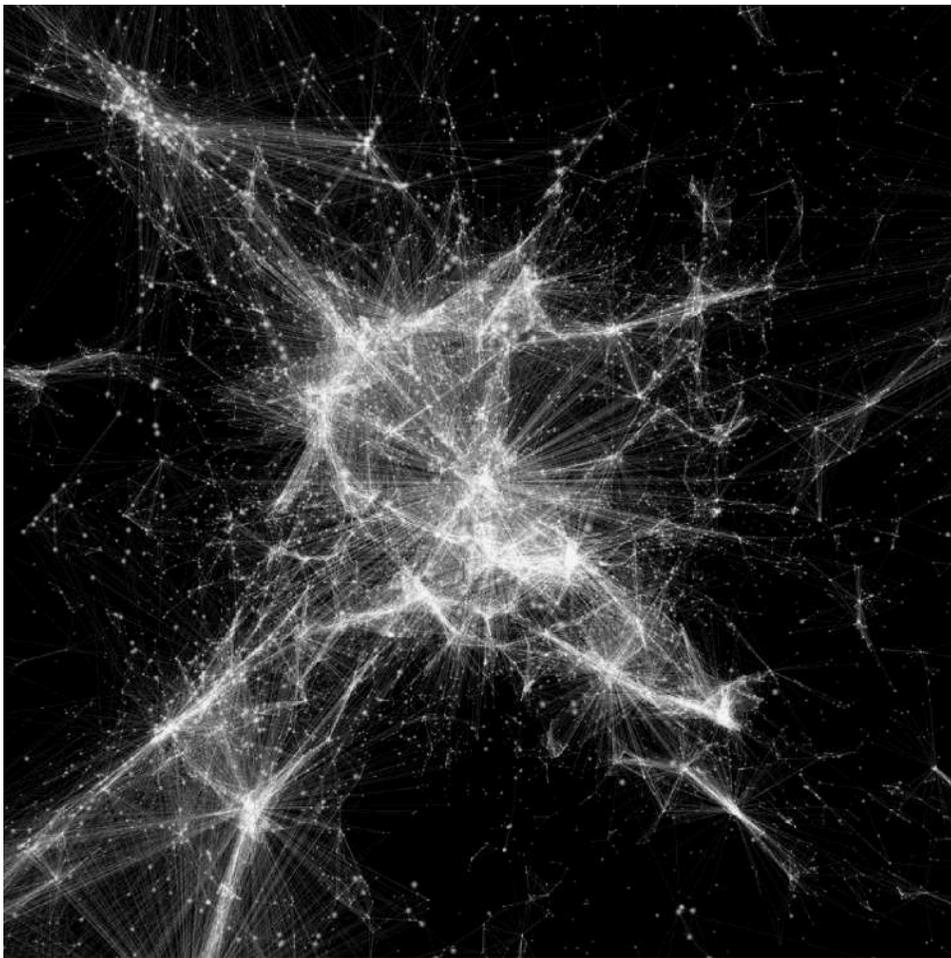
Article ReMix

«Sombrer»: Avant-propos, suivi de «Sombrer»

Yohann-Mickaël Fiset



Article paru dans Enquêtes sémiotiques sur nos formes de vie, sous la responsabilité de Sylvano Santini (2021)



Kim Albrecht, Cosmic Web, 2016 (<http://cosmicweb.barabasilab.com>)
(Credit : © 2016 Kim Albrecht)

Sombrer. Avant-propos

Certains signes, ou systèmes de signes, agissent telle une explosion, au sens où l'entend Youri Lotman, c'est-à-dire comme «une brusque croissance de l'informativité de tout [un] système» (2004: 37), au sein de la sémiotique d'un individu ou d'un groupe donné, ce qui peut aller jusqu'à changer l'«être-au-monde» de cet interprétant. En d'autres mots, certains concepts, idées, ou théories ont la capacité de transformer radicalement l'interprétation qu'un individu fait de la réalité, modifiant du même coup son rapport à celle-ci.

