Brutalisme

Mbembe Achille

VISIT...





Achille
Mbembe

Brutalisme

La Découverte

Achille Mbembe

Brutalisme


La Découverte
2020

Présentation

Toutes les sphères de l'existence sont désormais pénétrées par le capital, et la mise en ordre des sociétés humaines s'effectue dorénavant selon une seule et même directive, celle de la computation numérique. Mais alors que tout pousse vers une unification sans précédent de la planète, le vieux monde des corps et des distances, de la matière et des étendues, des espaces et des frontières, persiste en se métamorphosant. Cette transformation de l'horizon du calcul se conjugue paradoxalement avec un retour spectaculaire de l'animisme, qui s'exprime non sur le modèle du culte des ancêtres, mais du culte de soi et de nos multiples doubles que sont les objets.

Avec le devenir-artificiel de l'humanité et son pendant, le devenir-humain des machines, une sorte d'épreuve existentielle est donc engagée. L'être ne s'éprouve plus désormais qu'en tant qu'assemblage indissociablement humain et non humain. La transformation de la force en dernier mot de la vérité de l'être signe l'entrée dans le dernier âge de l'homme, celui de l'être fabricable dans un monde fabriqué. À cet âge, Achille Mbembe donne ici le nom de *brutalisme*, le grand fardeau de fer de notre époque, le poids des matières brutes.

La transformation de l'humanité en matière et énergie est le projet ultime du brutalisme. En détaillant la monumentalité et le gigantisme d'un tel projet, cet essai plaide en faveur d'une refondation de la communauté des humains en solidarité avec l'ensemble du vivant, qui n'adviendra cependant qu'à condition de réparer ce qui a été brisé.

L'auteur

Achille Mbembe est professeur d'histoire et de sciences politiques ainsi que chercheur au Wits Institute for Social and Economic Research (WISER) à l'université de Witwatersrand (Johannesburg). Lauréat du prix Ernst-Bloch en 2018, il est notamment l'auteur, à La Découverte, de *Sortir de la grande nuit* (2010), *Critique de la raison nègre* (2013) et *Politiques de l'inimitié* (2016).

Collection

Sciences humaines

Du même auteur

Les Jeunes et l'ordre politique en Afrique noire, L'Harmattan, 1985
Afriques indociles, Christianisme, pouvoir et État en société postcoloniale, Karthala, 1988
Avec Jean-François Bayart et Comi Toulabor, *Le Politique par le bas en Afrique noire, Contributions à une problématique de la démocratie*, Karthala, 1992
La Naissance du maquis dans le Sud-Cameroun (1920-1960), Histoire des usages de la raison en colonie, Karthala, 1996
De la postcolonie, Essai sur l'imagination politique dans l'Afrique contemporaine, Karthala, 2000 ; rééd. La Découverte Poche, 2020
Avec Sarah Nuttall, *Johannesburg, The Elusive Metropolis*, Duke University Press, 2008
Avec Nicolas Bancel, Florence Bernault, Pascal Blanchard, Ahmed Boubeker et Françoise Vergès, *Ruptures postcoloniales*, La Découverte, 2010
Sortir de la grande nuit, Essai sur l'Afrique décolonisée, La Découverte, 2010 ; rééd. Poche, 2013
Critique de la raison nègre, La Découverte, 2013 ; rééd. Poche, 2015
Politiques de l'inimitié, La Découverte, 2016 ; rééd. Poche, 2018

Copyright

Maquette de couverture : Ferdinand Cazalis

© Éditions La Découverte, Paris, 2020.
9 *bis*, rue Abel-Hovelacque, 75013 Paris

En couverture : Yann Bagot, Genèses #08, encre de chine sur papier, 38 × 28 cm, 2011 (détail).

ISBN papier : 978-2-348-05749-6
ISBN numérique : 978-2-348-05777-9

Composition numérique : Facompo (Lisieux), février 2020

Cette œuvre est protégée par le droit d'auteur et strictement réservée à l'usage privé du client. Toute reproduction ou diffusion au profit de tiers, à titre gratuit ou onéreux, de tout ou partie de cette œuvre est strictement interdite et constitue une contrefaçon prévue par les articles L 335-2 et suivants du Code de la propriété intellectuelle. L'éditeur se réserve le droit de poursuivre toute atteinte à ses droits de propriété intellectuelle devant les juridictions civiles ou pénale.

S'informer

Si vous désirez être tenu régulièrement informé de nos parutions, il vous suffit de vous abonner gratuitement à notre lettre d'information sur notre site **www.editionsladecouverte.fr**

Nous suivre sur

À mes trois pays, et à parts égales.

Table

Avant-propos

Introduction

La combustion du monde

Le pharmakon de la Terre

1 - La domination universelle

La chaîne de gestes

Ponctions

Troubles de l'identité

2 - Fracturation

Le corps de la Terre

Escalade

Frontiérisation

Claustration et expurgation

3 - Animisme et viscéralité

De la vie démoniaque

La zone obscure

Misères du temps

Anti-identité

4 - Virilisme

Tremblement des sens

Le phallos

Sociétés onanistes et pulsion d'éjaculation

Panique génitale

5 - Corps-frontières

Des hommes « en trop »

Mathématiques de la population

Néomalthusianisme

6 - Circulations

L'humanité en cage

Sédentarisation au forceps

Enclavement

Contraction du monde

7 - La communauté des captifs

Désir d'être leurré

Partir

Saillies

Métaphysiques du « chez soi »

Le mouvement immobile

8 - Humanité potentielle et politique du vivant

Paganisme et idolâtrie

Différence et apocalypse

Boulet de dettes

Perte de monde

La capacité de vérité

Conclusion

Avant-propos

J’emprunte le concept de brutalisme à la pensée architecturale[1]. Dans mon esprit, cependant, il s’agit d’une catégorie éminemment politique. Comment en irait-il autrement, puisqu’il existe une dimension de l’architecture elle-même qui est, d’emblée, politique, la politique des matériaux inertes ou non, parfois présumés indestructibles. Inversement, qu’est-ce donc que le politique sinon une prise sur des éléments de tous ordres auxquels l’on s’efforce de donner une forme, au besoin par la force, exercice de torsion et de remodelage s’il en est ?

L’architecture est, en second lieu, une politique dans la mesure où elle met inévitablement en branle une tension, ou si l’on veut une répartition du facteur force entre des actes de démolition et de construction, souvent à partir de ce que l’on pourrait appeler des briques élémentaires. La politique est, à son tour, une pratique instrumentée, un travail d’assemblage, d’organisation, de mise en forme et de redistribution, y compris spatiale, d’ensembles corporels vivants, mais, pour l’essentiel, immatériels. Et c’est au point de jonction de l’immatériel, de la corporalité et des matériaux qu’il convient de localiser le brutalisme[2].

Situés l’une et l’autre au point d’articulation entre les matériaux, la corporalité et l’immatériel, architecture et politique, ne font pas seulement partie du monde des symboles et du langage. Ils sont également constitutifs du monde technique, du monde des objets et des corps, et surtout des découpages, de ce qu’il faut tailler, affaiblir et mouler, forger et ériger, bref, verticaliser et, ce faisant, remettre en marche. Leur point d’intervention, c’est la zone matière en tant que région du vivant, cet incandescent carrefour d’intensités multiples dont le brut, sous la figure du feu, du béton, du plomb ou de l’acier, est le ressort, ce qui d’emblée congédie les vieilles oppositions entre, d’un côté, un monde de l’esprit

et de l'âme, et, de l'autre, un monde des objets. C'est ce brut qui est soumis aux procédés métamorphiques de forçage et de concassage, de saccage, d'incision, de dissection et, s'il le faut, de mutilation.

Architecture et politique sont donc affaire de disposition en règle de matériaux et de corps, affaire de quantités, de volumes, d'étendues et de mesures, de distribution et modulation de la force et de l'énergie. L'érection du vertical en position privilégiée est l'une des traces concrètes du brutalisme, qu'il s'exerce sur des corps ou sur des matériaux. Mais tous les deux sont surtout affaire de travail avec, contre, sur, par-dessus et à travers des éléments.

Dans cet essai, je convoque la notion de brutalisme pour décrire une époque saisie par le pathos de la démolition et de la production, sur une échelle planétaire, de réserves d'obscurité. Et de déchets de toutes sortes, restes, traces d'une gigantesque démiurgie. Il ne s'agira pas de faire la sociologie ou l'économie politique de la brutalisation, encore moins d'en dresser un tableau historique. Il ne s'agira pas non plus de traiter des violences en général ou des formes de la cruauté et du sadisme générées par la tyrannie. Partant de l'extraordinaire richesse du matériau socio-ethnographique d'ores et déjà disponible (et auquel l'on renvoie libéralement dans les notes de référence), l'objectif est d'opérer des *coupes* qui permettent de dessiner une *fresque*, de poser les questions différemment et, surtout, de dire un mot sur ce qui fait le propre de cette époque à laquelle beaucoup de noms ont été accolés, et qui est dominée par trois interrogations centrales : le calcul sous sa forme computationnelle, l'économie sous sa forme neurobiologique et le vivant en proie à un processus de carbonisation[3].

Au centre de ces trois interrogations se trouve la question des transformations des corps humains et, de manière générale, du futur des « populations » et de la mutation technologique des espèces, qu'elles soient humaines ou non. Or les dommages et blessures que causent ces déplacements ne sont pas des accidents ou de simples dégâts collatéraux. Si, de fait, l'humanité s'est transformée en une force géologique, alors l'on ne peut plus parler d'histoire en tant que telle. Toute histoire est désormais, par définition, géo-histoire, y compris l'histoire du pouvoir. Par brutalisme, je fais donc référence au procès par lequel le pouvoir en tant que force géomorphique désormais se constitue, s'exprime, se reconfigure,

agit et se reproduit par la *fracturation* et la *fissuration*. J'ai également à l'idée la dimension moléculaire et chimique de ces processus. La toxicité, c'est-à-dire la multiplication de substances chimiques et de déchets dangereux, n'est-elle pas une dimension structurelle du présent ? Ces substances et déchets (les déchets électroniques y compris) ne s'attaquent pas seulement à la nature et à l'environnement (l'air, les sols, les eaux, les chaînes alimentaires), mais aussi aux corps ainsi exposés au plomb, au phosphore, au mercure, au béryllium, aux fluides frigorigènes.

Par le biais de ces techniques politiques que sont la fracturation et la fissuration, le pouvoir recrée non seulement l'humain, mais des espèces, véritablement. Le matériau auquel il s'efforce de (re)donner forme ou qu'il tente de transformer en espèces neuves est traité d'une manière similaire à celle que l'on utilise lorsqu'on s'attaque à des roches et à des schistes qu'il s'agit de dynamiter afin d'en extraire du gaz et de l'énergie. Vue sous cet angle, la fonction des pouvoirs contemporains est donc, plus que jamais, de rendre possible l'extraction[4]. Cela requiert une intensification de la répression. Le forage des corps et des esprits en fait partie. L'état d'exception étant devenu la norme et l'état d'urgence permanent, il s'agit d'utiliser à fond le droit dans le but de multiplier les états de non-droit et de démanteler toute forme de résistance.

Aux logiques de fracturation et de fissuration, il convient dès lors d'ajouter celles de l'épuisement et de la déplétion. Une fois de plus, fracturation, fissuration et déplétion ne concernent pas seulement les ressources, mais aussi les corps vivants exposés à l'épuisement physique et à toutes sortes de risques biologiques parfois invisibles (intoxications aiguës, cancers, anomalies congénitales, troubles neurologiques, perturbations hormonales). Réduit à une nappe et à une surface, c'est l'ensemble du vivant qui subit des menaces sismiques. C'est cette dialectique de la démolition et de la « création destructrice » en tant qu'elle a pour cible les corps, les nerfs, le sang et le cerveau des humains tout autant que les entrailles du temps et de la Terre qui est au cœur des réflexions qui suivent[5]. Le brutalisme est le nom qui est donné à ce gigantesque procès d'éviction et d'évacuation, mais aussi de désemplissement des vaisseaux et de vidage des substances organiques[6].

À travers ce nom, l'on cherche à dessiner ce que l'on pourrait appeler une *image-pensée*. L'on cherche à peindre les contours d'une *scène matricielle* ou du moins d'un fond duquel se détache une myriade de situations, d'histoires, d'acteurs. Mais quelles que soient ces différences et par-delà les identités particulières, fracturation et fissuration, désemplissement et déplétion obéissent à un même maître-code : l'universalisation de la condition nègre, le devenir-nègre d'une très grande portion d'une humanité désormais confrontée à des pertes excessives et à un profond syndrome d'épuisement de ses capacités organiques[7].

Cette question des réserves d'obscurité et, par conséquent, des figures du temps et des figures du pouvoir, m'aura hanté depuis au moins le dernier quart du XX^e^ siècle[8]. Dans ma réflexion, elle est toujours allée de pair avec l'interrogation concernant ce que nous sommes devenus, ce que nous aurions pu accomplir et ce que nous aurions pu être, l'Afrique, la planète, l'humanité et, de manière plus générale, le vivant[9]. Loin d'ouvrir sur la mélancolie, il s'agissait de poser les fondations d'une critique des rapports entre mémoire, potentialité et « futurité ».

Il s'agissait de comprendre pourquoi tout ce qui circule, tout ce qui passe, à commencer par le temps qui s'écoule, demeurait l'enjeu ultime pour tout pouvoir. Tout pouvoir rêve en effet sinon de se faire temps, du moins d'en annexer et d'en coloniser les propriétés intrinsèques. Dans son abstraction, le propre du temps n'est-il pas d'être inépuisable, objectivement incalculable et, par-dessus tout, inappropriable ? Davantage encore, il est indestructible. Et c'est peut-être cette dernière propriété, l'indestructibilité, qui fascine le pouvoir en dernière instance. Voilà pourquoi, dans son essence, tout pouvoir aspire à se faire temps ou, du moins, à en ingérer les qualités. En même temps, le pouvoir est, de bout en bout, une technique d'instrumentation et de construction. Il a besoin de pâte, de béton, de ciment, de mortier, de poutres, de pierres à concasser, de plomb, d'acier – et de corps faits d'os, de chair, de sang, de muscles et de nerfs. Démolir est en effet une gigantesque tâche.

Ces pratiques de démolition, de cassage, de caillassage, de saccage et de concassage sont au cœur du brutalisme dans son acception politique. Elles ne sont pas l'exact équivalent de la dévoration, de l'autophagie ou du cannibalisme (peu importe la définition que l'on donne de ces termes) que l'on avait coutume

de repérer dans les sociétés antiques ou primitives[10]. Propulsées à la fois par les vieilles machines et par les technologies computationnelles les plus avancées, elles sont profondément futuristes et pèseront d'un poids singulier sur le devenir de la Terre. Elles ont une dimension à la fois géologique, moléculaire et neurologique.

Je ne m'en suis rendu compte qu'au moment d'écrire le présent livre : une partie de mes réflexions depuis le dernier quart du XX^e^ siècle auront porté sur la pratique et l'expérience du pouvoir en tant qu'exercice de démolition des êtres, des choses, des rêves et de la vie dans le contexte africain moderne. J'avais été frappé par la somme d'énergie consacrée, surtout au bas de l'échelle sociale, aux interminables actes de rafistolage, voire de réparation de ce qui avait été cassé, brisé, ou simplement englouti par la rouille, laissé dans un état d'abandon prolongé.

Je tardais à comprendre que bien des pratiques de démolition ne relevaient pas de l'accident. En bien des cas, l'on était face à des modes de régulation du vivant qui fonctionnaient sur la base de la multiplication de situations apparemment intolérables, parfois absurdes et inextricables, souvent invivables. C'était parce que de tels contextes étaient régis par la loi de l'impossibilité et de la démolition[11]. Ce qui au départ m'était apparu comme un trait spécifique à ce que j'avais appelé la postcolonie commença à perdre de sa singularité au fur et à mesure que mon travail faisait l'objet de réappropriations multiples en divers contextes. Je compris qu'il s'agissait d'une trame dont l'échelle était bien plus grande que le continent africain. Ce dernier n'était, à la vérité, qu'un laboratoire de mutations d'ordre planétaire[12]. Depuis lors, c'est à réfléchir à ce tournant planétaire du prédicat africain et à son pendant, le devenir-africain du monde, que, avec d'autres, je me suis attelé[13].

Le temps est effectivement à la forge et au marteau, à la braise et à l'enclume, et le forgeron est peut-être le dernier avatar des grands sujets historiques. Une vaste entreprise d'occupation de territoires, d'emprise sur les corps et les imaginaires, de désassemblage, de déliaison et de démolition est en cours[14]. Elle débouche, à peu près partout, sur des « états d'urgence » ou des « états d'exception » qui, très vite, se prolongent et deviennent permanents[15]. Les modalités contemporaines de la démolition se cristallisent alors que les

dichotomies classiques forme/matière, matière/matériau, matériel/immatériel, naturel/artificiel et fin/moyen sont profondément remises en question. À la logique des oppositions s'est substituée celle des permutations, des convergences et des conversions multiples. Il n'y a plus de matière foncièrement disponible et docile. Il n'y en a que coconstituée à partir d'une hétérogénéité de matrices et de connexions.

Un indubitable changement d'époque, mais aussi de condition, est en cours, engendré par les transformations de la biosphère et de la technosphère. Ce processus, qui provoque des secousses inédites, est planétaire. Son but est de précipiter la mutation de l'espèce humaine et d'accélérer son passage à une nouvelle condition, à la fois plastique et synthétique, et par conséquent pliable et extensible. Pour aménager le passage vers une nouvelle dispensation terrestre (un nouveau *nomos* de la Terre), il faut en effet sinon abolir la société, du moins la sculpter et, éventuellement, la remplacer par un nanomonde, celui des dispositifs cellulaires, neuronaux et computationnels. Monde de tissus plastiques et de sang synthétique, il sera peuplé de corps et entités mi-naturels, mi-artificiels[16]. Il faut, dans un ultime geste d'hybridation de la matière et de l'esprit, rapatrier l'humain au point de jonction du matériel, de l'immatériel et de l'incorporel, tout en effaçant une bonne fois pour toutes la trace de glaise inscrite au front et sur le visage de l'humanité depuis que la Terre l'a accueillie sur sa surface et dans ses entrailles.

La transformation de l'humanité en matière et énergie est le projet ultime du brutalisme. Dans cet essai, l'attention porte de manière singulière sur la monumentalité et le gigantisme d'un tel projet. Vaste entreprise, puisque ce n'est pas seulement l'architecture du monde qu'il faudra remodeler, mais le tissu du vivant lui-même et ses diverses membranes. On l'aura compris, les réflexions contenues dans cet essai ne sont rien d'autre qu'un long argument en faveur d'une nouvelle conscience planétaire et pour la refondation d'une communauté des humains en solidarité avec l'ensemble du vivant. L'appartenance à un sol commun, tangible, palpable et visible n'adviendra cependant pas sans lutte. Mais, comme l'avait pressenti Frantz Fanon, la lutte authentique est, dans sa priméité, une affaire de réparation, à commencer par la réparation de ce qui a été brisé.

*

Si cet argument en faveur d'une nouvelle *politique de la réparation* a quelque mérite que ce soit, je le dois à la sollicitude de nombreux amies, amis et institutions, à commencer par le Witwatersrand Institute for Social and Economic Research (WISER) à Johannesburg où j'ai bénéficié, depuis 2001, d'une extraordinaire liberté et d'incomparables conditions de travail. J'exprime ma gratitude à la directrice de l'Institut, le professeur Sarah Nuttall, et à mes collègues Keith Breckenridge, Isabel Hoffmeyr, Sherine Hassim, Pamila Gupta, Jonathan Klaaren, Hlonipha Mokoena, Richard Rottenburg, Adila Deshmukh et Najibha Deshmukh.

Les Ateliers de la pensée de Dakar ont été un véritable laboratoire, le lieu d'un dialogue soutenu avec Felwine Sarr, Elsa Dorlin, Nadia Yala Kisukidi, Françoise Vergès, Abdurahmane Seck et Bado Ndoye. J'ai bénéficié de l'hospitalité de maintes institutions et cercles étrangers. Ce fut, en particulier, le cas du Jakob-Fugger Zentrum de l'université d'Augsburg (Allemagne), de la chaire Albertus Magnus de l'université de Cologne, de l'Institut d'analyse du changement dans l'histoire et les sociétés contemporaines de l'Université catholique de Louvain (Belgique), de la Litteraturhuset à Oslo (Norvège), du Franklin Humanities Institute à l'université de Duke (États-Unis), du Whitney Humanities Center de l'université de Yale (États-Unis), du Gerda Henkel Stiftung à Düsseldorf, du Ernst Bloch-Zentrum à Mannheim (Allemagne), du Thalia Theater à Hambourg, du Düsseldorfer Schauspielhaus, de la Maison du banquet et des générations à Lagrasse, du laboratoire LLCP (Les logiques contemporaines de la philosophie) et de l'UMR LEGS (Laboratoire en études de genre et de sexualité) de l'université de Paris 8-Vincennes-Saint-Denis, du Forum Philo Le Monde Le Mans – Le Mans Université (France).

Comme par le passé, j'ai pu compter sur la fidèle amitié et l'indéfectible soutien de David Goldberg, Paul Gilroy, Jean et John Comaroff, Charlie Piot, Ian Baucom et Éric Fassin. Les Éditions La Découverte, Stéphanie Chevrier, Pascale Iltis, Delphine Ribouchon et Bruno Auerbach m'ont prodigué maints encouragements.

Des fragments de chapitres ont paru sous divers formats dans *Le Débat*, *Esprit*, *Le Monde*, *AOC*.

---

1. Au sujet du mouvement brutaliste, lire en particulier Reyner BANHAM, *The New Brutalism : Ethic or Aesthetic ?*, Architectural Press, Londres, 1966. Voir également Alexander CLEMENT, *Brutalism : Post-War British Architecture*, Crowood Press, Ramsbury, 2011. En ce qui concerne la reprise du concept dans la musique et en particulier dans l'acoustique electronique, voir Mo H. ZAREEI, Dugal MCKINNON, Dale A. CARNEGIE et Ajay KAPUR, « Sound-based brutalism : An emergent aesthetic », *Style and Genre in Electroacoustic Music*, vol. 21, n° 1, 2006.

2. La « corporalité », ici, ne renvoie pas seulement au massif qu'est le corps et tout ce qui le compose objectivement (la peau et ses couleurs, les organes pris individuellement, les os qui en constituent la charpente, le sang qui circule dans les veines, les nerfs, le système pileux qui en dessine comme la végétation, les microbes qui en évoquent la faune, l'eau sans laquelle il succomberait à l'aridité, etc.). La corporalité renvoie aussi à la manière dont le corps est l'objet de perception, c'est-à-dire créé et recréé par le regard, la société, la technologie, l'économie ou le pouvoir ; la façon dont il se pose en relation avec tout ce qui l'entoure ou se meut et crée à son tour un monde.

3. Pour le versant euro-américain de ces débats, lire William E. SCHEUERMAN, « Hermann Heller and the European crisis : Authoritarian liberalism redux ? », *European Law Journal*, vol. 21, n° 3, 2015 ; Michael A. WILKINSON, « Authoritarian liberalism in the European constitutional imagination : Second time as farce ? », *European Law Journal*, vol. 21, n° 3, 2015 ; Wendy BROWN, « Sacrificial citizenship : Neoliberalism, human capital, and austerity politics », *Constellations*, vol. 23, n° 1, 2016 ; Paul STUBBS et Noemi LENDVAI-BAINTON, « Authoritarian neoliberalism, radical conservatism and social policy within the European Union : Croatia, Hungary and Poland », *Development and Change*, 10 décembre 2019, <https://doi.org/10.1111/dech.12565>.

4. Claudia ARADAU et Martina TAZZIOLI, « Biopolitics multiple : Migration, extraction, subtraction », *Millennium*, 19 décembre 2019, <https://doi.org/10.1177/0305829819889139>.

5. Voir, pour d'autres approches, Martijn KONINGS, *Capital and Time : For a New Critique of Neoliberal Reason*, Stanford University Press, Stanford, 2018 ; Adriano COZZOLINO, « Reconfiguring the state : Executive powers, emergency legislation and neoliberalization in Italy », *Globalizations*, vol. 16, n° 3, 2019, p. 336-352.

6. Susanne SOEDERBERG, « Evictions : A global capitalist phenomenon », *Development & Change*, 2 février 2018, <https://doi.org/10.111/dech.12383>.

7. Achille MBEMBE, *Critique de la raison nègre*, La Découverte, Paris, 2013.

8. Achille MBEMBE, *De la postcolonie. Essai sur l'imagination politique dans l'Afrique contemporaine*, Karthala, Paris, 2000 ; rééd. La Découverte, 2020.

9. *ID.*, *Sortir de la grande nuit. Essai sur l'Afrique décolonisée*, La Découverte, Paris, 2010.

10. Voir Anselm JAPPE, *La Société autophage. Capitalisme, démesure et autodestruction*, La Découverte, Paris, 2017. Pour une interprétation catabolique de ces pratiques, lire Joseph TONDA, *Le Souverain moderne. Le corps du pouvoir en Afrique centrale, Congo et Gabon*, Karthala, Paris, 2005, puis *L'Impérialisme postcolonial. Critique de la société des éblouissements*, Karthala, Paris, 2015.

11. Lire successivement Achille MBEMBE, « Désordres, résistances et productivité », *Politique africaine*, n° 42, 1991, p. 2-8 ; « Pouvoir, violence et accumulation », *Politique africaine*, n° 39, 1990, p. 7-34 ;

« Prosaics of servitude and authoritarian civilities », *Public Culture*, vol. 5, n° 1, 1992 ; « Du gouvernement privé indirect », *Politique africaine*, n° 73, 1999, p. 103-121 ; « Necropolitics », *Public Culture*, vol. 15, n° 1, 2003, p. 11-40 ; « Essai sur le politique en tant que forme de la dépense », *Cahiers d'études africaines*, n° 173-174, 2004, p. 151-192.

12. Achille MBEMBE, *Critique de la raison nègre*, La Découverte, Paris, 2013 ; *Politiques de l'inimitié*, La Découverte, Paris, 2016.

13. Felwine SARR, *Habiter le monde. Essai de politique relationnelle*, Mémoire d'encrier, Montréal, 2018 ; Achille MBEMBE et Felwine SARR (dir.), *Politique des Temps*, Philippe Rey/Jimsaan, Paris, 2019.

14. Lire Adi OPHIR, Michal GIVONI et Sari HANAFI, *The Power of Inclusive Exclusion : Anatomy of Israeli Rule in the Occupied Palestinian Territories*, Zone Books, New York, 2009 ; John REYNOLDS, « Repressive inclusion », *Journal of Legal Pluralism and Unofficial Law*, vol. 49, n° 3, 2017, p. 268-293.

15. Haley DUSCHMINSKI et Shrimoyee Nandini GHOSH, « Constituting the occupation : Preventive detention and permanent emergency in Kashmir », *Journal of Legal Pluralism and Unofficial Law*, vol. 49, n° 3, 2017, p. 314-337.

16. Julie KENT et Darian MEACHAM, « "Synthetic blood" : Entangling politics and biology », *Body & Society*, 14 janvier 2019, <https://doi.org/10.1177/1357034X18822076>.

Introduction

L'on a beau faire comme si l'accélération technologique et le passage à une civilisation computationnelle constituaient la nouvelle voie vers le salut[1], tout se passe comme si, en vérité, la courte histoire de l'humanité sur Terre était d'ores et déjà consommée. Le temps lui-même aurait perdu toute potentialité. Le système de la nature étant désormais détraqué, il ne resterait qu'à contempler la fin du monde. La tâche de la pensée ne consisterait plus, dès lors, qu'à en faire l'annonce. D'où l'actuelle montée en puissance de toutes sortes de récits eschatologiques et du discours de la collapsologie[2].

La combustion du monde

Celui-ci risque, en effet, de dominer les décennies qui s'annoncent. Il se répand sur fond d'angoisses multiples. D'une part, les réflexes prédateurs qui avaient marqué les premières phases du développement du capitalisme partout s'aiguisent au fur et à mesure que la machine se libère de tout ancrage et arbitrage et se saisit du vivant lui-même comme de sa matière première[3]. D'autre part, du point de vue de la production de signes qui parlent au futur, l'on ne cesse de tourner en rond. Au Nord en particulier, les vieilles pulsions impérialistes se conjuguent désormais à la nostalgie et à la mélancolie[4]. Il en est ainsi parce que, frappé de lassitude morale et saisi par l'ennui, le centre est à présent irrémédiablement rongé par un désir exacerbé de frontière et par la peur de l'effondrement, d'où les appels à peine déguisés non plus à la conquête en tant que telle, mais à la sécession[5].

Si le tempérament est au repli et à la clôture, c'est en partie parce que l'on ne croit plus en l'avenir[6]. Le temps ayant éclaté, et la durée étant évacuée, seule compte désormais l'urgence[7]. La Terre serait contaminée pour de bon[8]. L'on n'attend plus rien, sinon la fin elle-même. Du reste, la vie au bord des extrêmes

est en passe de devenir la norme, notre condition commune. La concentration du capital entre quelques mains n'a jamais atteint des niveaux aussi élevés qu'aujourd'hui[9]. À l'échelle planétaire, une ploutocratie dévorante n'a cessé de jouer de l'ici et de l'ailleurs pour capturer et séquestrer les biens de l'humanité et, bientôt, l'ensemble des ressources du vivant[10].

Au même moment, des couches entières de la société courent le risque accru d'un vertigineux déclassement[11]. Il n'y a guère longtemps, elles avaient la possibilité de changer de statut et de faire l'expérience d'une mobilité ascendante. La course étant désormais à la dégringolade, elles en sont réduites à lutter pour retenir et, éventuellement, sécuriser le peu qui leur reste. Mais, au lieu d'attribuer la responsabilité de leurs déboires au système qui les provoque, elles rabattent la menace de paupérisation qu'elles affrontent sur d'autres plus malheureuses qu'elles, d'ores et déjà lésées dans leur existence matérielle, et en appellent à davantage de brutalité contre celles et ceux qui ont été dépouillés d'à peu près tout[12].