À mon sens, la théorie des formes de vie est un excellent exemple de réseau signifiant recelant ce pouvoir explosif. Celui-ci est niché, entre autres, dans son assise sémiotique (celle entre autre élaborée par Jacques Fontanille, ou développée notamment par Yves Citton) puisqu'elle-même abrite cette puissance. En effet, la sémiotique, par sa manière particulière de concevoir les signes comme une interface entre l'être et le monde, sinon de concevoir la sémiotisation comme dyadique ou triadique, couve cette force transformatrice.

Pour ce qui est des formes de vie, cette aptitude latente se cache, en partie, dans l'amplitude des catégories qu'elle identifie et conceptualise, c'est-à-dire que ces dernières incorporent tant des éléments de la vie intime et immédiate de l'être que de grands phénomènes sociaux transhistoriques. Or, loin de s'autosaboter par la modélisation de si vastes catégories, elle souscrit au principe de transversalité hérité de Félix Guattari, permettant d'ajuster la focale (théorique) en fonction du niveau d'analyse –principe, en lui-même, empreint de cette potentialité.

Le dernier élément à ajouter à cette liste non exhaustive de paramètres révélant la puissance explosive de cette théorie et de la sémiotique est leur capacité de modélisation. En d'autres mots, il s'agit de leur aptitude à créer des formes, des modèles, à partir du vivant.

Ce sont ces qualités, ces potentiels et ces explosions que *Sombrier* tente de condenser. Or, créer à partir de théories ne signifie nullement de les plaquer sur la fiction (ici le texte littéraire) ou de les exposer entièrement au cœur de celle-ci. Créer à partir de la théorie, ou à partir de l'expérience de cette dernière, est beaucoup plus arbitraire, plus ludique.

Dans tous les cas, *Sombrier* manifeste, par sa narration, le type de regard qu'une explosion (provoquée par la sémiotique et les théories des formes de vie) peut générer dans l'être-au-monde d'un interprétant donné. Toutefois, les explosions prenant place dans le récit sont de toute autre nature. Cette parallaxe, pour ce qui est de la narration, permet de mettre en scène le type d'attention particulière aux formes que prend la vie, et ce, des gestes les plus intimes aux mouvements les plus généralisés.

Je m'interromprai avant d'épaissir le mystère que constitue *Sombrier*.

Bonne lecture.

Sombrier

En Diana, jusqu'à maintenant plongée dans un sommeil lourd et paisible, fuse un spasme nerveux. Quelque part en elle, un appel à la conscience est lancé, provoquant une nouvelle striction. Encore éloignée de l'état d'éveil, mêlant rêve et réalité, elle fantasme supporter le poids de la Voie lactée sur son front. L'écrasante incohérence de cette affabulation et l'insoutenable pression répandue maintenant sur tout son corps accélèrent inespérément son émergence. D'un souffle, elle surgit dans la conscience et le

réel. Toutefois, l'éveil n'est pas salvateur. La pesanteur dans tout son corps, et en particulier dans son crâne, subsiste malgré un subtil allègement. *Leo*, dit-elle à mi-voix tout en glissant une main maladroite vers son mari. Ce faisant, la charge sur son cerveau et son bras s'accroît explosivement, ce qui la force à interrompre son mouvement. Nulle douleur toutefois. Maintenu dans les limbes du sommeil, Leo montre des signes de détresse, d'affliction, voire de souffrance.●

D'un geste brusque doublé d'un frisson, Veon coupe le son de la musique pourtant déjà faible. Tout en portant la majeure partie de son attention sur le silence nocturne presque parfait, il masse machinalement son avant-bras. Son index glisse en appliquant une pression tout le long du tendon fléchisseur. La manœuvre ne dissipe pas l'inconfort. Il entend enfin le son distinctif qu'il avait cru percevoir: une sorte de grincement ou de craquement. Son origine n'est pas claire puisque le bruit se mélange au vrombissement de son ordinateur portable. Veon, tâtant cette fois la région scapholunaire de sa main, tend l'oreille vers l'appareil. Les deux sons semblent en émaner. *Peut-être que le disque dur frotte. Je regarderai ça demain*, se dit-il après plusieurs secondes d'écoute attentive. Il soupire profondément puis se lève avec difficulté. L'homme a l'impression que ces quelques secondes de concentration ont sapé ses dernières forces. La nuit est certes avancée, mais il ne comprend pas cette extraordinaire fatigue. Les quelques pas qui l'éloignent de son lit suffisent à révéler un intense mal de tête. Il s'affale sur son matelas, s'abandonne au sommeil, mais les traits de son visage restent crispés.●

Alba se tient debout, quoiqu'avachie, contre le cadre de la porte du salon. Ses épaules dénudées et son visage reflètent la lumière bleutée que diffuse son téléphone intelligent. Sa chambre, derrière elle, ainsi que le salon restent plongés dans une noirceur profonde. Depuis près d'une heure, elle effectue des recherches en ligne afin de s'expliquer la soudaine migraine qui l'a happée. *Pression cérébrale, picotements sous la peau, et ça, de la tête aux pieds, fatigue extrême et insomnie, maux de ventre. Rien ne se recoupe directement.* Alba ne l'a pas réalisé, mais au fil de ses recherches elle s'est davantage voûtée et elle empoigne désormais son cellulaire à deux mains. Ce dernier, par intermittence, ralentit, faiblit en intensité lumineuse et bourdonne. Alba le tapote par impatience, mais surtout par malaise. Comme par réaction, un haut-le-cœur la traverse. De manière presque instantanée, il se transmute en étourdissement. Au même moment, l'appareil semble gagner démesurément en poids. Il glisse des mains d'Alba et s'écrase contre le sol, provoquant un vacarme démesuré. Sous les yeux de la femme abasourdie, le plancher de bois franc ondule dans un mouvement excentrique. Alba clôt ses paupières, vigoureusement. Lorsqu'elle les ouvre de nouveau, l'illusion présumée ne s'est pas dissipée. Pire, elle s'est accentuée. Autour du cellulaire, le plancher s'incurve graduellement. Une bouffée de chaleur abjecte s'empare d'elle. Tout en perdant conscience, Alba constate qu'une sombre lueur émane du vide laissé par l'effondrement du sol.●

À l'aube, Sélène parachève le design à main levée d'une sculpture cinétique lorsque l'anomalie perturbe le bon fonctionnement de sa main-prothèse robotique. Le dysfonctionnement lui fait faire un trait fin sur l'ensemble de l'image. *Oh, punaise*, grogne-t-elle. *Saleté de prothèse*, ajoute-t-elle mentalement. Ladite prothèse, fait étrange, tressaille de nouveau; un coup, puis deux. Sous peu, un véritable tremblement s'installe dans l'appareil. La jeune femme, étonnée et légèrement inquiète, dessangle l'attelle retenant le membre artificiel. Ce dernier tombe lourdement sur la table à dessin tout en poursuivant son tressaillement. Durant cet intervalle s'installe en Sélène, par petites vagues électriques, un incompréhensible picotement. Non sans effort, elle se lève de sa chaise de bureau, récupère son téléphone cellulaire posé sur la commode, le glisse entre son legging et son sous-vêtement et, avec prudence, saisit son bras amovible toujours en convulsion. Malgré les fourmillements qui parcourent son corps, sa main droite inopérable et un irrépressible sentiment d'inquiétante étrangeté, Sélène s'extrait de sa chambre.

Le couloir de la résidence étudiante, aussi vide qu'à l'accoutumée, semble s'étirer sous la focale vacillante de la jeune femme. Sélène l'emprunte tout de même. Électrifiée par un sentiment d'urgence, elle double la longueur de ses pas afin d'atteindre l'ascenseur de l'étage. Le picotement sous sa peau croît. Arrivée devant l'ascenseur, elle interrompt sèchement son mouvement. Une sourde stridence émane de la gaine. Sélène s'éloigne d'un pas et, sans plus d'hésitation, s'engage dans la cage d'escalier. Elle gravit les trois étages la séparant du dernier niveau de l'édifice, surgit dans le couloir, foule le tapis ocre vers le mur est, ralentit, puis s'arrête devant la porte 1933.

- *Oktant!* lance-t-elle d'une voix plus forte que souhaité.
- *Qui c'est?* articule mollement le dénommé Oktant.
- *Sélène, c'est Sélène. Ouvre, s'il te plaît, j'ai besoin de tes Lego Technic. Ma prothèse déconne.*

De prestes pas s'approchent de la porte. Celle-ci s'ouvre d'un coup sous la vigueur du mouvement du jeune homme. Oktant affiche un air complexe; il semble tout aussi alerté qu'hébété. Le regard des deux amis-es s'interconnecte un instant, laissant le temps à tous-tes deux d'interpréter l'inquiétude de l'autre. L'attention d'Oktant fluctue et chute jusqu'à la prothèse défaillante.