Ce désir de violence et d'endogamie et la montée des angoisses ont lieu sur fond d'une prise de conscience – beaucoup plus accentuée qu'auparavant – de notre finitude spatiale. La Terre ne cesse en effet de se contracter. En tant que système en lui-même fini, elle a atteint ses limites. Le partage entre la vie et la non-vie n'en est que plus révélateur. Il n'existe de corps vivant qu'en relation avec la biosphère, dont il est une composante à part entière. Celle-ci n'est pas seulement une réalité physique, organique, géologique, végétale ou atmosphérique. Comme le redécouvrent maints scientifiques, elle est également tissée au fil de réalités nouménales, celles qui se trouvent à la source du sens existentiel[13]. Cette expérience des limites, certains l'auront vécue avant d'autres. Pour bien des régions du Sud, en effet, *recréer du vivant à partir de l'invivable* aura été la condition des siècles durant[14]. La nouveauté est que nous partageons désormais cette épreuve avec plusieurs autres que ne pourront protéger à l'avenir ni aucun mur, ni aucune frontière, ni aucune bulle ou enclave.

L'expérience de la combustion du monde et du basculement vers les extrêmes ne se donne pas seulement à voir dans l'épuisement vertigineux des ressources naturelles, des énergies fossiles ou des métaux qui soutiennent l'infrastructure matérielle de nos existences[15]. Elle se manifeste également sous une forme

toxique dans l'eau que nous buvons[16], dans la nourriture que nous consommons, dans la technosphère[17], voire dans l'air que nous respirons[18]. Elle est à l'œuvre dans les transformations que subit la biosphère, ainsi que l'attestent des phénomènes comme l'acidification des océans, la montée des eaux, la destruction d'écosystèmes complexes, bref le basculement climatique, le réflexe de fuite et la course à l'exode pour ceux dont les milieux de vie ont été saccagés. En réalité, c'est le système nourricier de la Terre lui-même qui est atteint et, avec lui, peut-être la capacité des humains de faire histoire avec d'autres espèces.

Il n'y a pas jusqu'à notre conception du temps qui ne soit remise en cause[19]. Alors même que les vitesses ne cessent d'exploser et les distances d'être conquises, le temps concret, celui de la chair du monde et de sa respiration, et celui du Soleil qui vieillit, n'est plus extensible à l'infini[20]. Au fond, il nous est désormais compté[21]. Nous sommes de plain-pied dans l'âge de la combustion du monde. Du coup, c'est à l'urgence que nous faisons face. Or la réalité de l'urgence, de la fragilité et de la vulnérabilité, bien des peuples de la Terre en ont enduré l'épreuve avant nous, au détour des nombreux désastres qui ont scandé leur histoire, celle des exterminations et autres génocides, des massacres et de la dépossession, la litanie des razzias esclavagistes, des déplacements forcés, du confinement dans des réserves[22], des paysages carcéraux[23], des ravages coloniaux[24] et des restes osseux le long de frontières minées[25].

La possibilité d'une rupture générique plane donc sur la membrane même du monde, soumise qu'elle est à une radioactivité corrosive[26]. Elle est propulsée d'une part par l'escalade technologique et l'intensification de ce que nous appelons ici le *brutalisme*, et d'autre part par les logiques de combustion et la production lente et indéfinie de toutes sortes de nuages de cendres, de pluies acides, bref de ruines au milieu desquelles sont contraints de vivre ceux dont les mondes se sont effondrés[27]. Strictement parlant, l'âge de la combustion du monde est un âge posthistorial[28]. La perspective d'un tel événement a relancé de vieilles courses, à commencer par la course vers une nouvelle partition de la Terre. Elle a aussi ressuscité de vieux cauchemars, à commencer par celui de la division du genre humain en différentes espèces et variétés marquées, chacune, par leurs supposées irréconciliables spécificités[29].

C’est peut-être ce qui explique la relance sur une échelle planétaire du désir d’endogamie et des pratiques de sélection et de triage qui avaient marqué l’histoire de l’esclavage et de la colonisation, deux moments de rupture portés par l’orage d’acier, tout autant qu’alimentés par le combustible qu’aura été le racisme dans la modernité[30]. Contrairement à ces époques, la nouvelle pulsion de sélection s’appuie dorénavant sur toutes sortes de nanotechnologies[31]. Cette fois, il ne s’agit plus seulement de machines, mais de quelque chose de plus gigantesque encore, quelque chose sans limites apparentes, à la confluence du calcul, des cellules et des neurones, et qui semble défier l’expérience même de la pensée[32]. La technologie s’est faite biologie et neurologie. Elle est devenue une réalité figurale, et c’est l’ensemble des relations fondamentales des humains avec le monde qui en sort ébranlé.

Alors que tout pousse vers une unification sans précédent de la planète, le vieux monde des corps et des distances, de la matière et des étendues, des espaces et des frontières persiste en se métamorphosant. Davantage encore, la transformation de l’horizon du calcul ne cesse d’aller de pair avec le retour spectaculaire de l’animisme, le culte du moi et des objets, tandis que l’extension presque indéfinie des logiques de quantification entraîne une accélération inattendue du devenir-artificiel de l’humanité. Ce devenir-artificiel de l’humanité et son pendant, le devenir-humain des objets et des machines, constituent peut-être la véritable substance de ce que d’aucuns nomment, aujourd’hui, le « grand remplacement ».

Le brutalisme est son véritable nom, apothéose d’une forme de pouvoir sans limite extérieure ni dehors, et qui a renoncé aussi bien au mythe de la sortie qu’à celui d’un *autre monde à venir*. Concrètement, le brutalisme se caractérise par l’étroite imbrication de plusieurs figures de la raison : la raison économique et instrumentale, la raison électronique et digitale et la raison neurologique et biologique. Il repose sur la profonde conviction selon laquelle il n’existe plus de distinction entre le vivant et les machines. La matière en dernière instance, c’est la machine, c’est-à-dire, de nos jours, l’ordinateur dans son sens le plus extensif, aussi bien le nerf, le cerveau, que toute réalité numineuse. C’est en elle que gît l’étincelle du vivant. Désormais, les mondes de la matière, de la machine et de la vie ne font plus qu’un. Vecteurs privilégiés du néovitalisme qui nourrit le

néolibéralisme, animisme et brutalisme accompagnent notre passage à un nouveau système technique plus réticulaire, plus automatisé, à la fois plus concret et plus abstrait. Dans ces conditions, est-il possible de faire de la Terre et du vivant non seulement des lieux de provocation intellectuelle, mais des concepts proprement politiques et des *événements pour la pensée* ?

On retrouve l'idée d'une rupture générique, à la fois tellurique, géologique et presque techno-phénoménale au fondement de la pensée afro-diasporique moderne. Elle est particulièrement présente dans les trois courants que sont l'afropessimisme, l'afrofuturisme et l'afropolitanisme. Chacun de ces courants est animé par la thématique de la graine tombée sur un sol désolé et qui s'efforce de capter des rayons de lumière afin de survivre dans un milieu hostile. Jetée dans un monde inconnu et confrontée aux extrêmes, comment, en effet, cette graine peut-elle germer là où il y a si peu et où tout pousse à la dessiccation ? Quels systèmes racinaires faut-il développer et quelles parties souterraines faut-il entretenir ? Dans chacun de ces trois courants, et en particulier dans l'afrofuturisme, l'invention d'un nouveau monde est, chaque fois, un acte vibratoire. Cet acte procède de ce que l'on pourrait appeler l'imagination radicale[33]. Le propre de l'acte vibratoire est d'enjamber et de dépasser le donné et ses contraintes. C'est en cela que l'acte vibratoire participe de l'activité technique si, par activité technique, l'on entend la capacité d'actualisation, de déploiement et de manifestation d'une réserve de puissance[34].

Dans ces trois courants, l'Afrique aura paradoxalement, par-delà la blessure, représenté cette réserve de puissance, ou encore cette *puissance en réserve*, la seule capable de rapatrier l'humain non sur la Terre, mais dans le Cosmos. Puissance potentiellement constitutive, en réalité, aussi bien en sa forme, en ses vibrations qu'en sa matière, tant elle est susceptible d'ouvrir sur un champ illimité de permutations et de structurations neuves. Dans le présent essai, nous partons par conséquent de l'hypothèse selon laquelle *c'est sur le continent africain, le pays natal de l'humanité, que la question de la Terre se posera désormais de la manière la plus inattendue, la plus complexe et la plus paradoxale*.

C'est là, en effet, que les possibilités de dépérissement sont les plus criantes. Mais c'est aussi là que les opportunités de *métastase créatrice* sont les plus

mûres, que certains des enjeux planétaires ayant trait à la question de la réparation se manifesteront avec le plus d'acuité, à commencer par la réparation du vivant dans son ensemble, la persistance et la durabilité des corps humains en mouvement et en circulation, des objets qui sont nos compagnons, mais aussi de la *part d'objet* désormais indissociable de ce qu'est devenue l'humanité. *Vibranium* de la Terre (dans le sens où d'autres parlent d'un *sensorium*), c'est là, également, que toutes les catégories ayant servi à imaginer ce qu'est l'art, le politique, les besoins, l'éthique, la technique et le langage sont remises en cause de la manière la plus radicale, alors même que, simultanément, ne cessent d'émerger des formes paradoxales du vivant.

Du reste, ce tournant planétaire de la condition africaine et l'africanisation tendancielle de la condition planétaire constitueront peut-être les deux événements philosophiques, culturels et artistiques majeurs du XXIe siècle. C'est en effet ici que les grandes questions du siècle, celles qui interrogent de la façon la plus immédiate la race humaine, se poseront avec le plus d'urgence et le plus d'acuité, qu'il s'agisse du repeuplement en cours de la planète, des grands mouvements de population et de l'impératif de la défrontiérisation, du futur de la vie et de la raison, ou encore de la nécessaire décarbonisation de l'économie. En raison de ses gigantesques gisements animistes, toute pensée planétaire sera forcément obligée de se confronter au signe africain.

Le *pharmakon* de la Terre

C'est la raison pour laquelle, par « signe africain », il faudra dorénavant entendre ce qui, toujours, excède ce qui se donne à voir. Au demeurant, c'est à la manifestation de cet excédent et de cet au-delà des apparences que s'essaie la création afro-diasporique contemporaine. C'est ce qu'elle s'efforce de charger d'une énergie particulière. Sur la scène du monde, l'Afrique est de nouveau l'objet d'une intense activité à la fois psychique et onirique, tout comme au début du XXe siècle. De l'intérieur et dans ses différentes diasporas, le rêve d'une nation debout, puissante et singulière au sein de l'humanité, ou encore d'une

civilisation (le mot n’est pas de trop) capable de greffer sur des traditions autochtones millénaires un noyau technologique futuriste, connaît un regain d’intérêt.

La production cinématographique met en scène une terre qui recèle des richesses insondables, toutes sortes de minerais, de *matières premières* qui en font indubitablement le *pharmakon de la Terre*. La science-fiction, la danse, la musique et le roman évoquent des rituels de résurrection presque telluriques, lorsque, à même la glaise ou enseveli sous le sol rouge ocre, le corps du roi entreprend son voyage vers les ancêtres, porté par l’ombre d’Osiris, et se met à dialoguer avec les morts. La mode et la photographie s’emparent de costumes d’une solaire beauté, dans un déluge de couleurs et une tornade de formes.

Partout, des corps aux couleurs luisantes, du noir bleu foncé au noir soleil, noir de feu, noir marron et jaunâtre, noir de glaise, noir de cuivre et d’argent, noir lunaire, noir volcanique et noir de cratère font leur apparition, véritables hymnes à la multiplicité, la prolifération et la dissémination. Que dire, par ailleurs, de la matière en harmonie avec le monde des songes et des machines, elles-mêmes sculptées à l’image du monde des animaux, des oiseaux, de la flore, de la faune et d’un milieu aquatique ancien ? Et, par-dessus tout, comment ne pas évoquer la femme ? Car, s’agissant de la durée et de la renaissance du monde, n’en est-elle pas, finalement, l’énigme en même temps que le secret ?

Tout, ici, s’est toujours conjugué au pluriel. La vie elle-même aura consisté à apprendre à mettre ensemble des éléments composites, disparates, à la limite incompatibles, puis à établir des équivalences entre eux, à transformer les uns en les autres. À ce polythéisme social, il convient d’ajouter le mouvement, les *circulations*. Les étendues apparemment immobiles sont, en réalité, travaillées aussi bien à la surface que souterrainement par le mouvement extensif[35]. Il n’y a pas jusqu’à la durée qui ne soit une coupe mobile. Il y a donc un devenir planétaire de l’Afrique qui est le pendant du devenir africain de la planète. Cette planétarité, la critique se devra de la prendre en charge en tant que sa tâche propre.

Pour le reste, tout projet de réparation de la Terre devra tenir compte de ce que, dans cet essai, nous appelons le *devenir-artificiel de l’humanité*. Le XXIe siècle s’ouvre en effet sur un retour spectaculaire de l’animisme[36]. Il ne

s’agit pas de l’animisme du XIX^e^ siècle, mais d’un animisme nouveau qui s’exprime non sur le modèle du culte des ancêtres, mais du culte de soi et de nos multiples doubles que sont les objets. Plus que jamais, ces derniers constituent le signe par excellence des états inconscients de notre vie psychique.

C’est par leur médiation que s’éprouvent, de plus en plus, les expériences de forte intensité émotionnelle et c’est par eux que tend désormais à s’exprimer ce qui n’est pas directement symbolisable. Il n’y a plus d’une part l’humanité et de l’autre un système des objets par rapport auquel les humains se situeraient comme en surplomb. Nous sommes désormais traversés de part en part par les objets, travaillés par eux autant que nous les travaillons. Il y a un devenir-objet de l’humanité qui est le pendant du devenir-humain des objets. Nous sommes le minerai que nos objets sont chargés d’extraire. Ces derniers agissent avec nous, nous font agir et, surtout, nous animent.

La redécouverte de ce pouvoir d’animation et de cette fonction psycho-prosthétique, ce sont surtout les technologies digitales qui la rendent possible. Du coup, le nouvel animisme se confond avec la raison électronique et algorithmique, qui en est aussi bien le médium que l’enveloppe, voire le moteur. Sur le plan politique, ce nouvel animisme est un nœud de paradoxes. En son noyau le plus profond se trouvent des virtualités d’affranchissement. Il annonce peut-être la fin des dichotomies. Mais il pourrait également servir de vecteur privilégié au néovitalisme qui nourrit le néolibéralisme. La critique du nouvel esprit animiste est donc nécessaire. Le but de cette critique serait alors de contribuer à la *protection du vivant contre les forces de la dessiccation*. Là réside en effet la force de signification de l’objet africain dans le monde contemporain.

Faite à partir des artefacts précoloniaux, cette critique est aussi une critique de la matière et du principe mécanique proprement dit. À ce principe mécanique, l’objet africain oppose celui de la respiration, le propre de toute forme de vie. Au demeurant, les objets africains ont toujours été la manifestation de ce qui se situe par-delà la matière. Faits de matière, ils sont en réalité un appel strident à son dépassement et à sa transfiguration. Dans les systèmes africains de pensée, l’objet est un discours sur l’au-delà de l’objet. Il agit, avec d’autres forces animées, dans le cadre d’une économie régénérative et symbiotique. Une critique sans concession de la civilisation en voie d’immatérialisation dans laquelle nous

baignons gagnerait à s'inspirer de cette histoire et de cette épistémologie[37]. Que nous apprennent-elles sinon que la vie ne se suffit pas à elle-même. Elle n'est pas inépuisable. Le néovitalisme affirme, quant à lui, qu'elle survivra à toutes sortes de situations extrêmes, voire catastrophiques. Selon cette logique, on peut donc la détruire autant qu'on le veut[38].

Le néovitalisme ne sait pas non plus vivre avec la perte. Au fur et à mesure que l'humanité poursuit sa course effrénée vers les extrêmes, dépossession et déprivation seront le lot de tous. De plus en plus, il est probable que ce qui nous est pris sera sans prix et ne pourra jamais nous être restitué. L'absence de toute possibilité de restitution ou de restauration signera peut-être la fin du musée, entendu non pas comme l'extension d'une chambre de curiosités, mais comme la figure par excellence du passé de l'humanité, un passé dont il serait comme la butte témoin. Ne resterait plus que l'antimusée, non point le musée sans objets ou la demeure fugitive des objets sans musée, mais une sorte de grenier du futur dont la fonction serait d'accueillir ce qui doit naître, mais n'est pas encore là.

Anticiper une présence potentielle, mais non encore avérée, et qui n'a pas encore revêtu une forme stable, devrait peut-être être le point de départ de toute critique à venir dont l'horizon est de forger un sol commun. Il s'agirait de partir non pas de l'absence, non pas de ce qui est vacant, mais de la *présence anticipante*. Car, sans ce sol commun et donc sans défrontiérisation, la Terre ne sera pas réparée et le vivant ne sera pas remis en circulation.

---

1. Un exemple de ce techno-optimisme est Christopher J. PRESTON, *The Synthetic Age : Outdesigning Evolution, Resurrecting Species, and Reengineering our World*, MIT Press, Cambridge, 2018.

2. Mabel GERGAN, Sara SMITH et Pavithra VASUDEVAN, « Earth beyond repair : Race and apocalypse in collective imagination », *Environment and Planning D : Society and Space*, 7 février 2018, <https://doi.org/10.1177/0263775818756079>.

3. Shoshana ZUBOFF, *The Age of Surveillance Capitalism : The Fight for a Human Future at the New Frontier of Power*, Harvard University Press, Cambridge, 2018.

4. Paul GILROY, *Postcolonial Melancholia*, Columbia University Press, New York, 2006.

5. Luiza BIALASIEWICZ, « Off-shoring and out-sourcing the borders of Europe : Lybia and EU border work in the Mediterranean », *Geopolitics*, vol. 17, n° 4, 2012, p. 843-866. Lire aussi Laia Soto BERMANT, « The Mediterranean question : Europe and its predicament in Southern peripheries », *in* Nicholas DE GENOVA, *The Borders of Europe*, Duke University Press, Durham, 2017.

6. Pour une tentative de reproblématisation du futur par-delà l'idéologie du progrès, voir Arjun APPADURAI, *Condition de l'homme global*, Payot, Paris, 2013. Lire par ailleurs le dossier « The futures

industry », *Paradoxa*, vol. 27, s.d. Au sujet des rapports entre le futur et les frontières de la vie, voir Juan Francisco SALAZAR, « Microbial geographies at the extreme of life », *Environmental Humanities*, vol. 9, n° 2, 2017, p. 398-417.

7. Amanda H. LYNCH et Siri VELAND, *Urgency in the Anthropocene*, MIT Press, Cambridge, 2018.

8. Francois JARRIGE et Thomas LE ROUX, *La Contamination du monde. Une histoire des pollutions à l'âge industriel*, Seuil, Paris, 2017.

9. Voir Ian G. R. SHAW et Marv WATERSTONE, *Wageless Life : A Manifesto for a Future beyond Capitalism*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 2019.

10. Voir Aeron DAVIS, « Top CEOs, financialization and the creation of the super-rich economy », *Cultural Politics*, vol. 15, n° 1, 2019. Voir également Iain HAY et Samantha MULLER, « That tiny stratospheric apex that owns most of the world », *Geographical Research*, vol. 50, n° 1, 2012, p. 75-88. Lire Melissa COOPER, *Life as Surplus : Biotechnology and Capitalism in the Neoliberal Era*, University of Washington Press, Seattle, 2008.

11. Saskia SASSEN, *Expulsions. Brutalité et complexité dans l'économie globale*, Gallimard, Paris, 2016 [2014].

12. Lire James TYNER, *Dead Labor : Toward a Political Economy of Premature Death*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 2019.

13. Voir Stefan HELMREICH, *Sounding the Limits of Life : Essays in the Anthropology of Biology and Beyond*, Princeton University Press, Princeton, 2016 ; Istvan PRAET et Juan Francisco SALAZAR, « Familiarizing the extraterrestrial/Making our planet alien », *Environmental Humanities*, vol. 9, n° 2, 2018, p. 309-324.

14. Kathryn YUSOFF, *A Billion Black Anthropocenes or None*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 2019.

15. Pour une étude de cas, lire Pierre BÉLANGER (dir.), *Extraction Empire : Undermining the Systems, States, and Scales of Canada's Global Resource Empire*, MIT Press, Cambridge, 2018.

16. Bérengère SIM, « Poor and African American in Flint : The water crisis and its trapped population », *in* François GEMENNE, Caroline ZICKGRAF et Dina IONESCO (dir.), *The State of Environmental Migration 2016*, Presses universitaires de Liège, Liège, 2016.

17. Miriam L. DIAMOND, « Toxic chemicals as enablers and poisoners of the technosphere », *The Anthropocene Review*, vol. 4, n° 2, 2017, p. 72-80.

18. Lire Josh BERSON, *The Meat Question : Animals, Humans, and the Deep History of Food*, MIT Press, Cambridge, 2019.

19. Dipesh CHAKRABARTY, « Le climat de l'histoire : quatre thèses », *La Revue internationale des livres et des idées*, n° 15, 2010 [2009], p. 22-31.

20. James LOVELOCK, *Novacene : The Coming Age of Hyperintelligence*, MIT Press, Cambridge, 2019.

21. Marcus HALL, « Chronophilia ; or, biding time in a Solar System », *Environmental Humanities*, vol. 11, n° 2, 2019, p. 373-401.

22. Gary FIELDS, *Enclosure : Palestinian Landscapes in a Historical Mirror*, University of California Press, Berkeley, 2017.

23. Brett STORY, *Prison Land : Mapping Carceral Power Across Neoliberal America*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 2019.

24. Voir « Reflections on the Plantationocene : A conversation with Donna Haraway and Anna Tsing », 18 juillet 2019, <www.edgeffects.net>.

25. Jason DE LEÓN, *The Land of Open Graves : Living and Dying on the Migrant Trail*, University of California Press, Berkeley, 2015.

26. Mochamad Adhiraga PRATAMA, Minoru YONEDA et Yosuke YAMASHIKI, « Future projection of radiocesium flux to the ocean from the largest river impacted by Fukushima Daiichi nuclear power plant », *Scientific Report*, n° 5, 2015. Lire, par ailleurs, Sven LUTTICKEN, « Shattered matter, transformed forms : Notes on nuclear aesthetics », *e-flux*, n° 94, 2018 (1re partie), et n° 96, 2019 (2e partie).

27. Matthew S. HENRY, « Extractive fictions and postextraction futurisms : Energy and environmental injustice in Appalachia », *Environmental Humanities*, vol. 11, n° 2, 2019, p. 402-426.

28. Clive HAMILTON, Christophe BONNEUIL et François GEMENNE (dir.), *The Anthropocene and the Global Environmental Crisis : Rethinking Modernity in a New Epoch*, Routledge, Londres, 2015.

29. Daniel Martinez HOSANG et Joseph E. LOWNDES, *Producers, Parasites, Patriots : Race and the New Right-Wing Politics of Precarity*, Minnesota University Press, Minneapolis, 2019.

30. A. MBEMBE, *Critique de la raison nègre*, *op. cit.*

31. Ruha BENJAMIN, *Race After Technology : Abolitionist Tools for the New Jim Code*, Polity, Londres, 2019.

32. Luciana PARISI, « Instrumentality, or the time of inhuman thinking », 15 avril 2017, <www.technosphere-magazine.hkw.de>.

33. Erik STEINBERG, *Afrofuturism and Black Sound Studies : Culture, Technology, and Things to Come*, Palgrave Macmillan, Londres, 2019.

34. Hadi RIZK, *L'Activité technique et ses objets*, Vrin, Paris, 2018, p. 147.

35. Peter MITCHELL, *African Connections : Archaeological Perspectives on Africa and the Wider World*, AltaMira, Walnut Creek, 2005 ; Sonja MAGNAVITA, « Initial encounters : Seeking traces of ancient trade connections between West Africa and the wider world », *Afriques. Débats, méthodes et terrains d'histoire*, n° 4, 2013 – lire également le dossier de cette revue (n° 6, 2015) consacré aux réseaux d'échange et aux connexions entre l'Afrique orientale et l'océan Indien.

36. À propos des transformations du concept et de ses potentialités heuristiques dans le présent, consulter Nurid BIRD-DAVID, « Animism revisited », *Current Anthropology*, n° 40, 1999, p. 67-91 ; Karl SIEREK, « Image-animism : On the history of the theory of a moving term », *Images-Revues*, hors-série n° 4, 2013.

37. Luciana PARISI et Tiziana TERRANOVA, « Heat-death : Emergence and control in genetic engineering and artificial life », *CTheory*, 10 mai 2000.

38. Voir Ian KLINKE, « Vitalist temptations : Life, Earth and the nature of war », *Political Geography*, n° 72, 2019, p. 1-9.

1

La domination universelle

Au cours des quatre derniers siècles, la race humaine s'est embarquée dans une gigantesque course, à la fois irrésistible et vertigineuse, dont on mesure maintenant le caractère quasi cosmique. Vers où ? Il faudra attendre la fin pour répondre avec certitude à la question. Cette course aura nécessité la fabrication d'une quantité innombrable d'outils et engins, la captation de la force inhérente à la matière en général et sa transformation en énergie et en mouvement. À la confluence du corps et du mouvement, de la matière et de l'énergie, la combustion par exemple fit son apparition, les métaux de fonderie aussi, ainsi que le monde des moteurs, des pièces rugissantes, des organes artificiels et des machines mouvantes, à quoi il faut ajouter l'activité imaginaire, bref ce qu'André Leroi-Gourhan appelait les « chaînes de gestes[1] ».

La chaîne de gestes

Ce faisant, l'espèce humaine aura fait l'expérience de mutations décisives dont on peut par ailleurs douter qu'elles soient terminées. La fable cartésienne de l'homme hydraulique fait d'os, de nerfs, d'artères, de tendons, de veines semblables aux tuyaux des machines ne s'est peut-être pas encore matérialisée[2]. Mais l'on n'est pas loin de doter la machine elle-même sinon d'une conscience, du moins d'un système nerveux. À l'homme-muscle se sera superposé l'homme-cerveau, l'homme-dans-la-machine, la machine-dans-l'homme, gerbe volcanique au point de convergence entre la création organique et la création artificielle[3].

Le but de cette course aura été la conquête de l'univers, le déploiement de la puissance, sa propulsion et son déchaînement aux fins de suprématie universelle. Par « force » et « puissance », il ne faut pas seulement comprendre l'explosion

jaillissante des corps et des muscles, du feu, de la machine, de l'électricité, des laminoirs, des gaz ou encore de ce que l'on aura nommé les matières neuves, ou même la sorte d'« orage d'acier » dont la bombe serait comme l'ultime récapitulation[4]. Par « force », l'on doit entendre, *in fine*, l'*appropriation de l'inappropriable*. Tel n'est-il pas, en dernière instance, l'objet même de la technologie moderne, son soleil rougeoyant ? Du reste, n'est-ce précisément pas la raison pour laquelle une tradition tenace de la métaphysique occidentale en a fait l'*Autre de l'homme*, cela au regard duquel il n'y a point de limite[5] ?

Il est en effet significatif qu'à la « force », cette tradition ait opposé non point la « faiblesse », mais le langage, cette dotation supposée faire de chaque être humain le sujet de la parole. Longtemps, elle a voulu croire que le langage constituait le propre de l'espèce humaine, l'un de ces traits singuliers qui lui conféraient non seulement son unicité, mais aussi son génie. Ce génie était attesté par l'exercice de la raison, mais aussi par son corollaire, la capacité de libre renoncement. En effet, bien qu'il n'y ait aucune limite à ce qu'il lui était possible de faire, l'être humain, seul, était capable d'autolimitation. La technologie était l'*Autre de l'homme* car, livrée à elle-même, elle était incapable de s'autolimiter. C'est grâce au langage et par le langage que l'humanité était parvenue, pensait-on, à se hisser sur la plus haute échelle du vivant. La vie elle-même se confondait avec la capacité de poser des actes saillants, la parole étant le tout premier.

Davantage encore, c'est grâce au langage qu'elle avait pu s'engager dans cette activité unique à l'humain qu'était l'activité symbolique, c'est-à-dire une façon d'arranger les signes de telle manière qu'ils produisent du sens. En maîtrisant le savoir des signes, l'humanité s'était donné les moyens de rendre compte d'elle-même et du réel, d'habiter l'espace et le temps et, surtout, de participer au dévoilement et à la manifestation de la vérité. C'est donc par le biais du langage que l'humanité était parvenue à se loger fermement dans l'univers et à obtenir son droit d'y séjourner. Cela étant, le langage était devenu sa demeure, son abri foncier ou, pour le dire d'une autre manière, sa clé d'accès à l'être, au sens et à la vérité. Mais le langage n'était pas tout.

À cette puissance de symbolisation s'en ajoutait une autre, la capacité de fabriquer toutes sortes d'outils et d'instruments, comme si au geste symbolique

devait à tout prix répondre le geste technique. Très tôt, une variante de la métaphysique occidentale établit une distinction entre ces deux gestes, comme s'ils renvoyaient à deux empires différents, même si ceux-ci entretenaient entre eux des rapports complexes[6]. D'où le partage entre, d'un côté, le régime des signes, du sens, des fins et de la valeur (le langage, la culture, la parole et la civilisation) et, de l'autre, le royaume du faire, le règne prosaïque des outils et artefacts, des instruments, des machines et des organes (la technique). Elle se persuada que l'un était au service de l'autre. À ses yeux, le règne technique ne se justifiait que dans la mesure où il était ordonné à l'accomplissement de la destinée de l'humanité, à savoir le dévoilement et la manifestation de la vérité. L'ordre symbolique était, quant à lui, le lieu privilégié de ce dévoilement. À supposer qu'il ait été valable partout et pour tous, ce grand partage semble désormais caduc.