- *Entre,* dit-il d'un ton sérieux.
- *T'as aussi bossé cette nuit? T'es hyper cerné.*
- *Non, je me suis réveillé comme ça. Je viens juste de me réveiller. À vrai dire, ta voix m'a tiré d'un... genre de crise.*

Ce n'est qu'à la mention de la crise qu'elle remarque la sueur sur les tempes et le dos de son camarade. *Quel genre de crise?* s'interroge-t-elle pendant qu'Oktant se vêt. Transie à la suite d'une autre décharge électrique, Sélène s'assied sur le lit défait et, après l'avoir éteinte, y jette sa main artificielle. Oktant récupère une vieille boîte dans son placard, la dépose sur le tapis au centre de la petite pièce et s'agenouille près d'elle. Avec prudence, Sélène le rejoint. Sans prononcer le moindre mot, tous-tes deux s'affairent à rebâtir le bras mécanique qu'il et elle ont conceptualisé quelques mois auparavant.

Durant l'heure requise pour la construction du membre s'est installée, de manière imperceptible puis significative, une vibration dans le sol bétonné de la chambre. Malgré le lever du soleil, la chambre s'assombrit. Tout en complétant les derniers ajustements, Sélène et Oktant, tour à tour, lèvent les yeux pour interroger le regard de l'autre. Leur anxiété s'inscrit sans ambages sur leurs traits. L'étudiante se hisse sur ses pieds à l'aide du lit, se campe debout, agrippe le bras mécanique que lui tend son ami, l'enchâsse sur son moignon, le fixe puis le teste à deux reprises.

- *Merci Okto.*
- *De rien,* répond-il en souriant légèrement.
- *Ça t'ennuie si j'ouvre la porte?*
- *Non. Pourquoi?*
- *Je ne sais pas ce qui se passe, mais je suis sûre qu'on n'est pas les seuls-es qui se sont rendu compte des tremblements de l'immeuble.*
- *Tu veux leur demander?*
- *Demander, aider, être aidée, peu importe.*

Elle ouvre la porte. Aussitôt, comme attirée par le mouvement, une personne s'approche. Il s'agit d'une jeune femme à la tête rasée.

— *Sais-tu ce qui se passe?* articule-t-elle d'une voix enrouée.

Sélène fait *non* de la tête. Les traits de sa vis-à-vis sombrent dans l'angoisse. Un cadre générique représentant une pleine lune reflétée sur l'océan se décroche sous les vibrations de l'édifice et s'affaisse sur la partie bétonnée du couloir. L'éclatement acéré de la vitre tire les deux femmes hors de cet instant suspendu. Oktant, qui s'était rapproché, fixe son cellulaire d'un air agacé. L'écran affiche des bogues visuels. De manière concomitante, Sélène remarque que son leggings s'est abaissé de quelques centimètres sous le poids de son appareil cellulaire. Intriguée, elle l'empoigne, le soupèse, puis l'allume. Comme par réflexe, Nadjma, le troisième membre du groupe, extrait son téléphone de la poche arrière de son jean et l'active. Tous trois *glitch*; tous trois se sont alourdis. Le tremblement de la tour d'habitation s'accroît. L'éclairage faiblit davantage. Fuse en chaque membre du trio la même idée: *Il faut sortir d'ici*, doublée d'une décharge électrique. Oktant agrippe son portefeuille tordu. Sélène lance un regard à sa prothèse, qui repose sur le lit incurvé. Nadjma initie le mouvement. Sous peu, le groupe dévale les marches aussi vite que le permettent leurs corps défaillants. ●