Qu'en est-il cependant de l'un de ses piliers centraux, l'idée selon laquelle l'humanité n'est pas donnée, qu'elle est sans cesse appelée à s'actualiser ? Car tel aura bien été l'autre dogme dont le crédit lui aussi semble s'épuiser. Selon la représentation hypostasiée de l'humanité héritée de l'idéalisme grec, l'exercice de la vérité serait la véritable destinée de l'espèce humaine. L'histoire de l'humanité elle-même consisterait en l'élargissement du champ de la vérité et sa manifestation. Tel serait le sens de son séjour dans le monde, et c'est ce qui ferait d'elle la *dernière espèce*. Frontière ultime de l'évolution biophysique, il n'y aurait nul autre de son genre par-delà elle. Que grâce au langage elle fût foncièrement ordonnée à la production des symboles et à la distribution du sens, voilà ce qui, précisément, la distinguerait du reste des étants ainsi que des autres entités animées et inanimées. Sa volonté de puissance s'en trouverait justifiée et, avec elle, son projet de maîtrise de l'univers. Elle seule serait capable de s'objectiver, c'est-à-dire d'être à la fois en elle-même et en dehors d'elle-même[7]. Seule, elle engendrerait la vie. Tel était le mythe et il était éblouissant.

Plus qu'aucune autre, la pensée spéculative occidentale l'aura entretenu de manière forcenée. À l'en croire, il y aurait donc une « essence de l'homme ». Coïncider avec cette essence serait la fin dernière de notre séjour dans l'univers. Car, de la coïncidence de l'homme avec son essence dépendrait l'avènement final du règne symbolique, celui de la vérité. D'être empêché de coïncider avec

son « essence » – et donc de faire indéfiniment l'expérience de la scission – représenterait le summum de la tragédie de l'homme. Serait ainsi contrarié le dessein de maîtrise universelle par lequel la liberté serait appelée à se manifester et la vérité à se dévoiler. Rester maître de l'univers, continuer d'y séjourner n'aurait pas d'autre sens, et la technique ne serait qu'un moyen au service de ce désir d'accomplissement et de plénitude.

Si l'humanité fabriquait des outils, ce n'était donc pas seulement pour améliorer ses conditions matérielles ou uniquement pour satisfaire ses besoins vitaux. Ce n'était pas non plus pour en perdre aussitôt la maîtrise ou, dans un retournement inouï, pour se retrouver sous l'emprise de ses propres fabrications. Du point de vue du séjour de l'humanité dans l'univers, la technologie avait une fonction éminemment eschatologique. En supprimant tous les obstacles qui s'interposaient entre elle et son essence, elle devait rendre l'humanité à elle-même. En d'autres termes, elle devait contribuer à la manifestation ultime et éclatante de la vérité. La croyance était en effet qu'il y aurait une fin de l'Histoire. Cette fin marquerait le dépassement de l'aliénation et l'accomplissement de l'humanité. La « suppression de l'aliénation » ouvrirait la voie au « retour de l'homme à lui-même ». Le futur lui-même ne consistait en rien d'autre que ce grand « mouvement de la remontée aux origines », le prélude à la « réconciliation universelle », qui inclurait la réconciliation de l'être humain avec la nature[8]. Cette fonction eschatologique de la technique aura fait long feu.

Contrairement à ce que l'on a souvent prétendu, cette libération sans empêchement ni frein d'une puissance de fabrication quasi illimitée n'a pas nécessairement abouti à la démythologisation du monde. Par ailleurs et quoi que l'on dise, il n'est pas certain que l'espèce humaine se soit entièrement détachée de toute connexion avec le reste du vivant. L'humain s'est certes doté d'un appareillage extériorisé, mais, si tel était son but, il n'a guère pu totalement « désanimer » l'univers en tant que tel. Il se pourrait qu'il ait annexé et digéré certains des mystères. Mais l'on est loin du compte. Paradoxalement, et peut-être de façon inattendue, la technologie a réinscrit l'humanité dans un mouvement d'allure cosmique. Elle a précipité l'avènement non pas tant d'un univers

aseptisé et incapable d'accueillir différentes formes du vivant, mais d'un monde dans lequel il ne puisse plus exister de dehors qui ne soit calculable et par conséquent appropriable.

Ce projet d'un *monde sans dehors inappropriable*, le capitalisme en aura été l'un des aiguillons. Il ne s'agissait pas, à proprement parler, d'une entreprise de séparation de l'humain d'avec les autres formes du vivant, comme on l'a trop souvent répété. En son noyau, la nature devait certes cesser d'être appréhendée comme une totalité animée et autonome. L'homme se donnait bel et bien la tâche de la soumettre et de la marquer de ses traces et empreintes. Mais, davantage encore, et l'être ainsi placé au centre de l'univers et le monde devaient désormais être le résultat d'un processus de *fabrication calculante*. La structure fondamentale de la matière devait finalement être percée et dévoilée, le partage entre l'humain et le non-humain aboli et la vulnérabilité radicale de l'humain suppléée par les puissances du non-humain. De cette œuvre, capitalisme et technoscience devaient être les démiurges.

Alors que s'ouvre le XXIe siècle, la route vers ce *monde de la nature fabriquée et de l'être fabricable* est largement balisée. La technologie est finalement parvenue à s'ériger en destinée ontologique de l'ensemble du vivant[9]. La question n'est plus de savoir si l'irrationalisme peut aller de pair avec la technolâtrie[10]. Il ne s'agit plus d'en faire le plaidoyer ou de s'y opposer. Que la « technique anthropophage » « viole » la nature, l'avilisse ou la dépouille, qu'elle « dévore les hommes et tout ce qui est humain », qu'elle se serve de leurs corps comme d'un combustible et de leur sang comme d'un « liquide de refroidissement » ou « assassine la vie » (Ernst Niekisch), on le sait, mais ce n'est pas tout.

Pour beaucoup de nos contemporains, la technologie est désormais une réalité à la fois matérielle et immatérielle, psychique, personnelle et intérieure. Elle n'appartient plus seulement au monde externe, membrane délimitant la frontière entre un dedans (l'humanité) et un dehors (la nature). Elle est notre clinique, le lieu où se manifestent, dans leur sombre clarté, les trois réalités constitutives du monde vivant, à savoir la réalité biologique, organique, végétale et minérale des corps de toutes sortes, la réalité psychique des affects et la réalité sociale des échanges, du langage et des interactions[11]. C'est par son biais que s'effectuent de

nos jours l'activité de pensée et le travail de figuration, de symbolisation et de mémorisation. En elle gisent également les réserves de rêve. Que dire des vécus hallucinatoires propres à l'époque et, pour ce qui est des humains en particulier, de l'activité figurative, de la masse des projections paranoïaques ou du matériel psychique préformé que nous consommons avec tant d'avidité[12] ?

Que le temps nous soit compté, nul n'en doute. L'aventure humaine sur Terre est pourtant loin d'être terminée, les mutations de l'espèce non plus. Mais les perspectives qu'elles tracent partent d'un point où le travail de fabrication d'un monde sans dehors incalculable et inappropriable est désormais tout. Il n'y a presque plus de scission entre l'être humain et la matière, l'humain et la machine, ou encore l'humain et l'objet technique, la chose. Désormais, l'humain n'est plus seulement couplé à la machine, à la matière et à l'objet. Il n'est plus seulement logé dans leurs plis et replis. Il a littéralement trouvé en ceux-ci les lieux privilégiés de son incarnation et ceux-ci, en retour, sont en passe de revêtir sinon son visage, du moins son masque. Il n'y a plus, d'un côté, la technologie et, de l'autre, ce que la philosophie occidentale appelait la « vérité de l'être[13] ». Les deux ne forment plus qu'un seul et même faisceau, une seule et même demeure. Du moins, telle est la nouvelle croyance.

L'âge de l'aliénation, tout comme celui de la sécularisation, a donc, pourrait-on dire, pris fin. La technologie n'est plus simplement un moyen, un outil ou même une fin. Elle s'est faite verbe et chair. Elle est la figure épiphanique du vivant, désormais économie, biologie et eschatologie à la fois[14]. Elle ne s'est pas seulement faite religion dans le sens d'un mariage inattendu entre le monde des mystères, le monde immatériel et celui de la rationalité[15]. Il n'y a qu'à voir comment, aux États-Unis par exemple, la possibilité d'un sublime technologique se reproduit aussi bien dans les récits de science-fiction que dans les prophéties transhumanistes. Très peu doutent dorénavant des racines *New Age* de la société digitale ou des formes neuves de spiritualité typiques du néognosticisme informationnel[16]. Les conditions d'un réenchantement du monde sont réunies dans les discours sur les nanotechnologies, les biotechnologies, les technologies de l'information ou les sciences cognitives[17]. Il n'y a pas jusqu'aux systèmes ingénieriques contemporains et au technochamanisme où les frontières entre religion, science et mythologie ne soient brouillées[18].

Cette mutation accomplie, une autre sorte d'épreuve existentielle est donc engagée. L'être ne s'éprouve plus désormais qu'en tant qu'assemblage indissociablement humain et non humain[19]. La transformation de la force en dernier mot de la vérité de l'être signe l'entrée dans le dernier âge de l'homme, l'âge historial, celui de l'être fabricable dans un monde fabriqué. À cet âge, nous avons trouvé un nom : le brutalisme, le grand fardeau de fer de notre époque, le poids des matières brutes[20].

On aurait tendance à penser que le brutalisme est un moment d'ivresse passagère. Libéré de tout, le pouvoir se livrerait provisoirement au carnage et au sang[21]. Il donnerait la mort en même temps qu'il subirait de temps à autre la colère et la rage de ses cibles, sous la forme d'émeutes ou de soulèvements sans lendemain[22]. Il s'adonnerait à des guerres dispendieuses au cours desquelles la violence extrême ferait l'objet d'une banalisation. Par « brutalisation », l'on devrait alors entendre « ensauvagement », intériorisation de la violence de la guerre qui autoriserait l'acceptation de toutes ses dimensions, y compris les plus paroxystiques[23].

Les horreurs de la guerre et autres atrocités ne résument cependant pas à elles seuls le brutalisme. Ce dernier est, dans une certaine mesure, la façon dont l'ivresse qui porte le pouvoir traduit l'horreur et les situations extrêmes dans les interstices du quotidien et notamment des corps et des nerfs de ceux et celles qu'il brutalise. Ce processus de miniaturisation et de molécularisation est à l'origine d'un métabolisme social. Dans de tels contextes, démolir, tuer ou être tué n'est pas nécessairement l'illustration d'un retour à l'état de nature. L'acte de tuer ne se fait pas uniquement par le fusil, le canon, le revolver ou le coutelas. Peu importe l'arme ; celui à qui est donnée la mort et qui, ce faisant, la subit, s'effondre, non sans pousser un cri étranglé. Vu sous cet angle, le brutalisme consiste en la production d'un enchaînement de choses qui, à un moment donné, débouchent sur une série d'événements fatals.

Le brutalisme est aussi une manière d'administrer la force. Celle-ci repose sur la production d'enchaînements multiples et complexes, lesquels débouchent presque inéluctablement sur des blessures, une fatalité, un cri étranglé, l'effondrement d'un être humain ou, plus généralement, d'un étant, et puis tout se rallume, tout recommence. C'est dans ce recommencement permanent et cette

routinisation que se situe peut-être sa spécificité. Encore qu'à l'acte de tuer, il faille ajouter l'exultation et la volupté, le plaisir de tuer, d'exécuter sommairement, et parfois en masse[24]. Ou, simplement, la glaciale froideur[25].

Sous le brutalisme, le meurtre cesse d'être une exception. La transposition de l'état de guerre au sein d'un état civil aboutit à la normalisation des situations d'extrémité. L'État se met à commettre des crimes de droit commun envers des civils. La figure du meurtrier, du chef de bande ou du sicaire se métamorphose au fur et à mesure que les instincts de cruauté se libèrent, et la peur sourd des entrailles. La lutte se fait au corps à corps, mais elle peut tout aussi bien se dérouler à distance ou à haute altitude. Dans tous les cas, des corps, ou des fragments de corps, sautent en l'air. Et, toujours, des cris, le pouvoir d'enlever la vie ou de la réduire en mille morceaux[26].

On reconnaît le brutalisme au rabattement, dans la sphère civile, des techniques propres au champ de bataille[27]. À titre d'exemple, la police encercle la foule et fait usage de Flash-Ball contre des manifestants désarmés. Elle recourt à des lanceurs de balles de caoutchouc de 44 mm et à d'autres lanceurs de balles dites de défense, des grenades dites de désencerclement, des grenades à effet de souffle, et n'hésite pas à utiliser des grenades explosives GLI-F4 pourtant interdites. Dans la plupart des cas, il s'agit d'armes de guerre[28]. Certains porteurs d'armes se dissimulent dans la foule. Ils portent des tenues civiles. D'autres sont cagoulés, et d'autres encore portent des casques de moto ou de skateboard. Ils n'ont ni écusson ni brassard. Au passage, ils blessent maints manifestants. Visent-ils les membres inférieurs, supérieurs ou le torse ? Toujours est-il qu'ils finissent par atteindre des manifestants en pleine tête. Certains autres sont éborgnés. D'autres ont des mains arrachées[29].

La répugnance à tuer et l'interdit du meurtre font l'objet d'une érosion. Les instincts autrefois censurés sont libérés[30]. Les conduites de guerre sont valorisées en tant que telles et migrent dans le champ civil. La déshumanisation devient une pratique courante, la décharge des pulsions violentes est légitime et fait l'objet d'encouragements, la quête du dissemblable règne et les techniques de disculpation prolifèrent. La vie civile est régentée par des unités spéciales. Le « nettoyage » se transforme en programme. Se débarrasser d'individus sans que personne ne demande de comptes est la norme, de la même manière qu'achever

les blessés et tuer les prisonniers[31]. Mais le brutalisme fonctionne aussi sur la base d'une déréalisation aussi bien de ses faits que de leurs effets. La déréalisation consiste à cacher le hideux de la violence et notamment de la mort de masse, mais une mort moléculaire[32].

Puis il y a le mythe de l'homme viril, la figure christique, symbole de la nouvelle religion civique, celle-là qui, tout en ne fonctionnant que grâce à la blessure, voire la mort de masse, voile sans cesse et en permanence celle-ci[33]. Sans compter la dimension sexuelle[34].

Envisagé sous cet angle, le brutalisme ne se situe pas à la limite du politique. Il n'est pas non plus un événement réduit aux circonstances du moment. Il est à la fois politique et esthétique. C'est une politique qui met en branle un métabolisme social dont la finalité est l'anéantissement ou l'incapacitation de classes distinctes de la population, et qui, à l'ère de l'Anthropocène, accomplit cet anéantissement ou cette incapacitation sous le mode de la gestion de déchets de tous ordres[35]. Le brutalisme est, de ce point de vue, une manière de naturalisation de la guerre sociale. La guerre en général est présentée non seulement comme l'expression de la vie elle-même, mais aussi la plus haute manifestation de l'existence humaine. La vérité de la vie, pense-t-on, est à rechercher du côté de sa force destructrice[36]. La destruction est révélatrice de sa vérité ultime, sa principale source d'énergie. Elle est à la fois inépuisable et irréfrénable.

Âge du déchaînement des forces et de la propulsion, le brutalisme coïncide avec une multiplicité de formes de destruction du vivant et des habitats, mais aussi de réinsertion de l'humanité au sein de la première nature. Il signe par ailleurs l'entrée dans l'âge de la déprédation.

Il est significatif que, traitant de celle-ci, Friedrich Georg Jünger évoque la faim. La machine, pense-t-il, crée une impression de faim, aiguë, croissante, insupportable. Force qui se livre sans compter, elle est soutenue par le spectacle de la faim. Ce qui, à ses yeux, caractérise la machine n'est pas seulement sa laideur et son gigantisme. C'est aussi sa faim insatiable. C'est la faim qui la met en mouvement, la pousse à détruire, à dévorer et à avaler sans répit ni repos. Du reste, la machine ne peut guère se débarrasser de la faim, encore moins s'en affranchir, ni parvenir à satiété. C'est l'une des raisons pour lesquelles la

déprédation aveugle, sans cesse amplifiée, caractérise la technique. Or qui dit déprédation dit également extraction. Cela peut être l'extraction du charbon, du pétrole, des minerais. Quel qu'en soit l'objet, la déprédation débouche nécessairement sur la dévastation.

Celle-ci se donne en spectacle sur ces sites où, le minerai extrait, l'on passe à la production. C'est, par exemple, le cas d'un site de production du plutonium à Hanford, dans l'État de Washington. Là où le minerai d'uranium est transformé en plutonium, on ne peut, raconte Jünger, « pénétrer que muni de chaussures et de gants en caoutchouc, de masques, de chambres d'ionisation et de films sensibles aux radiations, de compteurs Geiger et de compteurs de rayonnement alpha ; des microphones, des haut-parleurs et des signaux d'alarme doivent baliser le chemin ». La radioactivité pollue tout, « non pour aujourd'hui et demain, mais pour des millénaires. Là où se trouvent des déchets radioactifs, la Terre est devenue inhabitable pour l'homme ». L'air est enfumé, « les cours d'eau sont souillés, les forêts, les animaux et les plantes anéantis », ajoute-t-il. Et de préconiser que l'on protège la nature de l'exploitation non en la rendant à la vie, mais en « la recouvrant d'un tabou muséal et en entourant de larges portions du paysage de grillages et de clôtures »[37].

En tout état de cause, l'heure de la grande jonction a sonné. Apparaissent de tous les côtés des êtres qui s'accommodent d'hybridations de plus en plus singulières et inattendues, sans cohérence biologique apparente. Ils défient les limites du naturel. À peu près tout est devenu dédoublement, greffe et superposition. Selon toute apparence, la plupart des soulèvements ne visent plus à renverser et à démanteler l'appareil de capture d'envergure mondiale qu'est devenu le capitalisme. Au contraire, ils sont motivés par une libération intégrale des flux du désir, en particulier l'irrépressible désir de vendre pour acheter et d'acheter pour revendre. On préfère être capté plutôt que court-circuité et mis à l'écart.

À l'ère de l'individualisme de masse et des nanotechnologies, le « communisme des affects » ne s'est-il pas substitué à la communauté d'intérêts, entraînant au passage des effets de dilatation du moi et de « régression infantile vers l'origine », la sénilisation des esprits[38] ? Loin d'enrayer le fonctionnement

d’ensemble des machines et autres appareils d’assujettissement, ce télescopage et emboîtement de l’enfance et de la vieillesse n’a fait qu’accentuer leur emprise. De fuite possible, il ne semble plus en exister.

Ponctions

Tel est notamment le cas s’agissant de la manufacture des vies superflues dans le capitalisme contemporain. En effet, la référence prolétarienne ne suffit plus. Le travail – et par conséquent le salaire – n’est plus le déterminant ultime ni des questions de revenus et de pouvoir d’achat ni des conditions de vie des fractions populaires en général. En d’autres termes, ces dernières ne sont plus structurées par la centralité qu’y occupait, autrefois, la classe ouvrière. C’est en particulier vrai parmi les fractions racisées des sociétés postindustrielles. Au sein de ces catégories, les choix de mobilité se sont souvent limités soit à l’assignation à résidence dans le ghetto, soit à l’incarcération[39]. Aujourd’hui, l’institution carcérale joue, au même titre que l’institution frontalière, un rôle moteur dans la gestion planétaire des corps virulents et « en trop ».

Les cibles font très tôt l’objet d’identification. Il suffit d’être mineur. La loi suffit, celle-là qui, d’un tour de passe-passe, réduit des vies parfois précoces à un stigmate : meurtrier, violeur, agresseur, prédateur. Ainsi se ferme la porte et se décide la destinée. Au sein des fractions racisées des sociétés industrielles, les lois sur les mineurs reposent sur une théorie simple, celle de la pauvreté morale. Ainsi que l’explique Jacky Wang, il suffit d’avoir grandi « entouré d’adultes déviants, délinquants et criminels, dans un environnement vulgaire, violent, sans Dieu, sans père et sans emploi » pour être suspecté de « pauvreté morale » et pour être passible, en cas de crime, de peine de prison à perpétuité, sans possibilité de libération conditionnelle[40].

Le basculement peut donc s’opérer très vite, sur pas grand-chose, le vol, à l’étalage, d’une canette de bière par exemple[41]. À partir de ce micro-événement chargé de signification (l’atteinte à la propriété privée), tout s’emballe : arrestation, détention, comparution, condamnation à une amende assortie d’une durée de probation, incluant le port d’un bracelet que l’on doit louer au risque d’aller en prison. Ce faux objet de décoration n’est pas gratuit. Il coûte de

l’argent auquel il faut ajouter non seulement des frais de service mensuels, mais aussi des frais d’utilisation journaliers. Autour du corps mineur et criminalisé, une chaîne souveraine lie désormais droit et justice à une structure de déprédation et de ponction systémique. L’État et le marché en partagent ensemble les parts. L’amende n’est-elle pas versée à la municipalité, tandis que les autres frais sont payés à une entreprise privée ?

Ainsi fonctionne le brutalisme, sur le mode de la ponction et du prélèvement des corps. Les corps racisés, parce que jugés potentiellement virulents (et virulents parce que racisés), font l’objet de rapt, de capture, pris au piège qu’est la loi. En réalité, la fonction de la loi n’est pas de rendre justice. Elle est de les désarmer afin d’en faire des proies faciles[42]. Le brutalisme ne fonctionne pas sans une économie politique des corps. Il est semblable à un immense bûcher. Les corps racisés et stigmatisés constituent à la fois son bois et son charbon, ses matières premières. Les espaces de relégation et de confinement, à l’instar des ghettos, disposent d’une riche dotation en ressources corporelles. Celles-ci sont quantifiables, disponibles et accessibles. Il suffit de savoir s’y prendre. Énergie dégradée, certes, mais ces ressources et flux corporels sont comme de l’énergie libre qui, laissée à elle-même, se dissiperait de toutes les façons. Au lieu d’être entièrement abandonnée à l’entropie, la chaleur qu’elle produit et qu’elle dégage est donc captée, contenue et transformée en « travail » par divers mécanismes de ponction. En cela, le brutalisme est une forme de *thermopolitique*. Il soumet les corps avilis, l’énergie et la vie de certaines espèces au travail du feu, à la combustion lente.

Vu à partir des corps racisés, ce que l’on appelle le néolibéralisme est, en réalité, un gigantesque dispositif de pompage et de carbonisation. Comme le mineur, voleur d’une canette de bière à l’étalage, beaucoup n’ont pour seule source de revenus que leur corps[43]. Une aiguille plantée dans le bras pompe leur sang en vue d’en extraire du plasma, liquide jaune riche en protéines, qui alimente l’industrie pharmaceutique. Au cœur de ce dispositif se trouve la prison. Pour sa reproduction, celle-ci a besoin de tous les autres minidispositifs, la police, la municipalité, le comté, les finances, les impôts, les amendes, bref, d’innombrables chaînes de la ponction. Il faudrait y ajouter toute une série d’équipements et d’activités nécessaires au fonctionnement des lieux de

détention : la surveillance, les services de probation, les équipements de contrôle, les dispositifs algorithmiques. Mises bout à bout, ces chaînes dessinent un cercle d'airain : ni dehors ni dedans. Le dehors s'étant fait dedans et *vice versa*, quelles significations pourrait, dans ces circonstances, revêtir le politique ?

Le politique, faut-il le rappeler, consiste en l'effort jamais achevé d'imagination et de création d'un monde et d'un avenir communs. Au point de départ de la construction de ce monde commun est le partage de la parole. Tout comme le mouvement, la parole est l'expression du vivant. Les règles formelles, les institutions et les normes découlent en partie d'un geste premier, le geste de la parole sous la forme de l'adresse, de la réponse à une adresse ou, mieux encore, de la délibération. C'est le partage de la parole qui fait du politique une force d'échange et de liaison. Le partage n'élimine certes pas le conflit. Il rend néanmoins possible le traitement du différend par autre chose que le glaive : le débat dans le champ public.

La démocratie libérale dans le monde contemporain est en partie menacée du fait qu'un nombre croissant d'hommes et de femmes ne veulent plus penser et juger par eux-mêmes. Beaucoup préfèrent, comme hier, déléguer ou sous-traiter ces facultés à des autorités autres qu'eux-mêmes, voire à des machines. Paradoxalement, l'horizon d'un monde commun ne cesse de s'éloigner au fur et à mesure que le monde devient plus petit. Et, en l'absence de parole vivante, l'idée selon laquelle la raison, le droit et la morale ouvriront la voie à l'émancipation de l'humanité perd de plus en plus de sa crédibilité. Au même moment, tout semble militer contre le moindre effort d'autolimitation de la part du sujet, tandis que le renoncement à la satisfaction pulsionnelle ne figure presque plus à l'ordre du jour et ne fait plus partie des tâches urgentes de l'humanité[44].

Les idées d'autonomie et de raison critique ne sont pas seulement en recul. Elles sont en passe de perdre de leur allure et de leur aura. L'autorité n'est plus à la capacité de penser et au sens critique. La fascination est ailleurs. Bien des dispositifs technologiques de l'époque suscitent d'autres types de désirs. Le besoin de croire en général, et de croire surtout en ce en quoi l'on croit déjà de toutes les façons, ne cesse de s'affirmer. Les nouveaux dispositifs

technologiques ne contribuent pas seulement à une fragmentation accélérée et à un enclavement des différentes parties du corps social. Ils compliquent plus que jamais auparavant toute coalescence de celui-ci autour d'autre chose que le moi singulier.

Celui-ci est plus divisé encore que ne le pensait la psychanalyse au tournant du XIX^e^ et au début du XX^e^ siècle. Ce dédoublement interne s'est accentué avec la complexification des logiques d'individuation et l'apparition de sois multiples rendue possible par les dispositifs numériques[45]. Cette fracturation du sujet individuel n'est plus guère jugée comme faisant partie de sa fragilité structurelle, voire ontologique. Que dans le même individu puissent cohabiter diverses figures, soit simultanément, soit successivement, relève désormais de l'évidence et ce morcellement constitutif, il n'est guère besoin d'appareil psychique pour le dévoiler. En revanche, incertitude et versatilité du sujet sont désormais assumées et, avec elles, l'idée selon laquelle les actes impulsifs et involontaires sont acceptables et que, éventuellement, fonctionner avec le cerveau de quelqu'un d'autre ou d'une machine peut être souhaitable.

Le sujet a beau être multiple, il n'est point besoin d'un interminable labeur pour en réaliser l'unité et la synthèse. C'est du moins ce à quoi incitent les dispositifs technologiques de notre époque. Ils travaillent en effet à rebours de tous les grands horizons délimités par la psychanalyse, la philosophie et d'autres systèmes de pensée hérités de la modernité. Ces dispositifs technologiques ont pris le contrôle des dimensions à la fois clinique et politique dont d'autres instances et autorités avaient, jusqu'à récemment, la charge. De ce point de vue, le propre des technologies numériques en particulier est de libérer les forces pulsionnelles qu'un siècle au moins de répression avait contribué tant bien que mal à contenir. Au fond, la quête d'unité et de synthèse a laissé la place à celle de la multiplication perçue comme créatrice de plus-value. La personne physique n'est pas condamnée à correspondre à la personne digitale. Le passage de l'une à l'autre est ce qui, désormais, compte[46].

Le désir effréné de sensation se substitue à la répression. Le pouvoir des passions et le tumulte des instincts font l'objet d'une spectaculaire réhabilitation. Il en est ainsi des passions religieuses et nationalistes. Il n'y a plus de clivage de la conscience. L'interrogation sur l'identité, le soi, la race, le genre, la nation fait

partie de ce nouveau programme culturel. Celui-ci n'a plus pour objectif le renoncement aux pulsions, mais le réancrage dans un soi sans dehors ni médiation. Dans cette perspective, l'identité n'est plus perçue comme une construction jamais achevée et à réinventer en permanence. Elle est plutôt une coutume fixe établie pour tous les temps. Ce nouvel état culturel est à la source de certains des plus inextricables dilemmes de l'époque. Ainsi en est-il de l'identité.

Troubles de l'identité

Car s'agissant précisément d'identité et de différence, une chose est de pouvoir dire librement qui l'on est, d'épeler son nom propre, de dire soi-même d'où l'on vient et où l'on va. Une autre est de se voir affubler d'un masque que l'on est, ce faisant, obligé de porter et qui fonctionne, dès lors, comme le double de celui que l'on est en vérité[47]. Mais sait-on jamais qui l'on est véritablement ? Cela ne relève-t-il pas du mystère que l'humain restera jusqu'au bout et de la part d'opacité qui, inéluctablement, fera de nous des fugitifs par définition ?

Toujours est-il que, tout au long de la période moderne, la plupart des luttes identitaires chez les peuples assujettis auront eu pour but de se débarrasser du voile ontologique dont ils auront été couverts en conséquence du travail effectué par le racisme[48]. Il s'agissait de luttes en vue de la reconnaissance et pour l'auto-affirmation, voire l'autodétermination. Parce qu'elles présentaient des caractères éminemment progressistes, ces luttes participaient du grand récit de l'émancipation humaine. Ce fut le cas des grands combats pour l'abolition de l'esclavage, les droits des femmes, la décolonisation, les droits civiques ou encore le démantèlement de l'Apartheid.

Aujourd'hui, nous sommes plongés dans un profond malaise. Et, d'abord, nous peinons encore à comprendre qu'il n'existe pas une histoire de l'homme en général. Viendrait-elle à exister, une telle histoire ne serait qu'une longue suite d'abstractions. Elle ne pourrait être écrite que dans le sang. Il en est ainsi parce qu'elle ne pourrait être que l'histoire somme toute vulgaire d'un sujet dominant,

d’un sujet-maître qui, comme par hasard, aura, dans l’histoire récente, souvent été blanc et masculin[49]. D’histoire du futur, il n’y en a que là où des êtres humains en situation se mettent en mouvement[50].

Par ailleurs, il est fort significatif que de nombreux mouvements appelant à la différence ne cessent de proliférer. L’universalisme abstrait, trempé de colonialisme et mâtiné de racisme a fait long feu. Il a fini par revêtir la forme de ce sujet-maître qui, dans sa rage à passer pour l’homme tout court, doit se définir d’abord dans et par ce qu’il inclut et disqualifie, dans et par ce qu’il autorise et dévalorise, dans et par les frontières qu’il érige entre lui-même et ses autres. Du coup, ces mouvements jouent de la différence non pour s’exclure de l’en-commun, mais comme d’un levier pour renégocier les termes de l’appartenance et de la reconnaissance.

Un tel combat ne doit pas être confondu avec la demande de sécession qui taraude bien des classes dominantes dans le monde contemporain. À la place de corps sans vie ni énergie, il vise au contraire à faire émerger des corps parlants, membres d’une véritable communauté d’ayants droit. Ces mouvements montrent par ailleurs que, pour arriver au semblable, il faut commencer par partager les différences. Car, lorsque la rencontre s’est faite dans la violence, la reconnaissance de la différence est le point de départ d’une politique du semblable ou, mieux, d’une politique de l’en-commun.

Au demeurant, là où a longtemps prévalu l’idée selon laquelle la hiérarchie des races est une donnée naturelle, la revendication de la différence apparaît souvent comme le substrat de la revendication d’humanité. Se proclamer différent devient alors une manière d’échapper à la négation imposée. Il en est de même de la revendication du droit à la mémoire. C’est l’existence de ce legs historique qui pousse à dire qu’il n’y a pas de politique du semblable ou de l’en-commun sans une éthique de l’altérité. Il existe en effet des situations où la différence n’est pas, *a priori*, refus de la similarité. Dans la mesure où la possession d’une mémoire fonctionne à la manière d’une ligne de démarcation entre l’humain et les « autres », le droit à la mémoire est indissociable des luttes identitaires.

Cela dit, on ne peut guère se voiler la face quant aux dangers que pourrait receler le désir de différence, notamment lorsque la différence est conçue

politiquement et culturellement comme le lieu d'une spécificité insondable par nature. Le désir de différence peut, en effet, se constituer en un désir entièrement tourné vers le mauvais objet. De nos jours, l'identité tend en effet à devenir le nouvel opium des masses. Il en est ainsi parce que la raison comme faculté humaine universelle est assiégée et que le modèle de la démocratie libérale supposée en être l'une des manifestations est partout en crise[51]. La plupart des antagonismes politiques s'expriment de plus en plus sous une forme viscérale. Les crispations identitaires sont des symptômes de cette entrée dans l'ère de la viscéralité. Viralisés par les nouvelles technologies de la communication, ces symptômes ont conduit à la libération d'énergies négatives qui cherchent des boucs émissaires pour expliquer les malheurs des temps.

Sur un autre plan, le désir de différence n'est pas toujours un désir spontané. En plus d'être des systèmes économiques, le régime de l'esclavage et le régime colonial, par exemple, étaient d'énormes machines de fabrication de la différence raciale et culturelle[52]. Le régime du capitalisme intégral dans lequel nous vivons est, entre autres, un régime de prolifération des différences. La différence, sous la mondialisation, est produite et circule comme un moyen d'échange et comme un objet de consommation. À bien des égards, l'économie politique contemporaine a fait de la différence sa matière première en même temps que sa monnaie d'échange.

L'humanisme classique au fondement de la démocratie libérale et du républicanisme est trop compromis pour susciter des adhésions durables et inconditionnelles. Il faut l'amender et revenir à une conception intégrale du monde, voire de la Terre. En plus de nous appartenir à parts égales, la Terre est habitée par plusieurs espèces, humaines et non humaines avec lesquelles il faut négocier de nouvelles formes de connivence, de coexistence et de convivialité. Par rapport au futur immédiat, la question n'est donc plus tant celle de l'État-nation, de l'ethnie ou des identités individuelles que celle de la planète. Mais la planète elle-même n'a guère de sens hors sa dimension cosmique. L'en-commun résultera de la reconnaissance de l'enchevêtrement de notre monde. C'est pourquoi, dans la redéfinition d'une politique du bien du monde au-delà de l'humain, penser et panser sont indissociables.

Il n’y a pas longtemps, l’on prétendait délimiter avec plus ou moins de précision la frontière entre ici et ailleurs. Aujourd’hui, un tel exercice est futile. La frontière tend désormais à se distendre, sinon à se dissoudre, malgré toutes les tentatives de l’externaliser, de la miniaturiser ou de la militariser. En effet, nonobstant les nationalismes et ethno-nationalismes, il n’y a jamais eu qu’un seul monde. Qu’on le veuille ou non, nous en sommes tous des ayants droit. Les temps n’ont donc jamais été aussi propices pour redéfinir les paramètres de ce qui nous est commun en cet âge planétaire.

Quoi qu’on en ait, le monde n’est pas extensible à l’infini. Les humains n’en sont ni les seuls habitants ni les seuls ayants droit. Ils ne sauraient dès lors exercer sur ce monde une souveraineté illimitée. Cela étant, la véritable démocratie ne saurait être que celle des vivants dans leur ensemble. Cette démocratie des vivants appelle un approfondissement non dans le sens de l’universel, mais dans celui de l’« en-commun », et donc un pacte de soin, le soin de la planète, le soin apporté à tous les habitants du monde, humains et autres qu’humains.

Au cœur d’un tel pacte de soin figure, d’emblée, le devoir de restitution et de réparation, premiers jalons vers une véritable justice planétaire. Dans les pensées antiques d’Afrique, les actes de réparation englobent l’ensemble du vivant. Ce dernier est envisagé comme un tissu en devenir, et par conséquent disponible au travail de raccommodage. Ces actes ne concernent pas seulement les blessures et les traumatismes qui s’ensuivent. La clinique n’a pas véritablement pour objet le recouvrement des propriétés perdues. Elle vise avant tout à recomposer la relation. Et celle-ci est d’ordre cosmique dans la mesure où elle doit traiter de tous les corps du monde. La clinique englobe nécessairement ce que Kant appelait l’« *hospitalité* universelle ». Il « n’est pas question ici de philanthropie, avertit-il d’emblée, mais du *Droit* ». Cela étant, que signifie hospitalité dans le contexte du droit kantien ? Aux yeux du philosophe, l’hospitalité signifiait « le droit qu’a un étranger arrivant sur le sol d’un autre de ne pas être traité en ennemi par ce dernier ». « Celui-ci, précise-t-il, peut ne pas le recevoir, si cela peut se faire sans entraîner sa perte ; mais aussi longtemps qu’il reste paisiblement à sa place, il ne doit pas le traiter de façon hostile. Ce n’est pas un *droit à l’hospitalité* que peut invoquer cet étranger (ce qui exigerait un contrat de

bienfaisance faisant de lui, pour un temps, un habitant de la même maison), mais un *droit de visite*, le droit qui revient à tout être humain de se proposer comme membre d'une société, en vertu du droit à la commune possession de la surface de la terre, laquelle, étant une sphère, ne permet pas aux hommes de se disperser à l'infini, mais les contraint à supporter malgré tout leur propre coexistence, personne, à l'origine, n'ayant plus qu'un autre le droit de se trouver en un endroit quelconque de la terre »[53].

Dans la mesure où « personne, à l'origine, n'a plus qu'un autre le droit de se trouver en un endroit quelconque de la terre », la frontière en tant que telle ne peut plus faire l'objet de sacralisation. Elle ne peut pas être transformée en un lourd interdit. « Franchir la frontière est un privilège dont nul ne devrait être privé, sous quelque raison que ce soit », affirme à cet égard Édouard Glissant. « Il n'y a de frontière que pour cette plénitude enfin de l'outrepasser, et à travers elle de partager à plein souffle les différences. L'obligation d'avoir à forcer quelque frontière que ce pourra être, sous la poussée de la misère, est aussi scandaleuse que les fondements de cette misère »[54], ajoute-t-il.

Comme ne cessa de le répéter Édouard Glissant, « chacun de nous a besoin de la mémoire de l'autre, parce qu'il n'y va pas d'une vertu de compassion ni de charité, mais d'une lucidité nouvelle dans un processus de la Relation[55] ». Si nous voulons partager la beauté du monde, ajoutait-il, nous devrons apprendre à être solidaires de toutes ses souffrances. Nous devrons apprendre à nous souvenir ensemble et, ce faisant, à réparer ensemble le tissu et le visage du monde. Il ne s'agit donc pas de se refermer sur soi, de se laisser habiter par l'obsession d'un chez-soi, d'un entre-soi, d'un en-soi transcendantal, mais de contribuer à faire se lever, au large, cette nouvelle région du monde où, tous, nous pourrons entrer sans condition, afin d'embrasser, les yeux ouverts, l'inextricable du monde, sa structure indémêlable, son caractère composite.

Et le projet de l'en-commun fait place au passant. Le passant renvoie en dernière instance à ce qui constitue notre condition commune, celle de mortel, en route vers un avenir par définition ouvert. Être de passage, c'est cela finalement la condition humaine terrestre. Assurer, organiser et gouverner le passage et non instruire de nouvelles fermetures, telle est la tâche de la démocratie à l'ère planétaire.

1. André LEROI-GOURHAN, *Le Geste et la Parole, II : La mémoire et les rythmes*, Albin Michel, Paris, 1965, p. 60.

2. Voir l'édition Adam et Tanery des *Œuvres* de Descartes, et en particulier la cinquième partie du *Discours de la méthode*. Lire aussi Jean-Pierre CAVAILLÉ, *Descartes. La fable du monde*, Vrin, Paris, 1991 ; et Dennis DES CHENES, *Spirits and Clocks : Machine and Organisms in Descartes*, Cornell University Press, Ithaca, 2001.

3. Bernadette BENSAUDE-VINCENT et William R. NEWMAN (dir.), *The Artificial and the Natural : An Evolving Polarity*, MIT Press, Cambridge, 2007.

4. Lire Ernst JUNGER, *Orages d'acier*, Christian Bourgois, Paris, 1970 ; *Feu et sang*, Christian Bourgois, Paris, 1998.

5. L'on utilise le concept de « technologie » ici dans son acception la plus stylisée. On aurait pu se contenter d'autres expressions telles que « le geste technique », voire « le technologique », comme l'on dit « le politique » ou « le religieux ». Lire à ce sujet André LEROI-GOURHAN, *Évolution et techniques, I : L'homme et la matière*, et *II : Milieu et techniques*, Albin Michel, Paris, 1945. Il ne s'agit pas de faire prévaloir une approche ontologique de la technologie. L'on n'est pas sans savoir que, si une part du technologique se joue effectivement dans la puissance de la matière elle-même, il n'y a de technologie que dans les différents modes de déploiement de ladite puissance, c'est-à-dire dans la façon dont elle est mise en branle par des acteurs situés, à travers des temps et des espaces sociaux différenciés.

6. Lewis MUMFORD, *Technique et civilisation*, Seuil, Paris, 1950 [1934].

7. Gilbert HOTTOIS, *Le Signe et la Technique. La philosophie à l'épreuve de la technique*, Vrin, Paris, 2018 [1984].

8. Kostas AXELOS, *Marx, penseur de la technique*, UGE, Paris, 1974 [1961], t. I, p. 8, puis t. II, p. 82-85.

9. Sur les dimensions géologiques de la technologie, lire Peter K. HAFF, « Technology as a geological phenomenon : Implications for human well-being », *in* Jan ZALASIEWICZ *et al*., *A Stratigraphical Basis for the Anthropocene*, Geological Society, Londres, 2014, p. 301-309. Voir également Bronislaw SZERSZYNSKI, « Viewing the technosphere in an interplanetary light », *The Anthropocene Review*, 19 octobre 2016, <https://doi.org/10.1177/2053019616670676>.

10. Jeffrey HERF, *Le Modernisme réactionnaire. Haine de la raison et culte de la technologie aux sources du nazisme*, L'Échappée, Paris, 2018 [1984].

11. Tristan DAGRON, *Pensée et cliniques de l'identité*, Vrin, Paris, 2019, p. 41.

12. William DAVIES, *The Happiness Industry : How the Government and Big Business Sold Us Well-Being*, Verso, New York, 2016 ; Eva ILLOUZ et Edgar CABANAS, *Happycratie. Comment l'industrie du bonheur a pris le contrôle de nos vies*, Première Parallèle, Paris, 2018.

13. Martin HEIDEGGER, *Pensées directrices. Sur la genèse de la métaphysique, de la science et de la technique modernes*, Seuil, Paris, 2019, p. 318.

14. Lire Michael S. BURDETT, *Eschatology and the Technological Future*, Routledge, Londres, 2017. Pour deux études de cas, voir Cecilia Calheiros, « La fabrique d'une prophétie eschatologique par la cybernétique : le cas du projet WebBot », *Raisons politiques*, vol. 4, n° 48, 2012, p. 51-63 ; et Abou FARMAN, « Cryonic suspension as eschatological technology in the Secular Age », *in* Antonius C. G. M. ROBBEN (dir.), *A Companion to the Anthropology of Death*, Wiley Blackwell, 2018.

15. Pierre MUSSO, *La Religion industrielle. Monastère, manufacture, usine. Une généalogie de l'entreprise*, Fayard, Paris, 2017.

16. Baptiste RAPPIN, « "Esprit californien, es-tu là ?" Les racines *New Age* de la société digitale », *Études digitales*, n° 5, 16 avril 2019, p. 56-65.

17. Stéphanie CHIFFLET, « La techno-religion du NBIC », *Études digitales*, n° 5, 16 avril 2019, p. 47-55.

18. Lire Carlos Eduardo Souza AGUIAR, « Technochamanisme et les mutations de l'imaginaire mystique contemporain », *Études digitales*, n° 5, 16 avril 2019, p. 87-95.

19. Yuk HUI, *On the Existence of Digital Objects*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 2016.

20. Voir Reyner BANHAM, *Le Brutalisme en architecture. Éthique ou esthétique ?*, Dunod, Paris, 1970 [1966]. Lire également Laurent STALDER, « "New Brutalism", "topology" and "image" : Some remarks on the architectural debates in England around 1950 », *The Journal of Architecture*, vol. 13, n° 3, 2008, p. 263-281 ; et Francesco TENTORI, « Pheonix Brutalism », *Zodiac*, n° 18, 1968, p. 257-266.

21. Lire David T. JOHNSON, « Governing through killing : The war on drugs in the Philippines », *Asian Journal of Law and Sociology*, vol. 5, n° 2 ; 2018 ; David GARLAND, *Peculiar Institution : America's Death Penalty in an Age of Abolition*, Harvard University Press, Cambridge, 2010.

22. Franklin E. ZIMRING, *When Police Kill*, Harvard University Press, Cambridge, 2017.

23. George MOSSE, *De la Grande Guerre au totalitarisme. La brutalisation des sociétés européennes*, Hachette, Paris, 1999.

24. Joanna BOURKE, *An Intimate History of Killing : Face-to-Face Killing in Twentieth Century Warfare*, Granta, Londres, 1999.

25. Lire Henry DE MAN, *The Remaking of a Mind : A Soldier's Thoughts on War and Reconstruction*, Scribner, New York, 1919.

26. Voir en particulier Georges GAUDY, *Le Chemin-des-Dames en feu (décembre 1916-décembre 1917)*, Plon, Paris, 1923 ; Jean Norton CRU, *Témoins*, Les Étincelles, Paris, 1929 ; Blaise CENDRARS, *Œuvres complètes*, t. IV, Paris, Denoël, 1962 ; et Antoine REDIER, *Méditations dans la tranchée*, Payot, Paris, 1916.

27. Oliver DAVIS, « Theorizing the advent of weaponized drones as techniques of domestic paramilitary policing », *Security Dialogue*, vol. 50, n° 4, 2016, p. 344-360.

28. William I. ROBINSON, « Accumulation crisis and global police state », *Critical Sociology*, vol. 45, n° 6, 2018, p. 848-858.

29. Edward LAWSON, Jr., « Police militarization and the use of lethal force », *Political Research Quarterly*, 2 juillet 2019 ; Caren KAPLAN et Andrea MILLER, « Drones as "atmospheric policing" : From US border enforcement to the LAPD », *Public Culture*, vol. 31, n° 3, 2019, p. 419-445.

30. Elke SCHWARZ, « Prescription drones : On the techno-biopolitical regime of contemporary "ethical killing" », *Security Dialogue*, vol. 47, n° 1, 2015, p. 59-75.

31. Sur une évaluation de ces conduites en situation de guerre, lire Antoine PROST, « Les limites de la brutalisation. Tuer sur le front occidental, 1914-1918 », *Vingtième Siècle*, n° 81, 2004, p. 5-20.

32. Daniel PÉCAUD, « De la banalité de la violence à la terreur : le cas colombien », *Cultures & Conflits*, n° 24-25, 1997, p. 159-193.

33. George MOSSE, *L'Image de l'homme. L'invention de la virilité moderne*, Éditions Abbeville, Paris, 1997. Voir, par ailleurs et du même auteur, *The Nationalization of the Masses : Political Symbolism and Mass Movements in Germany from the Napoleonic Wars through the Third Reich*, Howard Fertig, New York, 1975.

34. Voir Klaus THEWELEIT, *Fantasmâlgories*, L'Arche, Paris, 2016 [1989].

35. Pour des cas précis, lire Vasiliki TOUHOULIOTIS, « Weak seed and a poisoned land : Slow violence and the toxic infrastructures of war in South Lebanon », *Environmental Humanities*, vol. 10, n° 1, 2018, p. 86-106. De manière générale, voir Michael MARDER, « Being dumped », *Environmental Humanities*, vol. 11, n° 1, 2019, p. 181-192.

36. Walter BENJAMIN, « Théories du fascisme allemand », *Lignes*, n° 13, 1991, p. 57-81.

37. Friedrich Georg JÜNGER, *La Perfection de la technique*, Allia, Paris, 2018 [1946-1949], p. 47-48.

38. Paul VIRILIO, *Vitesse*, Carnets Nord/Le Pommier, Paris, 2019, p. 49. Lire également Eva ILLOUZ (dir.), *Les Marchandises émotionnelles*, Premier Parallèle, Paris, 2019.

39. William J. WILSON, *When Work Disappears*, Knopf, New York, 1996 ; Ruth W. GILMORE, *The Golden Gulag*, University of California Press, Berkeley, 2007.

40. Jackie WANG, *Carceral Capitalism*, The MIT Press, Cambridge, 2019.

41. S.n., « Policing and profit », *Harvard Law Review*, vol. 128, n° 6, 2005.

42. Lire, dans des situations plus ou moins similaires, ce qu'Elsa Dorlin dit de la « proie » : *Se défendre. Une philosophie de la violence*, Zones, Paris, 2017, p. 163-171.

43. Voir Leon ANDERSON et David A. SNOW, « L'industrie du plasma », *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 104, 1994, p. 25-33 ; Zoe GREENBERG, « What is the blood of a poor person worth ? », *The New York Times*, 1er février 2019. Lire par ailleurs Harriet A. WASHINGTON, *Medical Apartheid : The Dark History of Medical Experimentation on Black Americans from Colonial Times to the Present*, Doubleday, New York, 2006.

44. Sigmund FREUD, *Malaise dans la civilisation*, Paris, Denoël, 1934 [1930].

45. Lire Scott WARK, « The subject of circulation : On the digital subject's technical individuations », *Subjectivity*, n° 12, 2019, p. 65-81.

46. Katerina KOLOZOVA, « Subjectivity without physicality : Machine, body and the signifying automaton », *Subjectivity*, n° 12, 2019, p. 49-64 ; Beverly SKEGGS, « Subjects of value and digital personas », *Subjectivity*, n° 12, 2019, p. 82-99.

47. Frantz FANON, *Écrits sur l'aliénation et la liberté*, La Découverte, Paris, 2015.

48. Lire W. E. B. DU BOIS, *Les Âmes du peuple noir*, La Découverte, Paris, 2007.

49. Aimé CÉSAIRE, *Discours sur le colonialisme*, Présence africaine, Paris, 1955.

50. Édouard GLISSANT, *Poétique de la relation. Poétique III*, Gallimard, Paris, 1990.

51. Voir le dossier « Democracy : Its normative foundations and current crisis », de la revue *Constellations*, vol. 26, n° 3, 2019, p. 355-474.

52. Lire David ROEDIGER, *The Wages of Whiteness : Race and the Making of the American Working Class*, Verso, New York, 1999 ; Theodore W. ALLEN, *The Invention of the White Race, vol. 2 : The Origin of Racial Oppression in America*, Verso, New York, 1997. Dans le cas des colonies de peuplement, voir à titre d'exemple Yuka SUZUKI, *The Nature of Whiteness : Race, Animals, and Nation in Zimbabwe*, University of Washington Press, Seattle, 2017.

53. Emmanuel KANT, *Pour la paix perpétuelle*, Le Livre de poche, Paris, 2002 [1795], p. 62-64.

54. Édouard GLISSANT, *Une nouvelle région du monde. Esthétique 1*, Gallimard, Paris, 2006, p. 123.

55. *Ibid*., p. 161.

2

Fracturation

Ce que l'on appelait il n'y a guère longtemps l'« histoire universelle » est loin d'être conclu, et les choses sont loin d'être fixées une fois pour toutes, à jamais pétrifiées. Ouverture et mouvement demeurent deux des signatures éminentes de l'époque, voire du vivant. Carl Schmitt en était conscient, qui affirmait que « tant que les hommes et les peuples ont un avenir et pas seulement un passé, un nouveau *nomos* naîtra » dans des « formes toujours nouvelles ». Car, ajoutait-il, chaque ère nouvelle de la coexistence des peuples, des empires et des pays appelle presque inéluctablement « de nouvelles divisions spatiales, de nouvelles délimitations et de nouveaux ordres spatiaux de la terre »[1].

Le corps de la Terre

Encore faut-il, avant d'aller plus loin, rappeler ce que Schmitt entend par la « Terre » et par le terme « *nomos* ». D'ordinaire, la Terre renvoie à une catégorie spatiale, à une étendue. Elle est faite d'un sol plus ou moins ferme, de paysages, de reliefs, de profondeurs et de soubassements, de traces, d'enclos, de friches en réserve, de sanctuaires. Elle s'inscrit, pense-t-on, dans un faisceau de directions (est, ouest, sud, nord). Faite de matière minérale ou végétale, voire de glèbe, elle est ronde et donc circonscrite. Et, surtout, elle est habitée. En l'habitant, les humains en particulier exercent leur emprise sur elle, la livrent au cadastre et à l'exploitation. Ils la cultivent et en prennent éventuellement soin. Leur vie et leur destin se jouent sur un sol. Foyer commun, elle est le lieu de séjour des humains et des autres espèces, l'objet d'un partage primitif entre tous les étants et, de ce point de vue, à la fois leur nom commun et leur corps maternel[2].

Il y aurait donc, derrière l'image générique qu'est la « Terre » quelque chose de l'ordre d'une puissance particulière – la puissance de soubassement, de ce sur quoi l'œuvre, quels qu'en soit la forme et l'auteur, prend appui. Mais aussi quelque chose qui relève de l'étendue, des profondeurs et de la racine – la racine, sinon le lieu d'origine de toutes choses, cela dont les limites échappent au regard, cela que l'on creuse et qui sert d'abri fondamental à ceux et celles qui l'habitent. Bien que ronde, la Terre ferait en réalité signe à l'illimité. Aucun individu ou État en particulier ne pourrait prétendre avoir la propriété légitime de la Terre dans son ensemble. Les humains pourraient laisser sur elle quelque marque de leur passage, mais au fond, entourée d'une nuit obscure, la Terre resterait toujours distincte de ses habitants. Rares sont ceux d'entre eux qui auraient assisté à ses premiers commencements, et il ne sera jamais donné à tous d'en connaître la fin. Quelque chose dans sa substance et sa matérialité la rendrait donc, d'une manière ou d'une autre, fondamentalement inappropriable. C'est la raison pour laquelle elle occuperait une position si centrale dans les « âges du monde[3] ».

Elle n'est donc pas qu'une simple matière, formation géologique et masse compacte faite de couches multiples et stratifiées. Elle n'est pas non plus une entité muette. Au-delà de ses multiples visages, elle est également prise dans un interminable réseau de fonctions symboliques. Véritable « ventre du monde », elle assure l'équilibre du cosmos et est, en cela, le lieu par excellence de l'en-commun et du partage. Mais elle est aussi ce qui toujours demeure *en réserve*, c'est-à-dire inappropriable. Par inappropriable, il faut comprendre non seulement ce qui est par principe réfractaire aux procédures d'aliénation, mais encore ce dont nul ne saurait être privé, ou encore ce dont l'usage ne saurait être légitimement dénié à qui que ce soit. Dans ce sens, la Terre est l'instance de vérification ultime de ce que les Grecs anciens appelaient l'*isonomia*, c'est-à-dire cette loi qui ne s'applique pas seulement à tous, mais est *égale pour tous*. Elle est aussi le nom qu'il convient de donner à l'*homoios*, c'est-à-dire le *semblable de tous les autres*[4].

Dans son *Nomos de la Terre*, Carl Schmitt semble faire fi des multiples façons de fabriquer la propriété et des rapports que d'autres cultures établissent entre le sol et la Terre en tant que telle. Le rapport des humains à la terre, chez lui, est

surtout envisagé sur le plan du droit. La terre « est triplement liée au droit », affirme-t-il. « Elle le porte en elle, comme rétribution du travail ; elle le manifeste à sa surface, comme limite établie ; et elle le porte sur elle, comme signe public de l'ordre. » Et de conclure : « Le droit est terrien et se rapporte à la terre[5]. » La terre est envisagée non en elle-même, mais du point de vue de ce qu'elle porte, du point de vue de sa capacité à rétribuer équitablement ceux et celles qui la labourent (la fatigue, le labeur et les semailles contre les récoltes), et du point de vue de son aptitude à figurer ainsi l'idée d'une justice quasi immanente.

Dans le schéma schmittien, l'une des composantes intrinsèques de la terre, c'est le sol. À son tour, le sol se caractérise par sa fermeté. Habiter la terre, c'est en partie défricher le sol, tracer et délimiter les champs, les prés et les bois. C'est aussi planter et semer, laisser certaines parties en jachère, en défricher d'autres. Au terme de ce travail, le sol est hérissé de haies et de clôtures, de bornes, de murs. Il est aussi parsemé de maisons, de bâtiments et autres infrastructures. En d'autres termes, la terre ne devient signifiante que grâce à la médiation du labeur des humains. Laissée à elle-même, elle ne produit guère la société. Or l'essentiel de ce labeur consiste en une série d'actes de partition et d'appropriation, ou encore ce que Schmitt appelle les « prises[6] ». De tels gestes d'acquisition, dont il dit qu'ils fondent le droit, prennent des formes diverses. Peu importe qu'ils se fassent sous le signe de l'édification des villes et leur fortification, de la colonisation, des guerres, des invasions ou des traites, des occupations, des barrières ou des blocus. Toujours, ils créent le « premier ordre de tous les rapports de possession et de propriété[7] ». En d'autres mots, ils sont des actes originels fondateurs du droit. « Prendre » des terres, délimiter le sol, c'est donc créer des titres juridiques et fabriquer la propriété. C'est distinguer le tien du mien.

De la « prise des terres », Schmitt parle par ailleurs comme d'un événement éminemment politique, l'« origine de tout ordre concret ultérieur et de tout droit ultérieur[8] », le noyau effectif de toute histoire à dimension planétaire, c'est-à-dire d'une histoire qui affronte tout ce qui se passe dans le monde. Une telle histoire n'embrasse pas seulement l'ensemble du globe terrestre. Comme d'autres l'ont observé, elle est, en outre, susceptible de susciter toutes sortes

d’engrenages, de mettre en mouvement l’histoire mondiale, la totalité humaine[9]. Davantage encore, ce caractère historial se donne à voir lorsque les « prises de terre » donnent lieu à l’émergence d’un nouveau « stade de la conscience humaine de l’espace et de l’ordre global[10] ».

Vue sous cet angle, la planétarité a donc une double dimension. D’une part, il n’y a pas de planétarité en l’absence d’une capacité de représentation globale de la Terre. D’autre part, il n’y a pas de planétarité sans conscience d’une appartenance commune à un ordre spatial embrassant toute l’humanité. La conscience planétaire suppose par conséquent la représentation d’un monde commun « à tous les hommes et à tous les peuples », d’un astre commun[11]. Elle est l’équivalent d’une conscience non pas mondiale ou globale, mais véritablement astrale, l’inscription dans un univers qui, tout en faisant signe à une existence terrestre, prolonge celle-ci en direction du cosmos dans son ensemble. L’un des grands moments d’émergence d’une telle conscience s’opère à l’époque dite des « Grandes Découvertes » aux XVI^e^ et XVII^e^ siècles, en réalité un moment de partage et de division de la terre qui débouche non seulement sur un nouvel ordre spatial, mais aussi sur la collision des imaginaires[12].

Pour la première fois, la terre dans son ensemble est « saisie et mesurée par la conscience globale des peuples européens[13] ». L’on passe alors d’une existence terrienne à une existence maritime. La révolution industrielle permet de franchir un pas supplémentaire avec l’avènement d’un monde technicisé. Au XIX^e^ siècle, ce processus de division et de partage du globe se poursuit avec la conquête de l’Afrique, l’annexion de pans entiers de son territoire, l’occupation coloniale, la série de cessions qui bouleversent de fond en comble l’ordre spatial antérieur et complètent le *nomos* inauguré par les prises de terres des XV^e^-XVII^e^ siècles. S’ensuit une réorganisation structurale de la planète, un nouveau jeu de limites et une redistribution de la violence et de la puissance. Cette nouvelle conscience spatiale planétaire relance à son tour de nouvelles luttes visant à tracer des lignes, de nouvelles enceintes, de nouveaux enclos.

Escalade

Depuis le milieu du XX^e^ siècle en effet, la Terre fait l'expérience de mutations rapides et multiformes aux résultats paradoxaux. Ses propres frontières sont de moins en moins évidentes[14]. Il en est de même de ce qui la distingue, par exemple, des vastes espaces maritimes, des richesses qu'ils recèlent et des conditions de leur appropriation[15]. Qu'il s'agisse des formes nouvelles de conflits, de la vie des monnaies, des investissements et des échanges ou encore des domaines de la créativité culturelle et artistique, des formes urbaines et des régimes cultuels, tout est en train de se recomposer dans des conditions d'incertitude parfois radicales. Des choses auxquelles l'on était habitué meurent. D'autres que l'on croyait disparues à tout jamais font leur retour sous de nouveaux noms, avec de nouveaux masques et parfois sur les mêmes scènes qu'hier, bien qu'avec des acteurs différents. Les phénomènes de mobilité dessinent un monde à cartes multiples, tissé de lieux à la fois de destination et de transit, de carrefours, d'embranchements, de bifurcations et de culs-de-sac insoupçonnés, de murs et de barrages protéiformes, d'enclaves, de camps et de prisons. Quelles sont les nouvelles clôtures, enceintes, frontières ? Où se trouvent les nouveaux sanctuaires, les réserves[16] ? Les nouveaux ordres spatiaux sont-ils seulement terrestres ? Où commencent-ils et ou finissent-ils[17] ?