Pour une rare fois en près de dix ans de carrière, Xīng Xì a fermé la porte de son petit bureau. Il sait pertinemment que cela est mal vu, mais il ne parvient plus à cacher la migraine qui l'a fauché il y a de cela deux, peut-être trois heures. De peine et de misère, il se tient debout le front appuyé contre une fenêtre; vitre faisant face à l'impressionnant édifice de la Bourse de Shanghai. Tout en massant vigoureusement ses tempes, comme par irritation, il bat des paupières et tente d'étirer ses nerfs optiques. Peu importe les exercices de détente qu'il s'ingénie à exécuter, son mal de tête ainsi que les picotements derrière ses yeux ne daignent s'atténuer. Comme par écho, le tremblement qu'il observe dans la structure du bâtiment de la Bourse se poursuit. Son malaise augmente de quelques crans lorsqu'il aperçoit une foule réticente évacuer le bâtiment. Derrière lui, tout près, s'élève un grésillement. Arrachant son regard avec difficulté de la scène extérieure, il se retourne juste à temps pour voir un court-circuit traverser l'écran de son ordinateur. Quelques instants plus tard, la tour de l'appareil propulse, par la grille du ventilateur, un petit nuage de fumée. Très vite, l'exhalaison se transforme en un brouillard d'étincelles. Lorsque la première flamme jaillit du boîtier de l'appareil, Xīng Xì s'extirpe de sa stupéfaction. Il se propulse sur la porte de son bureau, qu'il ouvre d'un coup.

Dans la grande salle divisée par une centaine d'anonymes cubicules s'élèvent les mêmes intenses crépitements. Plus près, l'une des collègues de Xīng Xì est affaissée sur le tapis rêche de l'allée. Elle donne l'impression de s'être écrasée suivant un axe vertical. Son corps est agité de spasmes intermittents. Quoiqu'hésitant, Xīng Xì s'agenouille lourdement auprès d'elle. *Qu'est-ce qui vous est arrivé? Puis-je vous aider?* Constatant qu'elle ne répond pas, il tend une main tremblante vers la masse de cheveux cachant sa figure. Le visage de la femme est exsangue et crispé, ses paupières convulsent. *Quel est son nom déjà?* La question se condense dans son esprit, mais se dissipe lorsqu'il se rend compte qu'elle ne semble pas respirer. Paniqué, Xīng Xì l'enlace afin de pouvoir l'étendre. Se faisant, lui-même se trouve frappé d'un spasme débilant. Il s'affale à demi sur sa collègue inconsciente. D'un bout à l'autre du bureau, et même sur les étages supérieurs et inférieurs, retentissent des hurlements. Xīng Xì se redresse. À quelques pas de lui, un collègue répète de manière frénétique *Zéro, un, zéro, un, zéro, zéro*. L'intensité du bruit ambiant grimpe d'un cran. De la fumée s'accumule au plafond, puis des flammes s'élèvent à partir d'un poste de travail ou d'un autre. Les gicleurs se déclenchent, de même qu'une stridente alarme d'incendie. Dans la rue retentit une autre sirène: l'alerte d'état d'urgence de la ville. Le sol tremble. Tout en restant accroupi, Xīng Xì agrippe sa collègue sous les aisselles et la traîne vers la fenêtre de son bureau. Malgré la courte distance à franchir, il trébuche plusieurs fois à cause de l'eau sur le sol, de ses jambes flageolantes et du plancher distordu. Son ordinateur, en bonne partie brûlé, s'est écrasé avec la table de

travail et s'enfonce graduellement dans le plancher qui ondule et craque. La pièce se contorsionne. Sous la pression, les vitres volent en éclats. Nombre de ceux-ci tombent sur Xīng Xì et sur la femme inconsciente, entaillant leur linge et leur peau. Le sang s'imbibe dans leurs vêtements déjà mouillés. Paradoxalement, Xīng Xì tente toujours de se souvenir du prénom de la femme: *Yù? Lùn Yù?* Sa mémoire lui fait défaut; ses forces aussi, à vrai dire. Au cœur du capharnaüm percent des cris; des centaines, des milliers de voix trahissant un effroi croissant. Un craquement de l'ampleur d'un coup de tonnerre détone, la vibration du sol s'appesantit. Xīng Xì se redresse davantage et balaie des yeux la large rue Pudong. Son regard se fixe sur la tour de la Banque de développement de la Chine qui, tout en s'effondrant, s'enfonce dans le sol. Le bâtiment de la Bourse l'accompagne dans ce double mouvement. Des ridicules excentriques sillonnent le sol aux alentours. L'ampleur de l'événement provoque un vertige chez l'employé de bureau. Soufflé par la panique, Xīng Xì se défenestre. L'immeuble derrière lui s'écrase à son tour. Lùn Yù est engloutie, ainsi que Xīng Xì et toute la zone environnante.

Dans le vide généré par l'engouffrement de ces hauts lieux économique-spéculatifs apparaissent de sombres éclairs fous ainsi que des stridences étouffées. Plus le sol s'enfonce, plus s'élèvent les arcs obscurs, plus grimpent les décibels, jusqu'à l'inaudible.●

Chikyū-san, Chikyū-saaaaaan, reviens, reviens vite! La dénommée Chikyū vient tout juste de sortir la tête de l'eau. Son regard, tout comme celui de sa chef d'équipe, est rivé sur l'horizon. Ébahie, Chikyū relâche son détendeur, retire son masque et la cagoule de sa combinaison. Ce n'est qu'à ce moment qu'elle entend la voix de Tsuki. *Chikyū-chan, sors de l'eau. Il faut que tu sortes de l'eau tout de suite.* Obéissante, la plongeuse revêt son équipement et nage de toutes ses forces vers le Susanô. Rapidement, Chikyū se hisse à bord du remorqueur reconverti, enlève une partie de son équipement et rejoint sa supérieure à la proue du petit navire. Tsuki fixe toujours l'horizon.

— *Dosei-san, cap sur la côte,* ordonne Tsuki.

— *Haï, Kidō-sama,* répond l'homme d'âge moyen, d'un air intimidé.

— *As-tu déjà vu quelque chose du genre?* demande Chikyū à sa supérieure et amie.

— *Identique, non, mais ça me rappelle les illusions d'optique que produit la chaleur sur le sable du désert.*

— *La comparaison n'est pas mauvaise, mais le phénomène m'apparaît bien plus important.*

— *À moi aussi. Les eaux sont nettement plus agitées qu'à notre arrivée.*

— *Ce n'est pas tout: la singularité semble se concentrer sur une ligne bien précise,* spécifie Chikyū en traçant une ligne invisible de la main ayant pour point d'origine le petit bâtiment du Kitaibaraki Cable Landing Station et pour point d'arrivée l'horizon, à l'est.

— *Le câble. Je présume qu'il n'y avait pas de dégâts apparents?*

Chikyū fait signe que non de la tête. Tsuki répond d'un hochement entendu. Toutes deux observent la croissance de l'anomalie dans l'immobilité et le silence le plus complet. En elles s'intensifie l'inconfort corporel jusqu'ici réprimé. À la poupe, l'homme soupire rauquement et s'agrippe à la barre.

À la surface de l'eau, parfaitement alignée au-dessus du câble sous-marin, miroite une onde épaisse déformant le panorama. L'eau même, sur cette ligne, s'agite désespérément, avec de plus en plus de fougue. Un profond capharnaüm s'élève du fond marin. Les bruyants moteurs du Susanô ne parviennent plus à rivaliser avec cet abyssal boucan. Son attention entière portée sur l'événement, Chikyū articule avec difficulté et appréhension *Ça me rappelle Fukushima.* Comme foudroyée par la comparaison, elle bondit hors de son état quasi contemplatif.

- *Dosei-san, à fond les machines, il faut accoster au plus vite*, profère-t-elle vers l'homme, nonobstant au passage la hiérarchie.
- *Hai*, soupire Dosei avant de s'écrouler sur le pont.
- *Dosei-san!* crie Chikyū tout en s'élançant vers le quadragénaire.

Malgré les puissantes vagues frappant la coque à tribord et leur corps ankylosé, les deux femmes se fraient un chemin jusqu'au marin. Or, ce dernier n'est pas uniquement affalé, découvrent-elles, il convulse frénétiquement les yeux entièrement révoltés. Chikyū saisit la barre tandis que Tsuki s'accroupit auprès du marin. D'une main experte, elle le tourne sur le flanc tout en lui soutenant la tête, de l'autre elle s'agrippe au bastingage.