Ce monde d'interfaces et d'entrecroisements multiples annonce aussi d'inévitables sécessions. Les logiques contemporaines de sécession, de segmentation et d'expulsion sont impulsées par différentes technologies planétaires. La production sur une échelle élargie de « populations en situation irrégulière » et donc dépourvues de toute protection bat son plein. Ce phénomène ne concerne pas uniquement les migrants, réfugiés et gens en quête d'asile. Il va de pair avec l'accaparement de la richesse de la planète par des riches pressés d'exercer leur *droit de fuite* et de désapparentement. Par ailleurs, ce monde repose non sur un, mais une pluralité de sols[18]. Son ontologie n'est pas que physique, géologique, hydraulique ou minérale, mais aussi végétale et synthétique. Pour son fonctionnement et celui des infrastructures de computation planétaire qui constituent comme ses prothèses, il requiert une extraction énergivore de toutes sortes de ressources et minerais, une accélération des processus de combustion de divers ordres, de nouvelles médiations imaginaires et linguistiques[19].

Décrire et analyser les naissances de ce monde à cartes multiples exige de savoir que le présent et le futur de la race humaine sont indissociables de ceux de toutes les autres espèces du vivant. Pour y parvenir, encore faut-il tout décloisonner, déterritorialiser, s'ouvrir sur des questions non pas internationales ou même transversales, mais planétaires ; embrasser les humanités et les sciences naturelles, approfondir l'interrogation philosophique et historique, faire place aux disciplines de l'imagination. Encore faut-il être disposé à sortir des territoires académiques établis et des calculs disciplinaires et institutionnels dont l'unique fonction est de reproduire les pesanteurs réglées. Encore faut-il accepter de passer par des voies tantôt obliques, tantôt transversales, afin précisément de mettre en communication des domaines que l'on tend généralement à séparer.

Pour le reste, l'escalade est incontestable[20]. Il n'existe plus de sphère de l'existence contemporaine qui n'ait point fait l'objet d'une pénétration par le capital. Certes, cette pénétration est inégale. En bien des régions du monde, elle est surtout vécue par procuration. Frappées d'hébétude par la pauvreté, l'indigence et le dénuement, des classes entières de populations font, en direct, l'expérience de la dissociation entre le monde effectivement vécu, celui de la vie corporelle à un point particulier du sol terrestre, et celui, béat et ubiquitaire, des écrans, certes à portée de leurs yeux, mais si éloigné de leurs mains, de leurs voix et de leurs avoirs.

Qu'il s'agisse des affects, des émotions et des sentiments, des compétences linguistiques, des manifestations du désir, du rêve ou de la pensée, bref de la vie tout court, rien ne semble désormais échapper à son emprise. Il a capturé jusqu'aux bas-fonds du monde, laissant souvent derrière lui de vastes champs de débris et de toxines, des déchets d'hommes rongés de plaies, de chancres et de furoncles. Tout étant devenu une source potentielle de capitalisation, le capital s'est fait monde, un fait hallucinatoire de dimension planétaire, producteur, sur une échelle élargie, de sujets à la fois calculateurs, fictionnels et délirants.

Le capital s'étant fait chair, tout est devenu une fonction du capital, l'intériorité y compris. Les processus qui mènent à cette extension intégrale sont erratiques. Partout, ils créent de l'aléatoire et de l'incertain. Partout, ils institutionnalisent le risque et la précarité dans la poisse même du réel[21]. Parfois, ils font l'objet de détournements et de racolages. Peu importe, le capital est

devenu notre infrastructure commune, notre système nerveux, la mâchoire transcendantale qui dessine désormais la carte de notre monde et de ses limites psychophysiques.

Cette création de monde a lieu à une époque où la mise en ordre des sociétés s'effectue désormais sous un seul et même signe, la computation numérique. Par computation numérique, il faut entendre trois choses. D'abord, un système technique ou encore un dispositif machinique spécialisé dans le travail d'abstraction, et donc de capture et de traitement automatique de données (matérielles et mentales) qu'il s'agit d'identifier, de sélectionner, de trier, de classer, de recombiner et d'actionner. Si, de ce point de vue, la numérisation constitue un travail d'abstraction, ce dernier n'est guère inséparable d'un autre, le calcul – à la fois du vivable et du pensable. Mais porté ou non par des architectures techniques, le calcul est, par principe, un jeu de probabilités. Étant donné que c'est en dernière instance le hasard qu'il s'agit de calculer, l'indétermination demeure donc la règle[22].

Le computationnel est, ensuite, une instance de production et de constitution en série de sujets, d'objets, de phénomènes, mais aussi de consciences et de mémoires et traces que l'on peut coder et stocker, et qui de surcroît sont dotées d'aptitudes circulantes. Enfin, le computationnel est l'institution par le biais de laquelle se crée et se met en forme un monde commun, un nouveau sens commun, de nouveaux ordonnancements de la réalité et du pouvoir. Ce monde et ce sens communs sont le produit de la fusion de trois types de *ratio* soumis, chacun, à une dynamique d'extension et d'augmentation – la raison économique, la raison biologique et la raison algorithmique. Ces trois formes de la raison sont hantées par un fantasme métaphysique – la technolâtrie.

Mécanismes de computation, modélisation algorithmique et extension du capital vers l'ensemble de la vie ne constituent plus qu'un seul et même procès. Qu'il s'agisse des corps, des nerfs, de la matière, du sang, des tissus cellulaires, du cerveau ou de l'énergie, le projet reste le même : la conversion de toute substance en quantités, le calcul préemptif des potentialités, des risques et des aléas en vue de leur financiarisation d'une part, et la conversion des finalités organiques et vitales en moyens techniques d'autre part. Il s'agit donc de tout détacher de tout substrat, de toute corporéité, de toute matérialité ; de tout

« artificialiser » et de tout « automatiser » et « autonomiser ». Il s'agit de tout soumettre à des effets de quantification et d'abstraction. La numérisation n'est rien d'autre que cette capture de forces et de potentialités et leur annexion par le langage d'une machine-cerveau transformée en système autonome et automatisé.

Frontiérisation

L'humanité est en effet sur le point de renaître à une deuxième nature, au détour d'une transformation intrinsèque de l'horizon du calcul et d'une extension presque indéfinie des logiques de quantification. Il peut sembler paradoxal, voire contre-intuitif, de qualifier ce moment technologique d'entropique. Il l'est pourtant, à bien des égards. En effet, capter, identifier, diviser, trier, sélectionner et classer n'est pas le propre des machines artificielles. C'est aussi celui des frontières, ces lieux où, pour nombre de nos contemporains, le monde se défait et la mondialisation rencontre ses limites.

La frontière n'est plus seulement une ligne de démarcation qui sépare des entités souveraines distinctes. Dispositif ontologique, elle fonctionne désormais d'elle-même et en elle-même, anonyme et impersonnelle, avec ses lois propres. Elle est de plus en plus le nom propre de la violence organisée qui sous-tend le capitalisme contemporain et l'ordre de notre monde en général – l'enfant séparé de ses parents et enfermé dans une cage[23], la femme et l'homme superflus et condamnés à l'abandon, les naufrages et noyades par centaines, voire par milliers, à la semaine[24], l'interminable attente et l'humiliation dans les consulats[25], le temps suspendu, des journées de malheur et d'errance dans les aéroports, dans les commissariats de police, dans les parcs, dans les gares, jusque sur les trottoirs des grandes villes où, la nuit à peine tombée, l'on arrache des couvertures et des haillons à des êtres humains d'ores et déjà dépouillés et privés de presque tout, y compris d'eau, d'hygiène et de sommeil, des corps avilis, bref l'humanité en déshérence[26].

Tout, en effet, nous ramène à la frontière, ce lieu zéro de la non-relation et du déni de l'idée même d'une humanité commune, d'une planète, la seule que nous

aurions, qu'ensemble nous partagerions, et à laquelle nous lierait notre condition commune de passants. Mais peut-être faudrait-il, pour être tout à fait exact, parler de « frontiérisation » plutôt que de frontières[27].

Qu'est-ce donc que la « frontiérisation » sinon le processus par lequel les puissances de ce monde transforment en permanence certains espaces en lieux infranchissables pour certaines classes de populations ? Qu'est-ce sinon la multiplication consciente d'espaces de perte et de deuil où la vie de tant de gens jugés indésirables vient se fracasser[28] ? Qu'est-elle donc sinon une façon de mener la guerre contre des ennemis dont on a auparavant détruit les milieux d'existence et les conditions de survie – l'usage de munitions perforantes à l'uranium et d'armes interdites comme le phosphore blanc ; le bombardement à haute altitude des infrastructures de base ; le cocktail de produits chimiques cancérogènes et radioactifs déposés dans le sol et qui emplissent l'air ; la poussière toxique dans les décombres des villes rasées, la pollution due aux feux d'hydrocarbures[29] ?

Et que dire des bombes ? Depuis le dernier quart du XX^e^ siècle, à quelles sortes de bombes populations civiles, habitats et environnements n'auront-ils pas été soumis – des bombes aveugles classiques reconverties grâce à l'installation, en queue, de systèmes de centrale inertielle ; des missiles de croisière dotés de têtes chercheuses à infrarouges ; des bombes à micro-ondes destinées à paralyser les centres nerveux électroniques de l'ennemi ; des bombes qui explosent dans les villes, émettant au passage des faisceaux d'énergie qui ont l'apparence de la foudre ; d'autres bombes à micro-ondes qui ne tuent pas, mais qui brûlent les gens et augmentent la température de la peau ; des bombes thermobariques qui déclenchent des murs de feu, absorbent l'oxygène des espaces plus ou moins clos, tuent par ondes de choc et asphyxient à peu près tout ce qui respire ; des bombes à fragmentation dont les effets sur les populations civiles sont dévastateurs, qui s'ouvrent au-dessus du sol et dispersent, sans précision et sur des secteurs étendus, des minimunitions supposées exploser au contact des cibles ; toutes sortes de bombes, la démonstration par l'absurde d'un pouvoir de destruction inouï[30].

Comment, dans ces conditions, s'étonner que celles et ceux qui le peuvent, survivants d'un enfer vivant, prennent la fuite, cherchent partout refuge, dans

tous les coins de la Terre où leur vie pourrait être épargnée ? Cette forme de la guerre d'abrutissement, calculée et programmée, menée avec des moyens nouveaux, est une guerre contre l'idée même de mobilité, de circulation, de vitesse, alors que l'âge est justement à la vélocité, à l'accélération, et à toujours plus d'abstraction, toujours plus d'algorithmes[31].

Elle a par ailleurs pour cibles non point des corps singuliers, mais des masses humaines jugées viles et superflues, mais dont chaque organe doit faire l'objet d'une incapacitation spécifique, héritable de génération en génération – les yeux, le nez, la bouche, les oreilles, la langue, la peau, les os, les poumons, les intestins, le sang, les mains, les jambes, tous ces estropiés, paralytiques et rescapés, toutes ces maladies pulmonaires comme la pneumoconiose, toutes ces traces d'uranium sur les cheveux, des milliers de cas de cancers, d'avortements, de malformations infantiles, de déformations congénitales, de thorax saccagés, de dysfonctionnements du système nerveux, la grande fissuration.

Cette lutte menée contre certains corps d'abjection, amas de viande humaine, se déroule à l'échelle planétaire. Elle est en passe de devenir le propre de notre temps. Souvent, elle précède, accompagne ou complète celle qui a cours au milieu de nous ou à nos portes, la traque des corps qui ont eu le tort de se mouvoir (ce qui est le propre d'un corps humain), des corps dont on estime qu'ils ont pénétré par effraction dans des lieux et espaces où ils ne devraient point se trouver, lieux qu'ils encombrent désormais de par leur seule présence, et dont ils doivent être évacués[32].

Comme le suggère la philosophe Elsa Dorlin, cette forme de violence vise des proies[33]. Elle ressemble aux grandes chasses d'hier. Et d'abord à la chasse à courre et à la chasse à la trappe et leurs techniques respectives – la recherche, la poursuite, la trappe et le rabattage d'animaux traqués, jusqu'à leur encerclement, leur capture ou leur abattage, avec l'aide de chiens d'ordre et de limiers. Mais elle fait également partie d'une longue histoire de chasses à l'homme. Grégoire Chamayou en a étudié les modalités dans *Les Chasses à l'homme*[34]. Il s'agit toujours à peu près des mêmes cibles – les esclaves marrons, les Peaux-Rouges, les peaux noires, les Juifs, les apatrides, les pauvres et, plus près de nous, les sans-papiers[35]. Ces chasses s'attaquent à des corps animés, mouvants et qui, bien que dotés d'une force de traction, d'une intensité, de capacités fugitives et

mobiles, sont supposés n'être point des corps de chair et de sang comme les nôtres, désignés, ostracisés comme ils le sont. Cette chasse se déroule par ailleurs à un moment où les technologies de l'accélération ne cessent de proliférer, créant une planète segmentée, à vitesses multiples.

La technologisation des frontières bat son plein[36]. Barrières de séparation physiques et virtuelles, numérisation des bases de données, des systèmes de fichage, développement de nouveaux dispositifs de repérage à l'exemple des senseurs, drones, satellites et robots-sentinelles, capteurs infrarouges et caméras de divers ordres, contrôle biométrique et usage de cartes à puce contenant des données personnelles, tout est mis en œuvre pour transformer la nature même du phénomène frontalier et précipiter l'avènement d'une frontière mobile, portable et omniprésente[37].

Claustration et expurgation

Migrants et réfugiés ne sont donc pas, en tant que tels, l'objet premier du différend. D'ailleurs, ils n'ont ni noms propres, ni visages singuliers, ni cartes d'identité. Ils ne sont que des cryptes, sortes de caveaux ambulants à la surface de multiples organes, formes vides mais menaçantes dans lesquelles l'on cherche à ensevelir les fantasmes d'une époque terrifiée par elle-même et ses propres excès. Le rêve d'une sécurité sans faille, qui exige non seulement surveillance systématique et totale mais aussi expurgation, est symptomatique des tensions structurelles qui, depuis des décennies, accompagnent notre passage à un nouveau système technique plus automatisé, plus réticulaire et en même temps plus abstrait, fait de multiples écrans – digital, algorithmique, numineux.

Le monde a cessé de se manifester à nous dans les termes anciens. C'est à la naissance d'une forme inédite de l'humain (le sujet/objet) et d'autres types de spatialités que nous assistons. L'expérience phénoménologique que nous avions du monde en sort profondément ébranlée. Raison et perception ne coïncident plus. D'où l'affolement. Nous voyons de moins en moins ce qui nous est donné à voir et de plus en plus ce que nous voulons à tout prix voir, même si cela que nous voulons à tout prix voir ne correspond à aucune réalité originaire. Peut-être plus qu'auparavant, autrui peut se donner à nous dans une présence physique et

tactile concrète tout en demeurant dans une absence spectrale et un vide tout aussi concret, presque phénoménal. C'est le cas des migrants, des réfugiés et des demandeurs d'asile. Ce n'est pas seulement leur mode d'apparition parmi nous qui nous plonge dans une anxiété historique et existentielle. C'est aussi la matrice ontophanique dont nous supposons qu'ils ne sont que le masque (qu'y a-t-il, décidément, derrière ce qui apparaît ?) qui nous plonge dans un état d'agitation et d'incertitude radicales.

Les routes migratoires les plus mortelles d'un monde par ailleurs de plus en plus balkanisé et enclavé ? L'Europe ! Les squelettes en mer et le plus vaste cimetière marin en ce début de siècle ? L'Europe ! Le nombre de déserts, eaux territoriales et internationales, bras de mer, îles, détroits, enclaves, canaux, fleuves, ports et aéroports transformés en rideaux de fer technologiques ? L'Europe ! Et pour couronner le tout, en ces temps d'escalade permanente, les camps. Le retour des camps[38]. L'Europe des camps. Samos, Chios, Lesbos, Idomeni, Lampedusa, Vintimille, Sicile, Subotica, le chapelet des camps[39].

Camps de réfugiés ? Camps de déplacés ? Campements de migrants ? Zones d'attente pour personnes en instance ? Zones de transit ? Centres de rétention ? Lieux d'hébergement en urgence ? Jungle ? Paysage composite et hétérogène, à coup sûr. Résumons néanmoins tout cela d'un seul mot, le seul qui décrive à la vérité ce qui s'y passe : *camps d'étrangers*. En dernière instance, il ne s'agit en effet pas d'autre chose. Il s'agit de camps d'étrangers, aussi bien au cœur de l'Europe qu'à sa lisière. Et c'est le seul nom qui convienne à ces dispositifs et à la sorte de géographie carcérale qu'ils dessinent[40].

Il y a quelques années, l'on en dénombrait près de quatre cents au sein de l'Union européenne. C'était avant le grand afflux de 2015. Depuis lors, de nouveaux camps, y compris de triage, ont été créés aussi bien en Europe qu'à sa lisière et, sous son instigation, dans des pays tiers. En 2011, ces différents lieux de détention pouvaient contenir jusqu'à 32 000 personnes. En 2016, les chiffres s'élevaient à 47 000. Les détenus sont essentiellement des personnes sans visa ni titre de séjour, jugées inéligibles à une protection internationale. Il s'agit, pour l'essentiel, de lieux d'internement, d'espaces de relégation, de dispositifs de mise à l'écart de gens considérés comme des intrus, sans titre et par conséquent sans droit et, estime-t-on, sans dignité. Fuyant des mondes et des lieux rendus

inhabitables par une double prédation exogène et endogène, ils se sont introduits là où il ne fallait pas, sans y être invités, et sans qu'ils soient désirés. Leur regroupement et mise à l'écart ne peut donc guère avoir pour but final de les secourir. En les arraisonnant dans des camps, l'on veut également – après les avoir placés dans une position d'attente qui les dépouille au préalable de tout statut de droit commun – en faire des sujets potentiellement déportables, refoulables, voire destructibles[41].

Cette guerre (qui consiste à chasser, capturer, regrouper, trier, séparer et expulser) n'a qu'un seul but. Il ne s'agit pas tant de couper l'Europe du monde ou de l'instituer en forteresse imprenable que de consacrer, comme le privilège des seuls Européens, le droit de possession et de libre circulation sur toute l'étendue d'une planète dont nous sommes pourtant tous des ayants droit.

Le XXIe siècle sera-t-il donc celui du triage et de la sélection par le biais des technologies de la sécurité ? Des confins du Sahara en passant par la Méditerranée, le camp est-il en passe de redevenir le terminus d'un certain projet européen, d'une certaine idée de l'Europe dans le monde, sa marque funeste, comme Aimé Césaire en nourrissait il n'y a pas longtemps l'intuition[42] ?

L'une des contradictions majeures de l'ordre libéral a toujours été la tension entre la liberté et la sécurité[43]. Cette question semble avoir été tranchée. La sécurité l'emporte désormais sur la liberté. Une société de sécurité n'est pas nécessairement une société de liberté. Une société de sécurité est une société dominée par le besoin irrépressible d'adhésion à un ensemble de certitudes. Elle a peur de la sorte d'interrogation qui ouvre sur l'inconnu et sur le risque qu'il faut, par contre, endiguer.

Voilà pourquoi, dans une société de sécurité, la priorité est d'identifier à tout prix ce qui est tapi derrière chaque apparition – qui est qui, qui vit où, avec qui et depuis quand, qui fait quoi, qui vient d'où, qui va où, quand, par quelle voie, pourquoi et ainsi de suite. Et, davantage encore, qui projette de commettre quels actes, consciemment ou inconsciemment. Le projet de la société de sécurité n'est pas d'affirmer la liberté, mais de contrôler et de gouverner les modes d'apparition.

Le mythe contemporain prétend que la technologie constitue le meilleur outil pour gouverner les apparitions. Elle seule permettrait de résoudre ce problème

qui est un problème d'ordre, mais aussi de connaissance, de repères, d'anticipation, de prévision. Il est à craindre que le rêve d'une humanité transparente à elle-même, dépourvue de mystère, ne soit qu'une catastrophique illusion. Pour le moment, migrants et réfugiés en paient le prix. Il n'est pas certain qu'à la longue ils soient les seuls.

Comment, dans ces conditions, résister à cette prétention de la part d'une des provinces du monde à un droit universel de prédation sinon en osant imaginer l'impossible, à savoir l'abolition des frontières, c'est-à-dire la restitution, à tous les habitants de la Terre, humains et non-humains, du droit inaliénable de se déplacer librement sur cette planète.

---

1. Carl SCHMITT, *Le Nomos de la Terre. Dans le droit des gens du* Jus publicum europaeum, PUF, Paris, 2001, p. 83.

2. Renée KOCH PIETTRE, Odile JOURNET et Danouta LIBERSKI-BAGNOUD (dir.), *Mémoires de la Terre. Études anciennes et comparées*, Jérôme Millon, Grenoble, 2019.

3. F. W. J. SCHELLING, *Les Âges du monde*, Vrin, Paris, 2012.

4. Jean-Pierre VERNANT, *Mythe et pensée chez les Grecs*, Maspero, Paris, 1965.

5. C. SCHMITT, *Le Nomos de la Terre*, *op. cit.*, p. 48.

6. *Ibid*., p. 49.

7. *Ibid*., p. 50.

8. *Ibid*., p. 53.

9. Kostas AXELOS, *Vers la pensée planétaire. Le devenir-pensée du monde et le devenir-monde de la pensée*, Les Belles Lettres, Paris, 2019 [1964] ; voir en particulier p. 13-54 et 339-363.

10. C. SCHMITT, *Le Nomos de la Terre*, *op. cit*., p. 54.

11. *Ibid*., p. 55.

12. Nathan WACHTEL, *La Vision des vaincus. Les Indiens du Pérou devant la Conquête espagnole, 1530-1570*, Gallimard, Paris, 1971.

13. C. SCHMITT, *Le Nomos de la Terre*, *op. cit*., p. 54.

14. Lire Tanja L. ZWANN (dir.), *Space Law : Views of the Future*, Kluwer, Deventer, 1988 ; G. C. M. REIJNEN et W. DE GRAAFF, *The Pollution of Outer Space, in Particular of the Geostationery Orbit : Scientific Policy and Legal Aspects*, Martinus Nijhoff, Dordrecht, 1989.

15. S'agissant des dimensions juridiques de ces débats, voir John P. CRAVEN (dir.), *The International Implications of Extended Maritime Jurisdiction in the Pacific : Proceedings of the 21st Annual Conference of the Law of the Sea Institute*, Law of the Sea Institute, Honolulu, 1989 ; Lewis M. ALEXANDER *et al.* (dir.), *New Developments in Marine Science and Technology. Economic, Legal and Political Aspects of Change*, Law of the Sea Institute, Honolulu, 1989 ; John M. VAN DYKE *et al.* (dir.), *International Navigation : Rocks and Shoals Ahead*, Law of the Sea Institute, Honolulu, 1988 ; Brian D. SMITH, *State Responsibility and the Marine Environment : The Rules of Decision*, Clarendon Press, New York, 1988 ; John Warren KINDT, *Marine Pollution and the Law of the Sea*, W. S. Hein, Buffalo, 1998.

16. Dorinda G. DALLMEYER et Louis DEVORSEY Jr., *Rights to Oceanic Resources : Deciding and Drawing Maritime Boundaries*, Martinus Nijhoff, Dordrecht, 1989.

17. Barbara KWIATKOWSKA, *The 200-Mile Exclusive Economic Zone in the New Law of the Sea*, Martinus Nijhoff, Dordrecht, 1989 ; Prosper WEIL, *The Law of Maritime Delimitation : Reflections*, Grotius, Cambridge, 1989 ; Fillmore EARNEY, *Marine Mineral Resources*, Routledge, Londres, 1990. Lire également Umberto LEANZA (dir.), *Mediterranean Continental Shelf : Delimitations and Regimes*, Oceana Publications, Dobbs Ferry, 1988

18. Benjamin H. BRATTON, *Le Stack. Plateformes, logiciel et souveraineté*, UGA, Grenoble, 2019.

19. N. Katherine HAYLES, *Lire et penser en milieux numériques. Attention, récits, technogenèse*, UGA, Grenoble, 2016 ; et Angelo BRAITO et Yves CITTON (dir.), *Technologies de l'enchantement. Pour une histoire multidisciplinaire de l'illusion*, Grenoble, UGA, 2014.

20. Cette seconde partie du chapitre a fait l'objet d'une première publication sous le titre « La démondialisation », *Esprit*, n° 12, décembre 2018, p. 86-94.

21. À propos de ces débats, lire Pat O'MALLEY, *Risk, Uncertainty and Government*, Glasshouse Press, Londres, 2004 ; Samid SULEIMAN, « Global development and precarity : A critical political analysis », *Globalization*, vol. 16, n° 4, 2019, p. 525-540. Pour un cas d'étude, voir Brett NEILSON, « Precarious in Piraeus : On the making of labour insecurity in a port concession », *Globalization*, vol. 16, n° 4, 2019, p. 559-574.

22. Sur ces discussions, on lira avec profit les travaux de Luciana PARISI, « Critical computation, digital automata and general artificial thinking », *Theory, Culture & Society*, 22 janvier 2019, <https://doi.org/10.1177/0263276418818889>, puis « Instrumental reason, algorithmic capitalism and the incomputable », *Multitudes*, vol. 1, n° 62, 2016, p. 98-109.

23. Karen JONES-MASON, Kazuko Y. BEHRENS et Naomi I. GRIBNEAU BAHM, « The psychological consequences of child separation at the border : Lessons from research on attachment and emotion regulation », *Attachment & Human Development*, 26 novembre 2019, <https://doi.org/10.1080/14616734.2019. 1692879> ; lire également Sarah MARES, « Fifteen years of detaining children who seek asylum in Australia – evidence and consequences », *Australasian Psychiatry*, 8 décembre 2015, <https://doi.org/10.1177/1039856215620029>.

24. Henrik DORF NIELSEN, « Migrant deaths in the Arizona Desert : La vida no vale nada », *Journal of Borderlands Studies*, vol. 34, n° 3, 2019 ; Joseph NEVINS, « The speed of life and death : Migrant fatalities, territorial boundaries, and energy consumption », *Mobilities*, vol. 13, n° 1, 2018.

25. Francesca ZAMPAGNI, « Unpacking the Schengen visa regime : A study on bureaucrats and discretion in an Italian consulate », *Journal of Borderlands Studies*, vol. 31 n° 2, 2016.

26. Tamara LAST *et al.*, « Deaths at the borders database : Evidence of deceased migrants's bodies found along the southern external borders of the European Union », *Journal of Ethnic and Migration Studies*, vol. 43, n° 5, 2017 ; Cédric PARIZOT, « Viscous spatialities : The spaces of the Israeli permit regime of access and movement », *The South Atlantic Quarterly*, vol. 117, n° 1, 2018.

27. Voir le dossier « Effets-frontières en Méditerranée : contrôles et violences », *Cultures & Conflits*, n° 99-100, 2015.

28. Tamara LAST, « Challenging the anonymity of death by border sea : Who are boat migrants ? », *in* Violetta MORENO-LAX et Efthymios PAPASTAVRIDIS, *Boat Refugees and Migrants at Sea*, Brill, Leiden, 2016.

29. Catherine LUTZ *et al.*, *War and Health : The Medical Consequences of the Wars in Iraq and Afghanistan*, New York University Press, New York, 2019 ; Barry S. LEVY et Victor W. SIDEL,

« Documenting the effects of armed conflict on population health », *Annual Review of Public Health*, vol. 37, 2016, p. 205-218.

30. Lire Joseba ZULAIKA, *Hellfire From Paradise Ranch : On the Frontlines of Drone Warfare*, University of California Press, Berkeley, 2019 ; Katherine CHANDLER, *Unmanning : How Humans, Machines and Media Perform Drone Warfare*, Rutgers University Press, New Brunswick, 2019. Voir également Jairus Victor GROVE, *Savage Ecology : War and Geopolitics at the End of the World*, Duke University Press, Durham, 2019 ; et A. MBEMBE, *Politiques de l'inimitié*, *op. cit*.

31. Margarida MENDES, « Molecular colonialism », *in ID.* (dir.), *Matter Fictions*, Stenberg Press, Berlin, 2017, p. 125-140.

32. John R. LOGAN et Deirdre OAKLEY, « Black lives and policing : The larger context of ghettoization », *Journal of Urban Affairs*, vol. 39, n° 8, 2017 ; CalvinJohn SMILEY et David FAKUNLE, « From "brute" to "thug" : The demonization and criminalization of the unarmed Black male victims in America », *Journal of Human Behavior in the Social Environment*, vol. 26, n° 3-4, 2016.

33. E. DORLIN, *Se défendre*, *op. cit*.

34. Grégoire CHAMAYOU, *Les Chasses à l'homme. Histoire et philosophie du pouvoir cynégétique*, La Fabrique, Paris, 2010.

35. Stefan NEWTON, « The excessive use of force against Blacks in the United States of America », *International Journal of Human Rights*, vol. 22, n° 8, 2018.

36. Louise AMOORE, « Biometric borders : Governing mobilities in the War on Terror », *Political Geography*, n° 25, 2006, p. 336-351 ; Jose SANCHEZ DEL RIO *et al*., « Automated border control e-gates and facial recognition systems », *Computer & Security*, n° 62, 2016, p. 49-72. De manière générale, lire Irma VAN DER PLOEG, *The Machine-Readable Body Essays on Biometrics and the Informatization of the Body*, Shaker Publishing, Maastricht, 2005.

37. Louise AMOORE et Alexandra HALL, « Taking people apart : Digitised dissection and the body at the border », *Environment and Planning D : Society and Space*, vol. 27, 2009, p. 444-464.