Tout le long de cette ligne anormale, mais surtout au-dessus de celle-ci, l'atmosphère s'assombrit. L'effet de lentille à fleur d'eau crée maintenant une barrière semi-translucide au cœur de laquelle miroitent des arcs-en-ciel aux sombres tons. L'océan se déchaîne autour de cette ligne virtuelle.

Le Susanô accoste finalement le quai dédié au Kitaibaraki CLS. Une partie de l'équipe de Kidō Tsuki aide à l'amarrage, mais visiblement ses membres combattent, à divers degrés, des symptômes semblables aux leurs.

- *Kasei-san, appelez immédiatement une ambulance*, ordonne Tsuki sans délicatesse.
- *Une ambulance, non, plusieurs ambulances sont déjà en route, sensei. Kinsei-san et Suisei-san sont dans le même état que Dosei-san*, répond le dénommé Kasei d'un air ahuri.
- *Tsuki-sama, il faut s'éloigner de la côte*, appuie Chikyū tout en contrôlant les traits de son visage afin de ne pas laisser paraître son angoisse volatile.

Sur ces paroles, la singularité semble atteindre un nouveau plateau. Toutes ses manifestations explosent en intensité. Le tremblement de la terre s'étend à l'entière de l'archipel Nippon, et ce, à partir de plusieurs épicentres. Le ciel s'assombrit globalement. L'océan montre les signes de gestation d'un raz-de-marée. Le capharnaüm s'émancipe de sa dimension sous-marine pour envahir l'espace atmosphérique. Soudainement, la barrière multicolore s'engloutit. Sa plongée entraîne la division de l'océan sur toute la longueur visible du câble optique ainsi que, par réaction, la naissance de deux vagues opposées. Dans la foulée, le petit bâtiment du Kitaibaraki CLS s'affaisse sur lui-même comme par implosion. Sur toute la ligne virtuelle tracée par Chikyū, mais pas seulement, le fond marin s'abîme. Dans l'absence terrestre laissée par les effondrements naissent des arcs chaotiques d'énergie sombre. Chikyū, Tsuki, Dosei, Kasei, toutes et tous les autres sombrent, ainsi que la bonne majorité de la population japonaise.●

Themis ne se sent pas mieux qu'à l'habitude. Quémander l'a toujours vidé de ses forces. Même après une décennie de mendicité, son discours intérieur n'a pas changé. La spirale abjecte entre impuissance, nécessité et honte n'a pas muté; elle continue de le drainer de toute vitalité, de toute puissance, de tout potentiel. Certes, il est normal qu'il s'alourdisse après douze heures sous le soleil californien, mais il a l'impression que la charge est pire qu'à l'accoutumée. Ou bien est-ce la proximité de son ancienne demeure qui le plombe? Gravier autour de son ancien foyer? Il ne saurait le dire. L'énergie lui manque. Il s'éloigne dans l'espoir de s'émanciper de cette force gravitationnelle accablante. Il s'écroule, à quelques rues de là, sur un banc de parc faisant face à la baie de San Francisco. Malgré les faux accoudoirs médians, il s'étend sur le banc métallique. Themis tombe endormi telle une masse, sous le soleil de fin de soirée.

Il s'éveille d'un coup comme sous l'effet de la morsure d'un *taser*. Instantanément, ses cinq sens sont assaillis, voire assiégés. Son corps subit des vagues électriques tant verticales qu'horizontales. Son ouïe capte un bazar sonore constitué d'appels à l'aide, de sirènes, de cris, de pleurs, de crépitations et d'un grésillement dense. Son nez est happé par les odeurs organiques et salées de l'océan, mais aussi par les exhalaisons de combustion chimique. Un goût de cendre semble goudronné contre les parois de sa bouche, de sa gorge et de ses poumons. Ses pupilles sont frappées par la couleur orange brûlé du ciel. Or, *cette fois-ci*, se dit-il, *ce n'est pas la forêt qui s'embrase; c'est San Francisco*. Themis ne peut pas le voir d'où il se trouve, mais il n'y a pas que la ville qui brûle et s'écroule. Toute la zone de la baie de San Francisco est embrasée en plus d'être engagée dans un processus d'engouffrement. Le bras de terre menace de s'enfoncer définitivement dans le Pacifique.