38. Federico RAHOLA, « La forme-camp. Pour une généalogie des lieux de transit et d'internement du présent », *Cultures & Conflits*, vol. 4, n° 68, 2007, p. 31-50 ; Michel AGIER, « Camps, encampments, and occupations : From the heterotopia to the urban subject », *Ethnos*, vol. 84, n° 1, 2019. Et, de manière générale, Elizabeth A. POVINELLI, « Driving across late liberalism : Indigenous ghettos, slums and camps », *Ethnos*, vol. 84, n° 1, 2019.

39. Maurizio ALBAHARI, *Crimes of Peace : Mediterranean Migrations at the World's Deadliest Border*, University of Pensylvania Press, Philadelphie, 2015 ; Leanne WEBER et Sharon PICKERING, *Globalization and Borders : Death at the Global Frontier*, Palgrave Macmillan, New York, 2011.

40. Nick GILL *et al*., « Carceral circuitry : New directions in carceral geography », *Progress in Human Geography*, 3 novembre 2016, <https://doi.org/10.1177/0309132516671823> ; Alison MOUNTZ *et al*., « Conceptualizing detention : Mobility, containment, bordering, and exclusion », *Progress in Human Geography*, octobre 2012.

41. Concernant les antécédents coloniaux et fascistes de ces formes, lire Andreas STUCKI, « "Frequent deaths" : The colonial development of concentration camps reconsidered, 1868-1974 », *Journal of Genocide Research*, vol. 20, 2018 ; puis Javier RODRIGO, « Exploitation, fascist violence and social cleansing : A study of Franco's concentration camps from a comparative perspective », *European Review of History*, vol. 19, n° 4, 2012.

42. A. Césaire, *Discours sur le colonialisme*, *op. cit*.

43. Lire Hagar KOTEF, *Movement and the Ordering of Freedom : On Liberal Governances of Mobility*, Duke University Press, Durham, 2015.

3

Animisme et viscéralité

Le monde n’a jamais produit autant de connaissances que de nos jours. La plupart portent sur des processus vitaux et des procédés mécaniques et physico-chimiques. D’autres constituent en elles-mêmes des actes uniques de création et d’imagination. Beaucoup ont pour fonction l’invention de forces mobiles, à l’interface entre les corps et les machines. De telles forces, l’on s’attend à ce qu’elles soient capables de tuer le plus rapidement possible, le plus efficacement possible et le plus « proprement » possible, au nom de la sécurité[1]. Il s’agit d’autre part de transformer le tout du réel en produit technique, et l’humain en particulier en un étant synthétique, au besoin par de nouvelles méthodes de fumure et d’animation[2].

L’humanité n’a jamais disposé d’autant d’informations et de données concernant à peu près tout, en vérité l’ensemble du vivant. Celles qui existent n’ont jamais été aussi accessibles, même si, pour l’essentiel, les découvertes et les innovations les plus décisives dans les domaines techno-militaire, scientifique et commercial restent secrètes et régies par des brevets. Tout cela est vrai. Et pourtant, l’ignorance et l’indifférence, induites ou cultivées, n’ont jamais été aussi partagées. C’est parce que, tout comme le savoir, l’ignorance est une forme de pouvoir[3]. Savoir ne conduit pas automatiquement à la liberté, tandis que ne pas savoir libère de presque toute responsabilité tout en permettant, là où cela est nécessaire, un accroissement du contrôle et de la puissance[4].

De la vie démoniaque

La critique de l'idée de progrès a été faite et il n'y a presque plus rien que l'on puisse y ajouter. En tant que concept, le progrès était fondé sur la foi en un mouvement continu, non susceptible d'interruption. Le mouvement lui-même ne se justifiait que par ses buts utilitaires et fonctionnalistes. Dans le paradigme du progrès, mouvement continu et fonctionnalisme étaient confondus avec le vitalisme. En cela, le progrès s'opposait fondamentalement à tout ce qui présentait les apparences de quelque chose de mort. Il ne supportait ni ruine, ni délabrement, ni vieillesse, ni inanition. Toute zone morte, toute partie morte et tout point mort contredisaient son principe.

En dépit de la critique du progrès, le désir de transformation perpétuelle du sujet humain et du monde, et la volonté de maîtrise intégrale de la nature et de la vie demeurent néanmoins vivaces. Au fond, ce désir et cette volonté de puissance restent l'horizon auquel l'humanité n'a cessé d'aspirer. Aujourd'hui, cette aspiration a été ramenée à une simple affaire de quantification du monde et de ponction de celui-ci. Le verbe s'est, pour ainsi dire, fait courbe, cercle, diagramme, algorithme[5]. Le chiffre ayant pris le pas sur le mot, le nombre est devenu le garant ultime de la réalité au lieu d'en être l'indicateur[6].

De fait, ce que l'époque moderne a appelé le projet de rationalisation n'a été possible que grâce à une multiplicité d'innovations matérielles, technologiques et pratiques. Le déchiffrement de l'univers, notamment par les sciences et les mathématiques, suppose désormais la connaissance intégrale et infiniment expansive de celui-ci et des phénomènes qui l'agitent[7]. Nous sommes, plus que jamais, arrimés à cette trajectoire, portés par toutes sortes de méga- et de nanostructures et, surtout, par un nouveau type d'intelligibilité ou encore de faculté que, faute d'un vocabulaire alternatif, il faut bien appeler numérique[8].

L'avènement de la raison numérique a redonné vie à un vieux fantasme, celui de la connaissance intégrale. Elle considère le monde comme un immense réservoir dans lequel l'on puise. Il est impitoyablement soumis au désir de puissance de l'homme, et ses forces élémentaires sont arraisonnées dans la mécanique d'un régime de connaissance auquel rien ne devrait échapper. Une fois de plus, connaître, dans ces conditions, n'a de sens que pour autant que cela autorise la ponction, le forage, l'extraction[9]. Seuls les points de ponction comptent par conséquent. Et ils ne comptent que parce que, au bout de la chaîne,

ce qui est extrait peut être transformé en autre chose avant d'être livré à la consumation. Dans ce processus d'extorsion, la machine joue un rôle inestimable.

Tout comme, de nos jours, la liaison toujours plus intime de l'économie et des phénomènes neurologiques ou de la technologie et de la biologie, la transformation du monde en une immense forge frappa l'imagination des premiers critiques de l'ère machinique. Mouvement de forces élémentaires monstrueuses, vitesse tournoyante, vibration et tressaillement, puissance explosive, tout rappelait une fournaise, au tout début de la combustion du monde. « C'est l'atelier de travail des Cyclopes », rappelle Friedrich Georg Jünger. Le paysage industriel, précise-t-il, « a quelque chose de volcanique, et nous y trouvons tous ces phénomènes visibles pendant et après les éruptions volcaniques : lave, cendre, fumerolles, fumée, gaz, nuages nocturnes illuminés par le feu et dévastation à grande échelle ». Et, se tournant vers les « puissantes forces élémentaires envahissant jusqu'à la rupture les machines ingénieusement conçues », lesquelles accomplissent automatiquement leur opération uniforme de travail, il ajoute : « Elles se propagent dans les tuyaux, les réservoirs, les engrenages, les conduits, les hauts fourneaux, elles déferlent dans le cachot de l'appareillage qui, comme toutes les prisons, regorge de fer et de grilles censés empêcher les prisonniers de s'échapper. Mais qui n'entend ces prisonniers gémir et se plaindre, secouer les barreaux et vociférer dans une rage insensée, quand il prête l'oreille à cette profusion de bruits nouveaux et étranges engendrés par la technique ? » Ces bruits résultent de la liaison du mécanique et de l'élémentaire. Ils sont, d'autre part, nocifs, stridents, perçants, déchirants, hurlants. Ce sont eux qui achèvent d'octroyer à la technique le visage et les traits d'un « démon habité par une volonté propre »[10].

Tous ces traits demeurent le sous-sol du projet de connaissance intégrale à l'ère algorithmique[11]. Tout comme la *ratio* technique, la *ratio* digitale et algorithmique peut en effet être envisagée comme la conjonction de la pensée causale et de la pensée téléologique, à quoi il faut ajouter la pensée prédictive. Dans un cas comme dans l'autre, la connaissance est réduite à un appareillage. Elle est une forme d'organisation contraignante[12]. Dans le cas de la *ratio* digitale et algorithmique, nous avons affaire à une connaissance qui a pour objet la

totalité des phénomènes actuels et imaginables. Son champ est illimité dans la mesure où, viendrait-il à exister, un tel régime recouvrirait non seulement les phénomènes dans leur abstraction, mais aussi les intentions et conduites humaines, les habitudes, les désirs, les besoins et les aspirations les plus cachés des hommes[13].

Ce nouveau type de connaissance intégrale est le produit de procédures d'extraction à partir de la matière première que sont les données et les informations que l'on récolte massivement, que l'on analyse en temps réel ou en différé, dont on dégage les corrélations significatives et dont l'interprétation est automatisée. Ces procédures d'extraction, d'analyse et d'agencement des relations sont de plus en plus accomplies par des machines automatiques dont l'ambition finale est de déplacer les lieux de souveraineté et, *in fine*, de dépouiller pour de bon le réel de sa part d'ombre fondamentale[14]. Le mystère serait aboli. Plus rien ne serait dorénavant inconcevable. Dans la pleine clarté de lui-même, le sujet humain se tiendrait enfin droit devant lui-même, dans la pleine transparence des choses et l'éclat de son destin. Mais cela est-il seulement possible, véritablement ?

Par ailleurs, dans les conditions contemporaines, la connaissance pour la connaissance, gratuite, est désormais supposée ne plus avoir de valeur. La connaissance n'est valable que parce qu'elle est passible d'applications industrielles, et donc monétisable[15]. *A priori*, sa valeur monnayable est le critère unique de sa vérité. En cela, elle n'a aucun rapport direct ni avec la morale ni avec la sagesse.

Si le savoir et la vérité à eux tout seuls rendaient véritablement libre, il y a longtemps que, s'étant émancipée de l'ignorance et du préjugé, de la peur et de la superstition, l'humanité aurait trouvé la clé du bonheur et de la paix – une ère d'entente universelle. Et pourtant, en dépit de l'accumulation sans précédent des connaissances, les mauvaises idées, pauvres et simplistes, limitées, n'ont jamais autant fait fortune. C'est que l'époque est à la fragmentation, aux petites histoires, aux sortilèges de l'identité et au désir d'inceste qui en est le corollaire. On veut rester entre soi, se raconter des histoires auxquelles très peu croient encore, mais peu importe.

L’une des exigences de notre temps est celle du rendement optimal et de l’efficacité. Il est admis que rendement optimal et efficacité ne peuvent être réalisés que grâce à une expansion de la technique. Et pourtant, plus la raison, la science et la technologie dominent nos vies, plus leur force formatrice semble diminuer dans l’esprit public. En effet, contrairement au mythe des Lumières, il est possible que la raison ne soit pas l’élément moteur du genre humain. La technicisation de la vie ne fait pas mécaniquement de nous des êtres chaque fois plus rationnels, encore moins raisonnables. En fait, plus les progrès de la science et de la technologie font reculer les frontières de l’ignorance, plus l’empire du préjugé, de la crédulité et de la sottise s’étend, comme si un fond sombre et obscur était nécessaire à l’humanité – l’immense réserve de nuit avec laquelle la psychanalyse tenta de nous réconcilier. Il en est de même de la consommation de signes dont on n’a pas idée de la provenance. L’on s’en rend compte, technophilie et haine de la raison peuvent cohabiter allègrement. Et chaque fois que ce seuil de collusion a été atteint, la violence qui en a résulté a été explosive et viscérale.

Les idées ne sont peut-être pas mortes. Mais la tendance est décidément aux petites histoires d’un côté et à la technolâtrie de l’autre. « Les tenants des *big data* entretiennent l’illusion épistémologique qu’ils pourraient se passer de théorie et qu’il leur est possible de faire émerger la connaissance d’une “simple” analyse statistique des données[16] », affirme Pierre Lévy. Faux procès peut-être. Car, derrière chaque statistique et chaque donnée et chaque algorithme, il y a bel et bien implicitement ou explicitement une hypothèse, une théorie qui ne dit pas son nom.

Au fond, l’humanité n’a pas renoncé à la production et à la manipulation des symboles. Le désir de mythologie demeure intact. Il n’y a point et il n’y aura jamais de réel sans symbole. La nouveauté, peut-être, tient à la production accélérée de symboles sans réel, qui se suffisent à eux-mêmes et tendent désormais à occuper toute la surface du réel. L’âge numérique aidant, l’humanité est donc entrée dans de nouveaux régimes de production et de manipulation symbolique. Derrière chaque statistique, chaque code et algorithme se cachent un découpage du monde et du réel, une idée et une théorie, c’est-à-dire un idiome capable de générer la réalité qu’il prétend décrire ou encapsuler.

Il n’existe aucune activité humaine qui ne soit exclusivement conditionnée par des outils, des techniques, des technologies. Il en est ainsi des activités pratiques comme des institutions, des espaces que nous habitons. La technologie est l’une des médiations par excellence du vivant. La même chose vaut pour les créations de l’esprit, voire pour la démocratie elle-même. Aujourd’hui, l’essentiel des activités humaines s’est déplacé dans les mondes numériques. La sphère publique elle-même est devenue, en très grande partie, une sphère numérique. Elle a désormais un nom, la Toile.

Quant au public, c’est dans une large mesure dans le numérique qu’il s’incarne, mais d’une manière neuve, sans corps et sans chair. Le rapport au monde, aux autres, aux choses, aux idées est désormais conditionné par les technologies du silicium. Telle est la condition du nouveau siècle. L’une des propriétés des technologies numériques est sinon d’éliminer toute idée de substance, du moins de désubstantiver la substance afin de mieux la rendre à la seule chose qui compte véritablement, la vitesse[17]. La substance des choses n’est plus séparée de leur surface. Tout se joue dans les interfaces, lieux d’imbrication privilégiés du réel et du virtuel.

L’époque est donc caractérisée par la génération ininterrompue de toutes sortes de flux. Chaque individu pris séparément est devenu un émetteur et un consommateur potentiel de flux. Ce sont ces flux qui désormais nous constituent et donnent substance et forme à la vie sociale[18]. Dans un sens, la sphère publique se confond donc, désormais, avec une économie des flux ininterrompus, qui surgissent, se gonflent et échouent à la manière des vagues. Tel est au demeurant le trait signifiant de la condition technologique contemporaine. Les industries de l’électronique ont en effet rendu possible non seulement la génération expansive de données de toutes sortes sur à peu près tout ; elles ont aussi libéré des capacités sans précédent de stockage de ces dernières. Les choses matérielles ne sont pas la cible unique de la numérisation. Celle-ci affecte également les images, voire l’ensemble des facultés humaines, y compris les facultés calculantes, les facultés d’entendement, de perception et de représentation, et surtout les affects, les sentiments et les émotions[19].

La zone obscure

Comment expliquer autrement la prolifération de petites histoires, d'histoires minuscules, qui toutes se ramènent à des histoires de soi, des histoires d'ego ? Cette contraction de l'histoire et sa réduction à l'ego-domaine contribuent à faire de la sphère publique une sphère d'expression publique du privé. À l'ère du narcissisme de masse, le public se ramène à l'écran, toutes sortes d'écrans[20]. L'absence de lien, tel est désormais ce qui lie les uns aux autres, ce par quoi ils se reconnaissent, ce qui paradoxalement les tient ensemble. Mais qu'en est-il de la langue ?

L'image est devenue la langue privilégiée du sujet. Tel est le cas de l'image du corps en particulier, le corps de jouissance, mais aussi le moi souffrant et victimaire, de préférence sur écran. Environné d'images, le sujet s'est fait image. L'image trône désormais là où l'acte eucharistique avait pour nœud le corps et le sang que l'on offrait à prendre, à boire et à manger. La dimension eucharistique et sacramentelle de l'image est telle que l'on ne voit plus le sujet, dorénavant voilé. Nous ne sommes plus qu'une série de corps-images. « Une des propriétés fondamentales de l'image est en effet, affirme Éric Laurent, de mettre sur le même plan des causalités qui peuvent être fort diverses[21]. » Pour exister, être vu et connu, tout, de nos jours, doit être mis en image, ajoute-t-il. Les processus les plus fondamentaux et les plus cachés, qu'il s'agisse du corps lui-même ou du cerveau, doivent être mis en image. Voir, comprendre, penser passent par l'image. Les circuits cognitifs aussi. La certitude elle-même. Il n'y a pas jusqu'aux modalités de la preuve qui ne se plient à l'image.

Cela étant, la fonction de l'image n'est plus de représenter quoi que ce soit. Les nouvelles technologies de l'image rendent possible l'élision du lieu. L'image ayant mis à mort le principe même de la représentation, il ne lui reste plus qu'une seule fonction : témoigner de l'être-là du ça, ou, si l'on veut, *du cela, du trou qui dorénavant a pris la place de ce qui a été, mais n'est plus, sinon sur le mode du ça.* Le ça, ici, renvoie à des pulsions libérées de toute censure. La censure du surmoi permettait de structurer la division entre le sujet et son image et de la réguler. La division s'étant écroulée puisque le sujet est devenu image, la censure n'est plus nécessaire. Il n'y a plus qu'un immense trou qui sert désormais de réceptacle pour toutes sortes de désirs.

Il n’est plus possible d’ignorer les rapports entre le politique et le pulsionnel. Aujourd’hui, la sphère publique est devenue le lieu où le sujet s’efforce de faire son autoportrait. Mais il ne peut y avoir d’autoportrait en l’absence de l’image du corps. L’autoportrait n’est possible que si le corps est pris dans un lien social avec d’autres corps ; si l’on consent à faire place aux marques du temps sur la chair. Mais, dans le nouveau régime d’existence qui est le nôtre, l’identité ne consiste guère en quelque chose de primaire et de stable. Au contraire, elle est matière à composition ; elle se fait et se défait constamment. Il s’agit de quelque chose de finalement insaisissable. Il en est de l’identité comme d’une trace que la parole ou le sens s’efforce en vain de rattraper et d’acter. C’est la raison pour laquelle elle est falsifiable. Rendre possibles divers modes d’autojouissance, à commencer par la jouissance de soi par le biais de l’autoportrait, tel est l’un des nouveaux enjeux du politique.

Davantage encore, les nouvelles technologies libèrent le processus pulsionnel de toutes sortes d’entraves. Elles font sauter la plupart des verrous qui autorisaient la censure du surmoi. On aurait pensé que la saturation de nos vies par les images déboucherait sur une fusion plus conséquente du sujet et de son image. Le paradoxe est que, en sous-main, la division entre le sujet et son image continue de hanter l’un et l’autre. La force vive du corps brut ne s’est pas éteinte. L’image n’est pas parvenue à en venir à bout. Malgré sa puissance dissolvante, elle est obligée de retourner au corps, lui-même de plus en plus saisi comme le résultat d’un agencement de composantes hétérogènes[22]. Au contraire, le sujet se conçoit comme une surface où vient s’inscrire une image, des images, et celles-ci n’ont pas besoin d’être consistantes.

La passion narcissique est la clé du nouvel imaginaire. Le sujet est une série d’assemblages partiels au milieu d’un champ réfractaire à toute unification. L’époque, manifestement, cherche à se libérer de l’inconscient. Ses bords érogènes, les circuits pulsionnels et la matière signifiante font signe à un âge qui ne veut rien savoir ni de la perte, ni de la dette, ni même de l’autorité. Jouir, c’est accumuler, certes, mais c’est surtout dépenser, évacuer et dilapider. Mais c’est aussi une époque caractérisée par le refus du dernier mot. La sphère publique se ramène à ce lieu impossible, réceptacle d’autoportraits impossibles. Une nouvelle psychologie des masses se dessine donc, et avec elle une nouvelle

forme politique, celle des affects. Gouverner, c'est, en complicité avec le capital, produire des structures du désir et des modes de jouir. Si projection il y a, elle est désormais égocentrée, dirigée vers soi. C'est soi-même que l'on s'efforce de projeter sur des choses extérieures, sur d'autres personnes prises pour des écrans. À première vue, tout se ramène donc à l'autoprésentation et à l'autonomination. Mais peut-être assistons-nous à quelque chose d'à la fois plus obscur et plus élastique, de nouvelles *prises de forme* auxquelles les nanotechnologies contemporaines servent de moule.

Un exemple de ces « petites machines » et « nano-objets » est le téléphone portable dont l'introduction sur le continent africain a été un événement technologique d'une singularité considérable[23]. Le téléphone portable n'est pas simplement un objet usuel. Il est devenu un véritable grenier des connaissances et un assemblage crucial qui a changé la manière dont les gens parlent, agissent et écrivent, communiquent, imaginent qui ils sont et leur rapport à soi, aux autres et au monde en général.

En même temps que le développement d'autres médias informatiques, l'introduction du téléphone portable a aussi été un événement esthétique majeur. En Afrique, cet appareil n'est pas seulement un moyen de communication. C'est aussi un moyen de se singulariser, de se forger un style propre, bref, d'inventer une signature propre. Les gens passent beaucoup de temps avec cet objet. Celui-ci est devenu plus qu'un compagnon, une extension de l'être, un contenant pour des vies auxquelles il donne une forme, voire un sens. La manière dont cet objet est traité et la manière dont on en prend soin sont en elles-mêmes des indications quant à la façon dont beaucoup aimeraient que l'on prenne soin d'eux et, au bout du compte, quant à la façon dont ils souhaiteraient être traités.

Mais c'est peut-être sur les plans philosophique, culturel et imaginaire que l'impact a été le plus explosif. L'on ne s'en rend pas suffisamment compte, les cultures africaines précoloniales étaient obsédées par toutes sortes de questionnements ontologiques et métaphysiques. Ces questionnements concernaient les limites de la Terre, les frontières de la vie, du corps et du soi, la thématique de l'être et de la relation, du sujet humain comme un assemblage d'entités multiples dont l'agencement était une tâche sans cesse à reprendre. Comme leurs mythes, leurs littératures orales et leurs cosmogonies en apportent

la preuve, parmi les grandes questions humaines qu'elles se posaient, il y avait celles qui concernaient le monde au-delà du perceptible, du corporel, du visible et du conscient.

Le cosmos était lui-même imaginé sous la forme d'un voyage ininterrompu en direction de l'inconnu et de l'inattendu. Tout se jouait dans les interfaces, là où, pensait-on, se trouvait le surplus de réalité. Le temps des objets n'était pas étranger au temps des humains. Les objets n'étaient pas vus comme des entités statiques. Ils étaient plutôt perçus comme des êtres souples et vivants, doués de propriétés magiques, originales et parfois occultes. Ils étaient dépositaires de toutes sortes d'énergies, de vitalité et de virtualités et, en tant que tels, ils invitaient constamment à la transmutation et même à la transfiguration.

Certains outils, objets techniques et artefacts appartenaient au monde des interfaces et de l'apparat. De la sorte, ils servaient de seuils à partir desquels l'on pouvait mesurer le degré de transgression des limites existantes. Franchir avec succès de telles limites permettait d'accéder aux horizons infinis de l'univers. « Faire-cosmos », c'était trafiquer de façon ininterrompue dans la réversibilité, la réticularité et la fluidité. Avec les êtres humains et les autres entités vivantes, les objets entretenaient des relations de causalité réciproques. C'est ce que les premiers anthropologues nommèrent l'« animisme ».

Aujourd'hui, tout se passe comme si les mondes numériques parlaient, presque sans médiation, à cet inconscient archaïque ou à la mémoire technique la plus profonde de ces sociétés. L'âge numérique ou l'âge des médias informatiques (dont le téléphone portable est l'une des expressions) est l'âge au cours duquel les limites de la Terre ont éclaté et où les imaginaires de la circulation – qui ont été les pierres d'angle de la production de la société dans l'Afrique précoloniale – ont été libérés. Les sujets peuvent désormais se mouvoir même si, objectivement, ils sont en situation d'immobilité.

Une nouvelle strate a été ajoutée aux anciennes couches de connexion qui existaient avant la radio, la télévision, la vidéo ou même le cinéma. Aujourd'hui, il est possible de passer presque sans transition de l'âge de pierre à l'âge numérique. Du coup, c'est le concept même de la relation qui s'en est trouvé enrichi. La relation l'emporte désormais sur l'ontologie, ou, pour le dire autrement, ontologie et relation ont fusionné.

Le pouvoir des technologies numériques vient de leur plasticité, c'est-à-dire de leur capacité d'être détachées de leur écologie originelle pour être greffées à d'autres matrices culturelles. La technologie ne veut rien dire sans la capacité de se faire le relai de quelque chose qui existe d'ores et déjà au sein de la culture de réception, sans la capacité de faire rêver ceux qui l'utilisent. Un objet technique n'est bien accueilli dans un espace nouveau que s'il est efficace, et en même temps porteur de promesses, animé par un noyau utopique.

En partie à cause de leur plasticité, les technologies numériques ont, par la force des choses, démocratisé les capacités de rêver. Elles sont d'ores et déjà le contenant principal des grands récits d'émancipation qui étaient, il n'y a pas si longtemps, investis dans toutes sortes d'utopies révolutionnaires. Il est possible qu'au début du XXI^{e} siècle, ces grands récits d'émancipation trouvent de plus en plus asile dans le religieux, dans la marchandise et dans la technologie. La fusion potentielle de la marchandise, de la technologie et de la religion a ouvert le chemin à un formidable retour de l'animisme. Sur ce banc de glace que tend à devenir notre monde, les nouvelles technologies sont en passe de devenir de formidables ressources d'une économie de l'enchantement.

Au demeurant, le monde numérique est un monde profondément sous-tendu par les structures oniriques du religieux, l'un des lieux privilégiés où se manifeste de la façon la plus éclatante la face ontophanique du réel, un monde dont l'extraordinaire porosité favorise la prolifération de toutes sortes de régimes du croire et de l'affect. La religion elle-même est de plus en plus numérique. La plupart des formes religieuses contemporaines et des formes du croire sont désormais électroniques, ou en tout cas sont relayées par des supports électroniques. Le religieux est de nos jours le lieu par excellence de production d'expériences hybrides.

De façon croissante, tant la religion que les objets électroniques s'achètent sous la forme de marchandises produites, vendues et consommées sur un marché lui-même planétaire. Au fond, il n'y a plus d'opposition entre les régimes du croire et les systèmes et ensembles techniques. Il n'y a pas jusqu'à l'esthétique qui, de façon plus intense que jamais, ne soit devenue le lieu de réconciliation des vieux antagonismes entre la technique, le magique et le rationnel.

Cela nonobstant, il n'est point besoin de nourrir une conception béate du potentiel politique des technologies numériques. Leur vulgarisation aura permis, entre autres, une relative démocratisation de la parole. Aujourd'hui, pourvu qu'il dispose d'un ordinateur ou d'un téléphone portable et soit connecté, n'importe qui peut plus ou moins s'exprimer librement, énoncer une parole à peu près sur tout, produire sans aucune autorisation préalable un récit ou des images et, surtout, les mettre en circulation. Au demeurant, il n'y a plus un seul domaine de la vie sociale ou privée qui échappe à cette emprise et, manifestement, il n'y a rien que l'on puisse y faire.

Cette situation tout à fait inédite de la condition contemporaine a cependant des revers. Il ne s'agit pas seulement de la dimension invasive de ces technologies. Il s'agit aussi de leur capacité d'effacement de l'idée même de limite ou de vérité, notions pourtant cruciales aussi bien pour la formation du sujet démocratique que pour la vitalité même d'une sphère publique et d'un espace civique. Car si l'on peut à peu près dire (et disséminer) tout et n'importe quoi, n'importe quand et sous n'importe quel prétexte, alors la voie est ouverte à un cannibalisme d'un type peu ordinaire.

Dans certaines circonstances cependant, ces technologies peuvent être utilisées comme de puissants instruments de convocation et de mobilisation, de mise en circulation de toutes sortes de messages. De ce point de vue, produire du contenu et savoir le disséminer, ou encore monter des plateformes et des réseaux est la clé. Pour le reste, on ne fera pas entièrement l'économie des rencontres face à face. Le face-à-face, les corps réels occupant des espaces publics, les assemblées réelles sont nécessaires à la constitution des espaces du politique et à la confrontation avec le pouvoir, comme l'a montré Judith Butler[24].

La sorte d'espace public qu'Internet aide à créer peut être éphémère. Il s'agit d'un espace public parfois hostile à toute idée de civilité. La raison n'y règne pas en maître. La plupart du temps, il fonctionne à l'affect et à l'émotion, à l'outrance et à la démesure. Tout se passe comme s'il suffisait de susciter l'indignation pour recueillir l'assentiment. Dans une certaine mesure, le nouveau monde numérique a conduit à une profonde dislocation du langage. La

possibilité de dire tout et son contraire est présente depuis la naissance du langage. Mais aujourd'hui la confusion entre ce qui est vrai et ce qui est faux a atteint des seuils nouveaux.

La confusion de la fin et des moyens est typique d'une époque au cours de laquelle la fascination du pouvoir a atteint, chez les puissants comme chez les subalternes, des proportions illimitées. On ne cultive plus la distance à l'égard du pouvoir. L'on cherche plutôt à s'incorporer à la puissance. Selon cette logique, les vainqueurs doivent nécessairement avoir raison. Une critique politique d'Internet et de toutes les formes de la raison numérique doit commencer par ce fait impérieux de notre époque qu'est la dissémination du microfascisme dans les interstices du réel.

Le monde numérique est par ailleurs un monde numineux conçu comme une gigantesque réserve de données que d'innombrables machines s'efforcent d'extraire en continu. Mais ce monde répond aussi à certains des fantasmes les plus primordiaux de l'être humain moderne, à commencer par le fantasme de s'observer soi-même dont on a fait l'expérience la première fois avec l'invention du miroir. Avant l'invention du miroir, le sujet individuel n'avait aucune image de lui-même. Il pouvait être vu par d'autres, mais il lui était impossible de poser un regard sur sa propre face. Son visage lui échappait. Il ne pouvait guère se prendre comme l'objet principal de sa contemplation visuelle. Il ne pouvait voir que son ombre ou la réfraction de son double à travers la surface de l'eau.

Le monde numérique a porté le miroir à son degré ultime d'efficacité. Il a mis à genoux l'histoire de l'ombre en nous faisant croire qu'il peut exister un monde sans opacité, un monde translucide et transparent à lui-même, sans aucun attribut nocturne. Nous pouvons désormais devenir notre propre spectacle, notre propre scène, notre propre théâtre, et même notre propre public. En cet âge de l'exhibition sans fin, nous pouvons dresser sans fin notre autoportrait.

L'âge digital, l'âge des nouvelles formes médiatiques, est structuré par l'idée qu'il y a des ardoises blanches dans l'inconscient, qu'il n'y a pas d'opacité et pas de secret. Dans une certaine mesure, les nouvelles formes médiatiques sont les nouvelles infrastructures de l'inconscient. Elles ont levé le voile que les ères antérieures avaient jeté sur l'inconscient. Hier, la sociabilité humaine consistait à maintenir l'inconscient sous le boisseau. Elle consistait à exercer une vigilance à

l’égard de nous-mêmes ou à concéder à des autorités particulières le droit d’imposer cette vigilance. On appelait cela le refoulement, ou la répression, conditions de la sublimation.

En partie grâce aux nouvelles formes médiatiques, l’inconscient peut désormais s’exprimer librement. La sublimation n’est apparemment plus nécessaire. Le langage lui-même a été disloqué. Le contenu est dans la forme et la forme est au-delà, ou en excès, du contenu. L’on peut, apparemment, accéder au réel sans médiation aucune. L’expérience directe, originelle, est la nouvelle norme. Une nouvelle figure du sujet humain émerge au cœur de cet événement qu’est la libération du fardeau de l’inconscient.

Pour le reste, les outils technologiques qui saturent nos existences deviennent des extensions de nous-mêmes et, à travers ce processus, d’autres relations sont créées entre les humains et les objets que les traditions africaines ont longtemps anticipées. En effet, dans les traditions africaines antiques, les êtres humains n’étaient jamais satisfaits d’être seulement des êtres humains. Ils étaient toujours en quête d’un supplément à leur humanité. Souvent, à leur humanité, ils ajoutaient des attributs d’animaux, de plantes et de divers autres étants. La modernité disqualifia de telles manières d’être et les confina à l’enfance de l’Homme.

L’époque tire à sa fin où les distinctions étaient faites entre nous-mêmes et les objets avec lesquels nous partageons notre existence. Il n’y a pas si longtemps, du moins dans l’Occident moderne, un être humain n’était pas une chose ni un objet. Il ou elle n’était pas non plus un animal ou une machine. L’émancipation humaine était précisément fondée sur une telle séparation. Aujourd’hui, beaucoup veulent s’approprier pour eux-mêmes les forces, les énergies et la vitalité des objets qui nous entourent et que nous avons inventés pour la plupart.

D’abord, les sociétés, ici, se sont constituées à travers la circulation et la mobilité, à travers le mouvement. Quand on examine les mythes africains d’origine, on ne peut qu’être frappé par le rôle central qu’y jouent les phénomènes de migration et de connexion. Il n’y a pas un seul groupe ethnique d’Afrique qui puisse sérieusement prétendre ne s’être jamais déplacé. Leurs histoires sont toujours des histoires de migration, c’est-à-dire de gens qui vont d’un endroit à un autre et qui, de la sorte, se mélangent à d’autres populations.

Ici, c’est la circulation et la mobilité qui créent l’espace. Ce sont, ensuite, des sociétés d’une extraordinaire plasticité. La plasticité impliquait une prédisposition à l’accueil de ce qui était nouveau, inattendu et inédit. Elle impliquait de jouer avec ce que l’on ne connaissait pas, mais qui était susceptible d’ouvrir sur des mondes entièrement neufs, sur de nouvelles possibilités de puissance, sur le merveilleux.

Cette plasticité, on la retrouve également dans tous les domaines de la cognition et du calcul. Certes, ici, le calcul n’était pas machinisé. Mais l’imaginaire des nombres, l’organisation en réseaux, les manières de découper le réel, la culture perceptive, les types de conscience spatiale, toutes ces structures phénoménologiques étaient, contrairement à ce que l’on a cru, extrêmement propices à l’innovation. On les retrouvait également au cœur de la pratique artistique. Cette souplesse, cette flexibilité et cette aptitude à l’innovation constante, à l’extension du possible, c’est aussi cela l’esprit du numérique. C’est la raison pour laquelle de l’Afrique, on peut dire qu’elle était numérique avant le numérique.

Misères du temps

Mettons de côté le retour de l’animisme et la montée en puissance de nouvelles formes d’idolâtrie, qu’il s’agisse de l’idolâtrie numérique, du culte des neurosciences ou, plus prosaïquement, de la religion de la matière et des objets propagée par les Églises néopentecôtistes. L’époque est manifestement au pessimisme politique et culturel. Elle est aussi aux sensations, dans un contexte d’extraordinaire fragilité du sujet contemporain. Le narcissisme de masse aidant, ce n’est pas par la langue, mais par la jouissance et par le corps qu’a désormais lieu l’affrontement au réel.

En dépit de toutes les dénégations, le sujet contemporain est angoissé, écartelé entre plusieurs corps, le corps-machine, le corps-appareil et surtout le corps-image fabriqué par les technologies neuves. Tous ces corps, pris un à un, sont des corps de jouissance, une jouissance que l’on veut immédiate, instantanée. À l’expérience, ce désir de jouissance ouvre chaque fois sur des déceptions. Celles-ci sont d’autant plus traumatiques que les nombreux corps qui font le sujet ne

sont pas à proprement parler des organismes. Il s'agit pour l'essentiel d'appareils et instruments de toutes sortes, dont la fonction première est de tout transformer en images.

Du coup, l'être parlant ne s'identifie plus à son organisme. Il s'identifie à la multiplicité des images grâce auxquelles il naît, non plus à un corps de chair et d'os, mais à d'incessants reflets. C'est ce qui explique, du moins en partie, la prolifération des discours du complot et de l'effondrement, du ressentiment et de l'identité, bref le tempérament coléreux et conspirationnel de notre âge.

Dans les entrailles de l'identité, en particulier, semblent s'être tapies toutes les peurs du temps et toutes les pulsions obscures, nos angoisses, les souffrances les plus aiguës et les désirs les plus opaques, à commencer par le désir de jouir. Et de jouir toujours plus, et tout de suite. Mais aussi le désir d'endogamie, à quoi il faut ajouter la volonté sourde d'une violence tantôt gratuite et tantôt vengeresse. Car telles sont les aspirations, voire les injonctions suprêmes, à l'âge du capitalisme algorithmique.

Nombreux sont, en effet, ceux aux yeux desquels l'appel du sol et du sang et le recours à l'identité apparaissent de plus en plus comme les dernières digues pour contrecarrer les misères du temps. En manipulant la demande identitaire, ils espèrent éventuellement se tailler une place autour de la table. Ou, à défaut, avoir un accès privilégié aux miettes que, faute de frontières étanches, pensent-ils, les nationaux sont de plus en plus contraints de se disputer avec diverses catégories d'intrus.

Les multitudes veulent donc en découdre. Non point avec les forces de plus en plus abstraites, de plus en plus réticulaires et de plus en plus invisibles qui, au Nord comme au Sud, fauchent tant de vies et brisent tant d'espoirs, mais avec plus faibles qu'elles. Beaucoup ne veulent plus vivre qu'entre eux. Ouvertement, ils en appellent à la brutalisation du reste, tous ceux que la vie semble avoir d'ores et déjà désertés, mais qui s'agrippent par tous les moyens, y compris les plus risqués et les plus illégaux.

Dans ce climat de rage et d'assignation à l'entre-soi, le futur ne s'entend plus comme la promesse d'un progrès possible. Il apparaît désormais sous les traits d'une force dislocatrice et dissolvante, d'une expérience proprement négative. Il est vrai, dans plusieurs pays du monde, des peuples se soulèvent, subissant au

passage des formes féroces de répression. En même temps, beaucoup ont cessé de croire en la possibilité d'une action véritablement transformatrice. Ils peinent à imaginer quelque rupture que ce soit avec les cadres de pensée et d'action existants. Ils ont fini par baisser les bras et tourner le dos au projet d'émancipation humaine.

Comment s'en étonner ? Au sortir de la guerre froide, n'a-t-on pas voulu croire que la démocratie de marché était le dernier mot de l'histoire ? Que dire des nombreux dispositifs de capitulation mis en place dans la foulée, et qui ont conduit à une vaste résignation de l'intellect face à l'ordre existant ? Entre-temps, le capitalisme semble être plongé dans des convulsions d'un genre nouveau, toutes porteuses d'une violence de plus en plus inouïe contre les personnes, la matière et la biosphère. Vidée de tout contenu autre que formelle, la démocratie libérale est, quant à elle, en train de vaciller, voire de se déliter.

Incapables de masquer le fait qu'elle n'est plus qu'un simple adjuvant du néolibéralisme, des gouvernements prétendument libéraux incitent les plus crédules à penser que leur futur ne sera garanti que par le repli sur une évanescente identité nationale. Que chacun retourne chez lui et que partout se dressent murs et frontières, entend-on crier ici et là, alors qu'une guerre sociale d'allure mondiale est livrée contre les migrants.

On fait donc comme si l'inextricable question de la décarbonisation de l'économie et du vivant sera résolue par la sédentarisation planétaire forcée, à commencer par celle des populations jugées superflues ou en excès. À ces masses tentées par l'exode, l'on n'a, jusqu'à récemment, cessé de promettre le développement. Les faits sur le terrain apportent pourtant un démenti continuel à la fiction d'une modernité en marche vers la réalisation de ses principes normatifs. La révolution néolibérale s'étant soldée par le lent démantèlement du compromis social forgé dans l'immédiat après-guerre, le terrain des luttes s'est déplacé vers les questions identitaires.

Mais comment faut-il interpréter la stridente demande de retour au sol, au terroir et à la localité alors que tout pousse vers une indiscutable planétarisation des problèmes auxquels l'humanité est confrontée ? Est-il vrai, comme le suggèrent nombre d'observateurs, que l'identitarisme est le langage inverse d'une volonté de retrouver la parole de la part de ceux qui en ont été dépouillés ?

Ou s’agit-il de tentatives sourdes de reprendre en main sa destinée face à des politiques que les États néolibéraux tentent de soustraire à tout débat ? Loin d’être le nouvel opium des masses, l’identitarisme serait-il plutôt le nom du rejet que les populations tentent d’opposer aux politiques effectivement responsables du saccage et de l’atrophie de leurs milieux de vie ?

Que faut-il, au demeurant, entendre par identité ?

Les philosophies occidentales du sujet, qui ont dominé le monde pendant quelques siècles, ont fait long feu. Elles reposent sur l’idée selon laquelle il y aurait en nous quelque chose qui nous serait intrinsèque, fixe, stable et qui, par conséquent, ne varierait pas. Elles nous apprennent que l’individu est au principe de son être. Créateur de lui-même, il reçoit son identité de lui-même, et parce que doué d’une conscience réflexive et d’une intériorité, il serait distinct de toutes les autres espèces vivantes.

Anti-identité

À supposer qu’une telle croyance soit vraie, elle est loin d’être universelle.

Certes, en tant que citoyens d’un État, nous sommes tous soumis à des mécanismes d’identification. Par exemple, nous disposons chacun d’un acte de naissance. À notre mort, l’administration établira un certificat de décès. En attendant, elle nous attribue une carte d’identité pourvue d’un numéro qui est le nôtre, et pour ceux et celles qui voyagent à l’étranger, d’un passeport qui indique notre genre, notre nationalité, notre âge, notre profession. Aux yeux de l’État, toutes ces données servent à dire qui nous sommes et à attester nos appartenances, en foi de quoi nous jouissons en retour d’une série de droits nationaux et de protections. En ce sens, nous sommes le produit de mécanismes étatiques d’identification.

Par ailleurs, en tant que personnes humaines, nous jouons une série de rôles. Certains nous sont assignés d’office. Nous en créons d’autres nous-mêmes. Mais les rôles que nous jouons ne suffisent pas à définir qui nous sommes. En réalité, nous demeurerons à jamais *indéfinissables* aussi bien à nous-mêmes qu’aux

autres. Et cette propriété qui consiste à ne jamais atteindre un niveau de totale transparence à nous-mêmes et aux autres, c'est peut-être cela, finalement, notre identité. Elle est commune à tous les humains.

D'autres traditions de pensée l'ont bien compris. C'est le cas des pensées africaines antiques au regard desquelles il n'y avait d'identité qu'éclatée, dispersée et en miettes.

Du reste, l'important, c'était la façon dont on composait et recomposait le soi, toujours en relation à d'autres entités vivantes. En d'autres termes, il n'y avait d'identité que dans le devenir, dans le tissu de relations dont chacun était la somme vivante. L'identité, dans ce sens, n'était pas une infinie substance. Elle était cela que l'on confiait à la garde des autres, dans l'expérience de la rencontre et de la relation, laquelle supposait toujours le tâtonnement, le mouvement et surtout, l'inattendu, la surprise qu'il fallait apprendre à accueillir. Car dans l'inattendu et la surprise gisait l'événement[25].

Il en était ainsi parce qu'il n'y avait pas de monde, de société ou de communauté qui ne trouvait son origine dans une idée ou une autre de la dette. La personne humaine était un composé de multiples entités vivantes[26]. Elle ne s'auto-engendrait point. Ce sont d'autres qui, toujours, étaient responsables de son advenue à la vie. Elle ne leur devait pas seulement sa naissance, mais aussi la langue, les institutions fondamentales, des richesses immatérielles, à la fois incalculables et non remboursables, dont elle héritait. Cette forme originaire de la dette, ou encore de la dot que les générations devaient les unes aux autres, s'opposait à la dette expropriatrice qui, sous sa forme marchande, obère de nos jours les conditions de reproduction ou même de survie de millions de femmes et d'hommes sur la surface de la Terre.

Dans ces systèmes de pensée, ce que l'on nomme identité ne rimait guère avec l'enfermement sur soi, l'autarcie, le face-à-face avec soi-même, le refus de rencontre avec le monde ou la méfiance, ou encore un moi qui s'affirme tout seul et qui, ce faisant, sombre dans cette espèce de répétition que produit toujours l'ennui. Par contre, la singularité et l'originalité étaient des attributs individuels socialement valorisés et que l'on se faisait fort de cultiver, de soigner et, lorsqu'il le fallait, de mettre pleinement en exergue[27].

L’important n’était donc pas l’identité, mais l’énergie qui était supposée régir les phénomènes vitaux et animer les conduites. La personne humaine par excellence se définissait par sa richesse en énergie vitale et sa capacité d’être en résonance avec les multiples espèces vivantes qui peuplaient l’univers, les plantes, les animaux et les minéraux y compris. Ni fixe ni immuable, elle se caractérisait par sa plasticité.

On reconnaissait les personnes véritablement singulières à leur capacité de réaliser toutes sortes d’agencements de forces, à capter et à reconfigurer les flux de vie. Dans ce sens, on peut dire des métaphysiques africaines antiques qu’elles étaient des métaphysiques du devenir et non de la substance. À l’heure où les technologies computationnelles achèvent de se saisir du tout du monde, elles nous permettent, mieux que les philosophies occidentales du sujet, de penser l’identité comme quelque chose de toujours en mouvement, jamais le même, toujours ouvert sur ce qui vient, et qui ne cesse de se synthétiser à nouveau, à la rencontre avec d’autres flux d’énergie.

En ce nouvel âge de la Terre, la démocratie libérale fait face à une véritable impasse. Elle est sur le point d’être engloutie par maintes formes régressives du nationalisme. En lieu et place d’une politique planétaire susceptible de remettre en mouvement l’histoire du monde et du vivant, les forces du nationalisme régressif prétendent travailler en vue de la régénération de communautés supposément pures et organiques menacées par toutes sortes d’intrus.

Or la combustion en cours du monde nous oblige à rompre avec la conception circulaire de l’identité qui aura caractérisé la raison occidentale pendant de longs siècles. À la thématique de l’identité doit se substituer celle du vivant, c’est-à-dire du destin de la biosphère, dans une ère où tout indique qu’une nouvelle genèse technologique est en gestation. Si, de fait, la Terre est un tout, alors il ne peut y avoir d’identité que sous le signe de la circulation généralisée de la vie et du vivant. Et c’est à revenir à ces circulations et à ces flux de vie qu’appellent urgemment les temps. L’Afrique représente, de ce point de vue, un immense gisement de possibilités. Fille aînée de la Terre en même temps que membre le plus jeune de l’humanité, elle abrite sous sa croûte et dans ses entrailles

d’inépuisables énergies, un passé de blessures mais aussi de puissants trésors nécessaires en temps d’extrémités. Ces mémoires de l’épreuve et de la guérison, elle les habite comme son foyer irradiant.

---

1. Lucy SUCHMAN, « Situational awareness : Deadly bioconvergence at the boundaries of bodies and machines », *MediaTropes*, vol. 5, n° 1, 2015, p. 1-24 ; et Lauren WILCOX, « Embodying algorithmic war : Gender, race, and the posthuman in drone warfare », *Security Dialogue*, vol. 48, n° 1, 2017, p. 11-28.

2. Thomas LAMARRA, *The Anime Machine : A Media Theory of Animation*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 2009.

3. Lire par exemple Stephan SCHEEL et Funda USTEK-SPILDA, « The politics of expertise and ignorance in the field of migration management », *Environment and Planning D : Society and Space*, 25 avril 2019, ou encore Jutta BAKONYI, « Seeing like bureaucracies : Rearranging knowledge and ignorance in Somalia », *International Political Sociology*, vol. 12, n° 3, 2018, p. 256-273, et, de manière générale, Linsey MCGOEY, « Strategic unknowns : Towards a sociology of ignorance », *Economy and Society*, vol. 41, n° 1, 2012, p. 1-16.

4. Voir Seb FRANKLIN, *Control : Digitality as a Cultural Logic*, MIT Press, Cambridge, 2015.

5. Matteo PASQUINELLI, « Three thousand years of algorithmic rituals : The emergence of AI from the computation of space », *e-flux*, n° 101, 2019, p. 1-14. Lire, du même auteur, « The eye of the algorithm : Cognitive Anthropocene and the making of the world brain », 2014, <https://www.academia.edu/8751480/The_Eye_of_the_Algorithm_Anthropocene_and_the_Making_of_the_ et « Machine that morph logic : Neural networks and the distorted automation of intelligence as statistical inference », 2017, <https://www.glass-bead.org/article/machines-that-morph-logic/?lang=enview>.

6. À propos de cette longue histoire, lire Olivier REY, *Quand le monde s’est fait nombre*, Stock, Paris, 2016.

7. L’exploration des derniers continents est loin d’être terminée, et celui de l’univers extraterrestre et des limites de la vie a à peine commencé. Voir Daniela LIGGETT, Bryan STOREY, Yvonne Cook et Veronika MEDUNA, *Exploring the Last Continent : An Introduction to Antartica*, Springer, New York, 2015 ; Michael J. CROWE, *The Extraterrestrial Life Debate, 1750-1900 : The Idea of a Plurality of Worlds from Kant to Lowell*, Cambridge University Press, Cambridge, 1986. Et Steven J. DICK (dir.), *The Impact of Discovering Life Beyond Earth*, Cambridge University Press, Cambridge, 2015.

8. Francis LEE et Lotta BJORKLUND LARSEN, « How should we theorize algorithms ? Five ideal types in analyzing algorithmic normativities », *Big Data & Society*, juillet-décembre 2019, p. 1-6 ; Suzanne L. THOMAS, Dawn NAFUS et Jamie SHERMAN, « Algorithms as fetish : Faith and possibility in algorithmic work », *Big Data & Society*, janvier-juin 2018, p. 1-11.

9. Pour une étude de cas, voir Claire WRIGHT, « Modèle extractiviste et pouvoirs d’exception en Amérique latine », *Cultures & Conflits*, n° 112, 2019, p. 93-118.

10. F. G. JÜNGER, *La Perfection de la technique*, *op. cit.*, p. 144.

11. Voir les contributions réunies dans « Algorithmic normativities », *Big Data & Society*, vol. 6, n° 2, juillet-décembre 2019.

12. Nick COULDRY et Ulises A. MEJIAS, « Data colonialism : Rethinking big data’s relation to the contemporary subject », *Television & New Media*, vol. 20, n° 4, 2018, p. 336-349.

13. À propos de ces débats, lire Rob KITCHIN, « Big Data, new epistemologies and paradigm shifts », *Big Data & Society*, 1er avril 2014 ; Ian LOWRIE, « Algorithmic rationality : Epistemology and efficiency in the data sciences », *Big Data & Society*, 24 mars 2017.

14. Louise AMOORE, « Cloud geographies : Computing, data, sovereignty », *Progress in Human Geography*, 11 août 2019, <https://doi.org/10.1177/0309132516662147>.

15. Voir Scott LASH et Bogdan DRAGOS, « An interview with Philip Mirowski », *Theory, Culture & Society*, 1er mars 2016, <https://doi.org/10.1177/0263276415623063>.

16. Pierre LÉVY, « Préface », *in* Stéphane VIAL, *L'Être et l'Écran*, PUF, Paris, 2013, p. 14.

17. Edemilson PARANA, *Digitalized Finance : Financial Capitalism and Informational Revolution*, Brill, Londres, 2018.

18. Cette vie sociale se déroule dans un contexte caractérisé par des dispositifs inédits de surveillance de masse et la montée de conduites paranoïaques. À ce sujet, lire Dirk HELBING (dir.), *Towards Digital Enlightenment : Essays on the Dark and Light Sides of the Digital Revolution*, Springer, New York, 2018 ; Stephen FROSH, « Relationality in a time of surveillance : Narcissism, melancholia, paranoia », *Subjectivities*, vol. 9, no 1, 2016, p. 1-16.

19. Y. HUI, *On the Existence of Digital Objects*, *op. cit.*

20. Lucas D. INTRONA et Fernando M. ILHARCO, « The ontological screening of contemporary life : A phenomenological analysis of screens », *Information Systems*, vol. 13, no 3, 2004, p. 221-234.

21. Éric Laurent, *L'Envers de la biopolitique*, Navarin, Paris, 2016, p. 13.

22. Maurizio MELONI, « A postgenomic body : Histories, genealogy, politics » (2016), *Body & Society*, vol. 24, no 3, 2018, p. 3-38.

23. Les paragraphes qui suivent reprennent les éléments d'un entretien avec Bregtje van der Haak publié sous le titre « Afrocomputation » dans *Multitudes*, no 69, 2017, p. 198-204.

24. Judith BUTLER, *Rassemblement. Pluralité, performativité et politique*, Fayard, Paris, 2016.

25. Mary Nooter ROBERTS, « The inner eye : Vision and transcendence in African arts », *African Arts*, vol. 50, no 1, 2017, p. 60-79.

26. Babatunde LAWAL, « *Aworan* : Representing the self and its metaphysical Other in Yoruba art », *The Art Bulletin*, vol. 83, no 3, 2001, p. 498-526.

27. Jane GUYER et Samuel M. ENO BELINGA, « Wealth in people as wealth in knowledge : Accumulation and composition in Equatorial Africa », *Journal of African History*, vol. 36, no 1, 1995, p. 91-120.

4

Virilisme

L’on ne peut s’intéresser à la manière dont le pouvoir et l’économie travaillent profondément les corps et mettent à l’épreuve les nerfs du sujet sans, simultanément, opérer une critique du phallus entendu, ici, comme l’emblème par excellence du patriarcat. Il ne s’agit pas de réduire l’un à l’autre. Il s’agit de montrer que le phallus n’est pas seulement un lieu abstrait, un simple signifiant ou un signe différenciateur – l’objet détachable, sécable et offert à la retranscription symbolique. Certes, le phallus ne se réduit pas au pénis en tant que tel. Mais il n’est pas non plus l’organe sans corps qu’affectionne tant une certaine tradition psychanalytique occidentale.

Dans ce chapitre, l’on en parlera donc en tant que *cela* dont le propre est de se manifester, de la façon la plus pure, comme turgescence, comme poussée et comme intrusion. L’on ne peut pas parler de poussée, de turgescence et d’intrusion sans restituer au phallus sinon sa physicalité, du moins sa chair vive, sa capacité à témoigner des domaines du sensible, à éprouver toutes sortes de sensations, de vibrations et de frémissements (une couleur, une senteur, un toucher, un poids, une odeur, et ainsi de suite).

Le phallus et le patriarcat constituent par ailleurs les deux faces d’un même miroir, celui d’un pouvoir qu’il nous faut qualifier d’orgastique. Il s’agit d’un pouvoir habité par un esprit-chien, un esprit-porc et un esprit-canaille. En cela, il cherche constamment à instituer entre corporéité (le fait intensif du corps et des nerfs), sexualité et matière des rapports particulièrement saturés de tensions de tous genres. Et la domination esclavagiste et l’asservissement colonial en furent l’une et l’autre des expressions historiques. Elles furent de bout en bout une

domination génitale. Elles étaient animées par le désir d'une jouissance absolue dans laquelle le sujet dominé, quel que fût son genre, devait être transformé en objet sexuel. Il s'agissait, dans l'exercice d'un tel pouvoir, de faire l'expérience d'un certain type d'orgasme qui ne touchait pas seulement le corps et ses différents organes, mais qui était l'équivalent d'un tremblement des sens.

Tremblement des sens

Sous la plantation comme en colonie, en effet, des imaginaires et pratiques du sexe dérivés pour l'essentiel d'Occident contribuèrent à forger une domination de nature libidinale dont les corps humains racisés furent la cible privilégiée. Cette forme d'exercice d'un pouvoir sans contrôle apparent passa par un dispositif, le sexe racisé, qu'il fallut à l'occasion réduire à sa plus simple expression, le rapport génital. En son principe comme dans la pratique, le pouvoir orgastique était une technique de gestion hétérosexuelle de corps subalternes. Ceux-ci étaient considérés tantôt comme des objets, tantôt comme pathologiques. Pour ce faire, le pouvoir avait besoin d'un appareil sémiotechnique capable de produire des représentations et des connaissances concernant ses cibles[1].

Pour des besoins de légitimation, il entreprit par ailleurs de fabriquer, sur une échelle élargie, toutes sortes d'images et de silhouettes dont la circulation généralisée permettait de normaliser la façon dont on traitait ces corps, et par là même ces gens[2]. Que nous disent ces images au sujet de l'acte d'asservir ou de coloniser en général, et des liens entre la domination coloniale et la domination masculine et génitale en particulier ? Quelle place occupe la race dans l'ordre du sexe ainsi compris comme un instrument à la fois de jouissance et de violation des corps et de ce dont ils constituent les symboles ? Telles sont certaines des questions auxquelles s'efforce de répondre ce chapitre[3].

En effet, au cours de sa longue histoire et de son propre aveu, l'Occident aura entretenu avec le sexe et la sexualité un rapport exceptionnellement compliqué, marqué au coin par une anxiété originaire, et qui a fait l'objet d'innombrables études et commentaires savants. D'une part, peut-être plus qu'aucune autre région du monde, il aura été hanté par la question de l'origine de la jouissance

sexuelle, de sa nature et de ses rapports avec la virilité, la volupté et la brutalité, voire le délire et la mort. D'autre part, l'analyse de nombre de ses coutumes et expressions sexuelles – la pornographie y compris – montre qu'il aura accordé une place prééminente à l'étreinte génitale dont on a, au demeurant, pensé qu'elle était la manifestation d'une gigantesque énergie à la fois biologique et cosmique, en plus d'être la frontière originaire entre la nature et la culture.

Par le biais de l'orgasme en particulier, l'humain serait incapable de se détacher complètement de la nature et du monde des instincts. Moment cataclysmique et pinacle de la jouissance, l'orgasme signerait en réalité la défaite de l'homme totalement soumis, l'espace d'un instant, à une singulière puissance d'anéantissement, au lieu de collision des forces contradictoires de l'énergie et de l'entropie[4]. En un mot, mélange de plaisir et d'angoisse, la vie sexuelle recèlerait, dans ses bas-fonds, quelque chose de potentiellement immonde et relevant à la fois du bourbier et de la décharge. Laissées à elles-mêmes, les pulsions sexuelles feraient remonter à la surface ce que le sexe aurait d'abject et de marécageux. D'où la nécessité de réprimer les instincts en les civilisant, d'entourer les usages du sexe de maints interdits et préceptes moraux. Bref, sans la répression des pulsions sexuelles et leur sublimation, l'humanité aveuglée par ses passions serait condamnée à vivre sous le joug de ses désirs et empêchée de naître à la raison et à la maturité.

C'est contre ce récit relativement pessimiste de la vie sexuelle et du devenir-libre de l'humanité que se sont élevés la plupart des mouvements libertaires depuis au moins le XIX^e^ siècle[5]. Quelles que soient les formes qu'ils auront prises, leur objectif final aura été plus ou moins le même, à savoir couper le lien entre la sexualité et l'imaginaire de la faute et de la culpabilité si profondément inscrit dans l'inconscient des sociétés d'Occident. C'est la raison pour laquelle la révolution sexuelle aura, pour l'essentiel, consisté à sortir du cercle qui fait de la sexualité une sorte de cloaque, tandis que la jouissance sexuelle n'apparaît jamais à la conscience que sous la forme de l'extase ou de la mort elle-même, une mort extatique.

Armé de ce récit, l'« homme blanc » – par quoi il faut comprendre la fiction de la puissance sans limite en terre conquise et occupée – se heurtera à des corps étrangers. Habitué à vaincre sans avoir raison et grâce à l'emprise qu'il aura sur

les espaces, les territoires et les objets, il découvrira qu'il est effectivement possible de jouir sans remords, d'assouvir le caprice d'exactions et de déprédations de toutes sortes, y compris sur des corps transformés en objets, sans éprouver ni remords ni un quelconque sentiment de culpabilité.