Derrière l'itinérant, Oakland est en commotion. Même si la catastrophe semble moins affecter la ville industrielle, la crise humanitaire reste substantielle. Dans les décombres naissants gisent et geignent d'innombrables personnes. Nul·le n'est campé·e sur ses pieds. Nul héros, nulle héroïne. Nul média. Quelques petits gestes de compassion, une main tendue vers un·e inconnu·e, une étreinte sans force, un mouchoir passé sur un front, peut-être. *Nos vies, la forme qu'elles prenaient, périssent. Nus-es, nous sommes nus-es et sans mémoire, sans elle*. Cet instant suspendu devant les yeux troublés de Themis s'envole très vite en fumée. La singularité atteint un nouveau palier.

Une onde de choc secoue l'espace-temps sous l'attention dérobée du vieil Afro-Américain. De San Jose à San Francisco, une noirceur imperceptible s'impose. Une masse colossale pose son ventre morbide sur la zone, provoquant une totale distorsion visuelle du panorama. Un bruit d'encodage numérique et de métal hurlant s'accroissant émerge de la plus haute tour de la métropole. Celle-ci, tel un missile pointé sur la terre, explose en pénétrant la croûte terrestre. Les ondes de choc génèrent un raz-de-marée. Silicon Valley et son entourage, dans un effet d'emportement gravitationnel, plongent vers le centre de la Terre. L'océan reprend ses droits sur la baie. Ainsi, Themis, ses concitoyens·nes, la grande majorité de la population américaine et mondiale s'abîment.●

Ursus somnole sous les étoiles. Bien emmitoufflé dans sa couverture piquée, il observe, lors de moments d'éveil, les variations de couleur des vertes aurores boréales. Cette nuit, le ciel est d'une clarté de néant. Ursus a remarqué que l'un de ses deux appareils photographiques, le numérique, s'était déjà éteint, mais il ne se sent pas la force d'aller remplacer la batterie. Il sait que le second, l'argentique, produira une photographie de longue exposition satisfaisante. Sinon, il n'aura qu'à recommencer le lendemain ou le surlendemain. De toute façon, il s'est promis de ne pas quitter Kuujuaq avant d'avoir réglé le conflit avec sa mère. Elle se fait trop vieille pour attendre davantage. Il est temps, se dit-il tout en replongeant dans les limbes.

Lors d'une nouvelle phase d'éveil partiel, il remarque que les aurores boréales s'affolent anormalement. En près de quarante ans, c'est la première fois qu'il les surprend engagées dans une danse aussi chaotique. *Que vous arrive-t-il, mesdames?* demande-t-il à voix basse, n'attendant pas de réponse. Le phénomène lui semble bizarre, mais pas suffisamment pour le tirer entièrement de son engourdissement. Toutefois, lorsqu'il aperçoit, au-dessus des danseuses magnétiques, un trait orangé traverser la voûte céleste, ses idées se clarifient instantanément. Le trait, maintenant disparu, est remplacé par une nouvelle effusion lumineuse. Sa curiosité piquée au vif le pousse à lever son grand corps léthargique. Le regard toujours rivé sur l'espace, il s'approche puis pose un genou près de sa caméra défaillante. Il tâtonne de la main pour en attraper le pied. Toutefois, après quelques vains essais à l'aveugle, il se résout à baisser les yeux. Le tripode s'est enfoncé dans le sol et l'appareil s'est affaissé sur lui-même. *Ciboire, c'est quoi l'affaire, là?* lâche-t-il amèrement. Malgré l'incompréhension et le mécontentement, il reporte son attention sur le

firmament. Des dizaines de flèches de feu traversent la nuit étoilée. Le spectacle qui s'offre à ses yeux est apocalyptiquement magnifique. Un fond d'une noirceur insondable. La blanche Voie lactée comme déchirure arbitraire. Étoiles et rares planètes perçant l'infini. Carreaux de feu striant l'atmosphère. Aurores boréales prises d'épouvante. Ursus, devant cette explosion épileptique, ne peut qu'être renversé. Affalé contre la terre, il scrute d'un œil vacillant la céleste singularité.

Bibliographie

Lotman, Yuri. 2004. *L'explosion et la culture*. Limoges : PULIM, 228p. p.