Il s'apercevra qu'il peut littéralement vider l'Autre de son contenu et inscrire, à cette place vacante, sa vérité à lui, sous la forme de l'image ou de la silhouette. Il se rendra compte qu'il peut effectivement faire passer l'humanité conquise du statut d'une chose imaginée à celui d'une chose accomplie, coloniser devenant, par le fait même, une affaire de soumission d'organes et de corps étrangers à la volonté d'un conquérant. La plantocratie puis la colonie furent, de ce point de vue, des laboratoires privilégiés non seulement de la vie sexuelle, mais aussi du caractère libidinal de tout pouvoir. S'y expérimentèrent maintes formes du jouir, des jeux sadiques, diverses figures de la « libération à l'envers », c'est-à-dire aux dépens de plus faible que soi-même. Ici, la liberté sexuelle consista avant tout en le droit de disposer d'Autrui comme s'il s'agissait d'un objet.

En colonie, en effet, il était possible de rompre avec l'idée selon laquelle refouler les pulsions sexuelles dans l'inconscient était l'une des conditions pour atteindre des satisfactions substitutives. L'évidence tendait à montrer que le sujet ne se structurait pas nécessairement au point de rencontre entre le désir et la loi vécue comme une modalité parmi d'autres de la répression. Il était possible de vivre en l'absence d'interdits et autres restrictions, voire de satisfaire les pulsions en tenant peu compte des tabous. Sur un plan purement phénoménologique, les formes coloniales de brutalisation (aussi bien lors de la phase de la conquête, de la pacification que de la possession proprement dite) eurent quelque chose d'une libido déchaînée, d'une combinatoire de pulsions (sexuelles, sadiques) dont le propre était de faire constamment retour sur elles-mêmes.

Les colonies servirent ainsi de terrain inespéré à tous ceux pour qui l'expérimentation du plaisir s'inscrivait dans un grand rêve, celui d'une satisfaction génitale complète. Beaucoup d'entre eux étaient en quête d'une puissance de nature orgastique, la sorte de puissance qui n'avait nul besoin d'un socle symbolique, et qui pouvait de ce fait survivre à tout court-circuitage puisqu'elle excluait *a priori* toute possibilité de dette ou de culpabilité. C'est

dans ces zones qu'il importe de rechercher les ressorts décisifs des formes contemporaines de *pouvoir orgastique*, celles qui, se nourrissant aux sources du néovitalisme, constituent la matière première du néolibéralisme.

Il se pourrait pourtant que, sous la plantation comme en colonie, la fonction copulatoire, activité physique et fantasmatique s'il en était, ne débouchât finalement que sur la même chose – l'impossibilité de la jouissance absolue, brûlante et fusionnelle. Devrait-on en déduire que la scène sexuelle est par nature irreprésentable, un simple nom sur le bout d'une langue, ou encore sur la pointe d'une lèvre ? Ou que de remontée vers la source et l'origine, il n'y en a jamais véritablement, puisque, en fin de compte, aller à la rencontre de *cela* qui nous enserre si étroitement et nous a conçus relève strictement du mythe ?

Ces questions se posent pour plusieurs raisons, et la première tient à la nature même de la colonie. Qu'est-ce en effet que la colonie sinon un trou bizarre, un paradoxal complexe dont l'une des caractéristiques est de fournir, à ceux et celles qui le désirent, un angle absolument direct sur le sexe, ce grand imaginaire d'objets dont le propre est d'éveiller le désir ? En effet, on entre dans le désir comme on tombe dans une trappe, d'un corps à l'autre – le surgissement brutal, la prise de contrôle tantôt perverse et tantôt sadique, le transfert en force, toutes sortes de déjections associées à l'agressivité, au racisme et à la haine, la haine de soi y compris.

Il en est ainsi parce que coloniser, c'est brutaliser. Brutaliser en colonie, c'est introduire systématiquement de la différence aussi bien dans la parure que dans la cosmétique des corps, dans la chair, dans les nerfs, dans les organes et, par extension, dans la structure même du fantasme. C'est tout fendre, y compris le regard. C'est, enfin, instaurer une coupure entre ce qui se voit en soi et pour soi, et ce qui ne doit apparaître dans le champ de vision que sous la figure de l'Autre, c'est-à-dire un corps appelé à soutenir une jouissance qui le déborde, et qui n'est pas nécessairement la sienne. Parce que, trou profond autour duquel tout semble avoir été construit, la colonie est par ailleurs traversée par l'obsession d'un savoir particulier – savoir à tout moment à qui appartient tel sexe dans l'inépuisable variété des sexes.

Au regard du sexuel, la colonie se distingue par conséquent des autres scènes sur plusieurs plans. D'une part, elle est un lieu où le sexe ne se rencontre pas que

dans l'acte sexuel. Il est, pour ainsi dire, dans l'atmosphère, matière inflammable et usine de possibilités. Sexe d'homme ? Sexe de femme ? Ou sexe par-delà les deux, comme chez les Dogons anciens, tantôt suspendu dans l'indétermination et tantôt puisant aux sources de la gémellité ? En réalité, sexe-saumon, sexe-à-poils, sexe-pêcheur de coquillages, schizo-paranoïde, anal et sadique s'il le faut, polyvalent, n'appartenant à personne en particulier. Dans son versant génital comme dans son versant symbolique, il n'est pas seulement transformé, il est par principe divisé dans l'acte même qui le constitue, dans le désir, y compris d'amour, qui le travaille.

D'autre part, si, en colonie, le sexe ne se rencontre pas que dans l'acte sexuel, et donc si, pour reprendre Jacques Lacan, il n'y a pas d'acte sexuel à proprement parler, tout, par contre, est sexuel. De fait, la colonie est loin d'être un désert de jouissance.

Au demeurant, il n'est pas rare qu'en colonie comme sous le régime de la plantation, la séduction se mêle à la perversion. En tant que force traumatique, le colon est capable de mettre ses cibles dans son lit, de sentir leurs corps et leurs odeurs, puis, le phallus indégonflable, d'en profiter à vue d'œil, les user et les mouiller de ses pollutions. Dans sa tentative de revenir au corps des premiers besoins de jouissance, entre la couche-culotte à dentelle, les chaussons à pompons et la peluche, il a beau noyer la « négresse » ou le « négrillon » sous maints petits noms – ma pupuce, mon cacalou, ma petite crevette rose, ma grenouille, mon buffle ou mon crapaud –, maintes rencontres sont ratées, escamotées, et ce n'est pas nécessairement parce que l'Autre porterait un masque ou participerait, par essence, d'un vide infigurable. C'est aussi parce qu'en colonie comme sous la plantation, le risque n'est jamais loin, le risque de « bébéphilie », celui de la présence de l'« enfant » dans le fantasme colonial.

Frantz Fanon n'a peut-être pas entièrement tort, qui suggère que le colon ne peut jouir qu'en cochon, en renard, en loup, en chien méchant, en rat au besoin, et qui veut croire que, en raison de la structure perverse et raciste de la colonie, le Nègre n'est qu'un membre d'étalon qui vagit comme il a vécu, c'est-à-dire en homme castré. Car la colonie est aussi le pays de l'incontinence. Ne plus se retenir, perdre le contrôle, s'inonder, se souiller sans faux-fuyant – tout cela fait sans doute partie de la volonté de jouissance pure qui autorise de « sadiser » le

colonisé. Pour venir à bout de sa division, supprimer le point d'angoisse dans le rapport avec sa mère ou avec son père et surmonter son enfance aliénée, le colon-petit-marmot-en-taille-adulte n'a-t-il pas besoin de biberonner, de roter, de se faire torcher, de se faire gronder, c'est-à-dire de retrouver dans le corps de l'enfant qu'il fut, qu'il désire redevenir, et que figure si profondément le Nègre, sa propre image en miroir ?

Il faut donc tourner le dos à certains mythes. En matière de sexualité, la colonie est le pays des séparations refusées et des alliances disjonctives, de la confusion des langues et des lèvres. Ici, nulle place pour l'autoérotisme. L'Autre est un sexe dont la vue produit immanquablement des effets d'excitation. L'on ira y chercher sa jouissance. Du reste, jouir, c'est *se-jouir.* Et se-jouir passe nécessairement par l'Autre. Peu importe que les organes génitaux soient restés ou non d'aspect animal, tous les investissements faits du corps de l'Autre souvent n'ont point d'autre but sinon se retoucher indéfiniment soi-même.

Car, à la limite, la colonie ne précède rien. Ce qui précède la colonie ne fait pas partie d'un stade présexuel. Du sexe, il y en avait avant la colonie. Cette dernière fait irruption au sein de ce qui était *déjà là* – une population d'êtres, la vieille anatomie avec son ventre, ses seins, sa bouche, ses joyaux, des mécanismes de structuration psychosexuelle de l'inconscient qui ne se ramènent ni à la peur de la castration ni à l'envie du pénis ou au complexe d'Œdipe. D'autres signes et d'autres interdits étaient déjà là, à commencer par l'interdit de l'inceste. Un univers fantasmatique aussi, avec ses vulves phalliques et ses phallus vulvaires, la gémellité, l'espace ouvert et sans bords de la toile, bref le contenu dans le contenant, la dialectique de la différenciation et de la complémentarité.

Avec l'avènement de la colonie, cependant, au moins deux événements ont lieu. Et, d'abord, les lieux où se tient le sexuel – son périmètre et ses objets – se déplacent considérablement, et sa puissance en ressort décuplée, résultat de la névrose bourgeoise et du primitivisme fuyant. Par ailleurs, il n'est plus possible d'échapper au sexe de l'Autre, à sa langue, à ses lèvres et à ses noyaux, la perle. Les modalités selon lesquelles l'on vit la sexualité changent en même temps que les représentations et fantasmes soutenant les pratiques sexuelles. Plus que jamais, le sujet doit faire face à son manque.

La colonisation constitue, de ce point de vue, un grand moment d'intrusion et de clivage, de prise sur le vivant. Si cette prise est susceptible d'ouvrir la voie à la perte, ce n'est cependant pas tout et ce n'est pas que cela. Elle est aussi l'occasion de broder des mythes, de fomenter des contes, d'inscrire de nouveaux signifiants sur les corps et d'entremêler des images dont on espère qu'elles ouvriront la fenêtre sur l'Autre par-delà l'écran qui le cache. Du coup, pour atteindre le corps et en faire le point d'appui des fixations libidinales, il faudra le déshabiller. Il faudra aller directement à la dénudation, affronter le nu, ce sans quoi il n'y a nulle présence, il n'y a que manque.

Cela dit, dans la mise en fonction de la sexualité en situation coloniale, il n'y a pas que le plaisir d'objet, et le *phallos* n'est pas le tout du désir. Tout ne se ramène pas à la ponction et au prélèvement sexuel. La capacité d'éprouver des émotions, d'avoir des attachements, d'éprouver l'amour demeure, même si, à cause de la structure raciste de la colonie, elle se manifeste de manière nette sous une forme opaque. Le risque de destitution, *n'être que ça*, néanmoins, reste omniprésent.

Du coup, la question est de savoir comment passer par le fantasme, mais sans y rester. Comment échapper aux lèvres et aux noyaux de l'Autre dès lors qu'ils sont devenus ce par quoi se manifeste désormais le sujet sexuel, et à l'aide desquels ce dernier (ou cette dernière) entre désormais dans la vie ? En se défaisant de soi-même, au-delà du contact peau à peau. En retrouvant une partie de soi dans l'Autre – l'être dans l'Autre ; pas d'être sans Autre.

Comme le remarquait Frantz Fanon, en situation coloniale, il y a peu de contact réel de personne à personne. Par contre prévaut le contact entre une personne et son harem d'objets. Cela vaut sur le plan de la vie sexuelle. Sans cesse fouettées par un insatiable phallus, la multitude de femmes qui peuplent les images rassemblées dans *Sexe, race et colonie* n'y apparaissent que comme des sujets barrés, en miroir. Elles sont chaque fois sommées de n'advenir à l'image que pour mieux constater leur propre disparition, car ce que célèbrent ces images, c'est le phallus en quête de son moment épiphanique, le spectacle de la domination coloniale faite domination génitale et conjuguant, de ce fait même, masculinisme et racisme. Ces femmes n'ont aucune sexualité en tant que telle. La plupart du temps, elles ne sont que béance, des êtres de chair au service de

quelqu’un d’autre, des corps disposés en séries, des combinatoires génitales. Elles servent surtout de preuve que l’« homme blanc », fiction de la puissance en territoire étranger, n’existe que par l’aiguillage de son sadisme, menacé par la folie et la perversion chaque fois qu’il est exposé à Autrui. La colonisation fut donc autant un événement visuel qu’une bacchanale des sens et des sensations.

Le *phallos*

Pour le reste, l’histoire de la sexualité en Afrique reste à écrire[6]. Viendrait-elle à être écrite, elle ne sera pas une histoire de la répétition, ni même forcement de la différence, encore que celle-ci existe, mais plutôt une histoire de la gémellité et de l’inversion, de la joie et de la fête[7]. Elle sera l’histoire de ce qui, nécessairement, excède les assignations originaires pour mieux manifester le principe de l’ambivalence[8]. Ce sera l’histoire de la lutte entre le sujet et son corps – lutte dont l’enjeu, chaque fois, est d’inaugurer de nouvelles possibilités expressives, de faire surgir, par le biais de la composition, des singularités[9].

En effet, on a beau tenter de faire de l’être humain un objet, il y a toujours quelque chose de son humanité qui échappe à cette réduction objectale, à ce désir d’objectification. On peut réduire les individus au silence, mais ils sont encore capables, à travers leur regard, d’articuler un geste, d’esquisser une parole muette qui néanmoins interpelle. Leurs corps peuvent être exhibés comme des trophées ou comme des décors, mais leur moi échappe au spectacle. Le corps est là, mais le moi est ailleurs. Le propre de la violence coloniale est de dissocier le moi de ses apparences, de forcer le dominé à ne jamais apparaître que sur le mode de l’absence, du creux et du vide. Et dans ce vide vient généralement se loger le racisme et son monde de fantasmes.

Il se trouve que le statut du phallus dans l’imaginaire africain, ou du moins dans l’art et la sculpture des peuples africains, présente d’innombrables ressemblances avec celui du *phallos* grec. Dans tous les cas, en tant que sujet sculpté, le phallus, ici, se définit avant tout par son énorme puissance d’affirmation. Il est le nom d’une force totalement affirmative[10]. D’un point de vue anthropologique et phénoménologique, c’est ce qui le lie si étroitement au pouvoir, lui-même conçu comme procès, mise en jugement.

Il s'ensuit qu'ici le pouvoir n'est pas seulement doté d'un phallus qui fonctionne comme son emblème et sa parure. Le pouvoir *est* phallus. Le pouvoir, on ne le possède qu'en l'enfourchant. Et le phallus est l'agent maître de cette opération d'enfourchement[11]. Cet agent maître a prétention à agir comme source de mouvement et d'énergie. Il fonctionne à la manière d'un Sujet qui cherche à tout enfourcher. Voilà pourquoi il est voué à une gymnastique permanente, au manège. D'où ce mélange de violence et de comédie dont traite une partie de la littérature contemporaine. La phallocratie, de ce point de vue, est une dimension du brutalisme[12]. Elle est fondamentalement une formation de pouvoir, une série de dispositifs institutionnels, corporels et psychiques qui fonctionnent sur la base de la croyance selon laquelle c'est dans le phallus (et donc dans le masculin) que quelque chose se passe ; c'est dans et par le phallus qu'il y a *événement* ; qu'en fait, le phallus, voilà l'événement.

La croyance selon laquelle, au bout du compte, le pouvoir, c'est l'effort que déploie le *phallos* sur lui-même pour devenir Figure est au fondement du brutalisme. Cette croyance continue de fonctionner comme le non-dit, le sous-sol, voire l'horizon de notre modernité, même si, de cela, bien peu veulent entendre parler. Il en est de même de la croyance selon laquelle le phallus n'est phallus que dans le mouvement par lequel il cherche à s'échapper du corps et à se doter d'une autonomie propre. Et c'est cette tentative d'échappée, ou encore cette poussée, qui produit des spasmes, la phallocratie déclinant par ailleurs son identité justement par ces poussées et cette violence spasmodiques.

L'on a démontré ailleurs comment, dans les conditions postcoloniales, les spasmes et la violence par le biais desquels l'on croit reconnaître et identifier le pouvoir et ses vibrations ne font que dessiner le volume creux et aplati de ce même pouvoir[13]. Car le phallus a beau se dilater, cette dilatation est toujours suivie d'une contraction et d'une dissipation, d'une détumescence. En outre, l'on a fait valoir que dans les conditions postcoloniales, le pouvoir qui fait hurler le sujet et qui arrache de sa poitrine des cris incessants ne saurait être qu'un pouvoir accouplé de sa bête – de son esprit-chien, son esprit-porc, son esprit-canaille. Il ne peut s'agir que d'un pouvoir doté d'un matériau corporel, d'une carcasse dont le phallus est la manifestation la plus éclatante tout autant que la surface assombrie. Un pouvoir qui est *phallos* dans le sens que l'on vient de

définir ne peut se présenter à ses sujets que revêtu d'un crâne de mort. C'est ce crâne qui leur fait pousser de tels hurlements et qui fait de leur vie une vie quasi zoologique.

L'on sait, par exemple, comment le lynchage des hommes noirs dans le sud des États-Unis au temps de l'esclavage et au lendemain de la Proclamation d'émancipation tirait en partie son origine du désir de les castrer. Pris d'angoisse au sujet de son propre potentiel sexuel, le « petit blanc » raciste et le planteur sont saisis de terreur à la pensée du « glaive noir » dont ils redoutent non seulement le volume supposé, mais aussi l'essence pénétrative et assaillante. Dans le geste obscène qu'est le lynchage, l'on cherche donc à protéger la pureté supposée de la femme blanche en tenant le Noir à hauteur de sa mort[14]. On veut l'amener à contempler l'extinction et l'obscurcissement de ce que, dans la fantasmagorie raciste, l'on tient pour son « soleil sublime », son *phallos*. La déchirure de sa masculinité doit passer par la transformation de ses organes génitaux en champ de ruines – leur séparation d'avec les puissances de la vie. C'est parce que, comme le dit bien Fanon, dans cette configuration, le nègre n'existe pas. Ou, plutôt, le nègre est avant tout un *membre*.

Le surinvestissement de la virilité comme ressource symbolique et politique n'est pas seulement un effet historique des techniques de déshumanisation et de dévirilisation qui ont caractérisé le régime de la plantation sous l'esclavage ou la gouvernementalité coloniale. Ce surinvestissement fait partie de la vie propre de toute forme de pouvoir, y compris dans les démocraties libérales. Telle est en effet la pure activité du pouvoir en général, ce qui lui donne sa vitesse et, partant, sa violence. La virilité représente la ligne septentrionale du pouvoir en général, sa zone frénétique.

Il suffit, à ce propos, de bien observer ce qui se passe aujourd'hui. À l'heure où certains veulent nous faire croire que l'« islamo-fascisme » est le danger de tous les dangers, les guerres en cours contre des pays musulmans ne sont-elles pas vécues comme autant de moments de « décharge » dont la valeur paradigmatique résulte précisément du fait que cette décharge s'effectue sur le modèle de l'érection de l'organe génital masculin, les technologies de pointe jouant à cet égard le rôle d'objets d'assaut qui rendent possible une certaine manière de coït – le nationalisme racial ?

Dans une large mesure, ces guerres n'ont-elles pas pour objet les bourses – par quoi il faut comprendre les logiques d'arraisonnement de la lutte à mort (la guerre justement) par la logique du profit ? Chaque bombardement à haute altitude, chaque séance de torture dans les prisons secrètes d'Europe et d'ailleurs, chaque décharge guidée au laser ne sont-ils pas la manifestation d'un orgasme viril, l'Occident se vidangeant en faisant de la destruction des États déclarés ennemis le phare même de la jouissance à l'âge de la technologie avancée ? Comment comprendre autrement cette ivresse de détruire, les débauches massives qui l'accompagnent, le cortège de beuveries, de viols et d'orgies, de grimaces et d'obscénités[15] ?

Il serait naïf de s'interroger sur les fonctions des guerres contemporaines et leur économie politique en faisant fi de l'érotique raciste et masculine qui les lubrifie et qui en est une constituante essentielle, ou encore en occultant leur essence théo-pornologique. Dans la violence sans but ni raison qui marque notre époque, il y a une manière de projection de l'imagination virile et du désir pervers que l'on aurait tort de sous-estimer. La production du nationalisme racial à l'ère néolibérale dépend, elle aussi, de maintes silhouettes féminines. Sous-jacent à ces silhouettes se trouve toujours le « père », c'est-à-dire celui-là qui, seul, jouit du statut de premier « planteur » (pouvoir d'engendrement et de fécondation). Du reste, la culture néolibérale contemporaine est hantée par la figure du père incestueux habité par le désir de consommer sa pucelle ou son garçon, ou d'annexer ses filles à son propre corps, dans le but de s'en servir comme complément à la stature défaillante de l'homme.

L'extrême stylisation de la référence phallique et l'investissement dans la féminité et la maternité visent à situer la jouissance sexuelle dans le sillage d'une politique séculière du ravissement. Mais la façon dont le pouvoir sollicite sans relâche le corps (celui des hommes comme celui des femmes) et l'in-forme, le travaille et le traverse, le délimite comme zone extensive destinée à satisfaire et à combler toutes sortes de pulsions n'en est pas moins marquée par la brutalité. Il est évident que cela n'a rien d'« africain » si, par ce terme polémique, l'on entend une force obscure et psychotique, murée dans un temps en quelque sorte prééthique, prépolitique et prémoderne, bref, un monde à part.

D’ailleurs, ce qui est frappant en Afrique, c’est l’extraordinaire richesse symbolique de la relation au corps et au sexe. Corps et sexe sont par définition pluriels. Comme à peu près tout le reste, ils sont le résultat d’opérations de composition et d’assemblage. La différence sexuelle prend fondamentalement corps à partir de toutes sortes d’ambiguïtés, d’inversions et de métamorphoses. Hors ce champ d’ambivalences, elle signifie très peu. Aussi bien le corps que la sexualité hors du pouvoir toujours ouvre sur un champ de dispersion et donc d’ambivalence. Dans ce domaine, comme dans celui de l’art et surtout de la musique et de la danse, c’est la logique des significations inattendues qui prévaut.

Le corps, on ne l’a pas simplement. On vit son corps. Et de préférence comme un symbole d’ambivalence absolue – l’ambivalence du symbole comme ce qui précisément libère le désir, l’éloigne des filets du pouvoir qui tente de le coloniser. Voilà pourquoi le corps et le sexe vécus ne sont corps et sexe que dans la mesure où ils ouvrent sur toutes sortes de potentialités expressives, à la singularité. Il suffit de voir comment les Africains s’habillent, usent des ornements, dansent. Comment faire en sorte que ces potentialités expressives échappent au langage des besoins induits et des désirs manipulés (le code du capital) ? Ou encore qu’elles continuent de manifester la certitude de la vie face à toutes sortes de menaces qui visent à la détruire après en avoir dévalué le sens ? Telles sont les questions de fond.

Elles sont bien plus importantes que la manipulation, en Occident, du thème du respect des femmes dans le but de plaider on ne sait quelle supériorité culturelle. Comme à l’époque coloniale, l’interprétation dévalorisante de la manière dont le Noir ou le musulman traite « ses femmes » participe d’un mélange de voyeurisme, d’horreur et d’envie – l’envie du harem. La manipulation des questions de genre à des fins racistes, par le biais de la mise en évidence de la domination masculine chez l’Autre vise presque toujours à occulter la réalité de la phallocratie chez soi.

Il reste à examiner la manière dont les crises successives du dernier quart du XX^{e} siècle africain ont affecté de diverses manières les rapports entre hommes et femmes, puis entre aînés sociaux et cadets sociaux. Dans certains cas, elles ont

contribué à creuser les inégalités déjà existantes entre les sexes. Dans d'autres, elles ont entraîné une profonde modification des termes généraux dans et par lesquels s'expriment désormais et la domination masculine et la féminité.

Parmi les catégories les plus démunies de la population, le statut de chef de famille, généralement tenu par les hommes, a subi un déclassement apparent, notamment là où le pouvoir de nourrir ne pouvait plus être exercé pleinement faute de moyens matériels. Le nouveau cycle de luttes pour la subsistance généré par la crise et l'austérité a, paradoxalement, ouvert des possibilités de mouvement pour un nombre relativement peu élevé, mais influent, de femmes, en particulier dans certaines sphères de la vie matérielle relevant de l'informel. Ces possibilités accrues de mobilité sont allées de pair avec une contestation renouvelée des prérogatives masculines et une intensification de la violence entre les sexes.

Ces déplacements ont, à leur tour, conduit à deux conséquences majeures. D'une part, l'un des piliers de la domination masculine, à savoir la notion de dette familiale, a été fortement ébranlé et fait désormais l'objet de contestation. En effet, autour de cette notion s'étaient noués, jusque récemment, le rapport entre hommes et femmes et le rapport hommes et enfants au sein de la famille. L'une des pierres d'angle des systèmes phallocratiques africains était, en effet, l'idée de la dette des fils à l'égard des pères et celle de la complémentarité dans l'inégalité entre les hommes et les femmes. Le rapport entre l'homme et la femme au sein de la famille procédait d'une logique à deux leviers : celui de l'appropriation et celui de l'instrumentalité réciproque entre inégaux. À l'égard de la femme comme à l'égard de l'enfant, la prérogative masculine consistait à nourrir, protéger et guider, en retour de quoi s'exerçait une domination fondée sur la discrimination des héritages. Or, dans une large mesure, la domination politique *stricto sensu* s'appuie sur ces mêmes cadres idéologiques que l'on étend à la sphère civile et militaire, ceux d'« en haut » jouant, à l'égard de leurs subalternes, les mêmes fonctions et disposant des mêmes attributs que celui du père au sein de l'unité familiale. Un processus de démasculinisation frappe l'ensemble des dominés, le plaisir de la domination mâle proprement dite devenant le privilège exclusif, du moins dans le champ politique, de quelques-uns.

Quel que soit le cas, au cours du dernier quart du XX^e siècle, le phallus en tant que signifiant central du pouvoir et apanage de la domination masculine a subi de profondes remises en question. Cette contestation s'est exprimée sous différentes figures. Certaines ont pris la forme d'une instabilité maritale et d'une circulation des femmes relativement chronique. D'autres se sont exprimées sous la forme de paniques urbaines au centre desquelles se trouvait la peur de la castration. Certes, le phallus continue de représenter un signe essentiellement différenciateur. Cependant, ses fonctions primordiales sont d'autant plus brouillées que l'on assiste à une dévirilisation des cadets sociaux, sous l'effet de forces diverses.

Sociétés onanistes et pulsion d'éjaculation

Patriarcat et colonialité forment une seule et même trame. L'un est la condition de possibilité de l'autre. Tel est notamment le cas au sein des sociétés que l'on devrait qualifier d'onanistes. Les sociétés onanistes sont organisées autour d'un motif central, la dépense de la matière séminale. Elles sont travaillées par la pulsion d'éjaculation. Le patriarcat, quant à lui, peut être interprété comme le dispositif qui octroie à la semence son statut exceptionnel et qui définit les conditions dans lesquelles elle peut être dépensée, à l'intérieur de quel réservoir elle peut légitimement être déposée, ce qui fait qu'elle ne relève point du domaine d'une simple ordure, ainsi que le but final de la dépense.

De ce point de vue, en tant que dispositif de pouvoir et idéologème par excellence de la société onaniste, le patriarcat entretient une relation constitutive avec l'économie de l'éjaculation. Celle-ci est le produit d'une excitation. Éjaculer signifie répandre la matière séminale qui résulte de l'excitation, du frottement et de la combustion sans lesquels la sensation n'est pas éprouvée, ni la liqueur séminale sécrétée et libérée[16]. Le liquide séminal est, de son côté, traité comme un bien précieux recueilli en tant que tel, et dont la fonction première est d'apporter la vie, d'inscrire celle-ci dans la durée en assurant la descendance et en rendant possible une généalogie. C'est de par la production de cette source

considérée comme vitale que le patriarcat s'auto-immunise, cherche à échapper à la profanation et se protège contre la souillure. Opérée dans des conditions appropriées, l'extraction de la semence ne relève guère du sacrilège.

Dans les sociétés onanistes, le patriarcat représente par ailleurs une forme sinon achevée, du moins exacerbée du désir narcissique. L'éjaculation, dans les sociétés onanistes – et patriarcales – est l'un de ces désirs. Ce désir se manifeste sous différentes figures. Dans tous les cas, ce désir est à la source d'une intense activité fantasmatique. Consommé ou pas, il excite l'imagination. La participation au fantasme est l'une des raisons de la permanence du patriarcat, tout comme du capitalisme, lequel est aussi structuré autour de la pulsion d'éjaculation. Dans ce dernier cas, l'éjaculation est de facture masturbatoire[17]. Les nouveaux dispositifs digitaux contemporains ont balisé la voie et facilitent une convergence inédite entre pulsion d'éjaculation et pulsion scopique. Il ne suffit plus de « se faire ça » dans le secret. Il faut que cela soit vu, par soi-même et par le spectateur, de préférence à travers un petit trou, peu importe lequel. Dans le cas du spectateur, voir n'exige guère de coprésence. L'on peut voir tout en n'étant point là. Seul compte l'espoir d'excitation. C'est ce qui rend possible l'autoexcitation par le biais de l'imagination et du fantasme. La production en masse de corps masculins disposés à l'excitation, en quête d'éjaculation, par le biais de caresses masturbatoires est sans doute l'une des transformations majeures du patriarcat en ce début de siècle. Dans une large mesure, le patriarcat n'a plus besoin de femmes pour sa reproduction extensive. Se toucher, se caresser, s'autoexciter lui suffisent. L'imagination est devenue une institution en elle-même.

Au même moment, l'hétéronormativité fait l'objet de radicales remises en cause. L'on avance irréversiblement vers une nouvelle ère sexuelle au cours de laquelle la bicatégorisation des sexes (genre masculin et genre féminin) ne sera plus qu'un lointain souvenir. En effet, la souplesse et la diversité des genres ne cessent de gagner du terrain. Il en est de même d'une panoplie de pratiques sexuelles en résonance avec le « piratage » en cours des genres[18]. Autrefois dominé par la famille classique, l'environnement domestique fait l'objet de profondes reconfigurations. À côté du père, de la mère et des enfants, l'on y trouve une panoplie de sujets habités par toutes sortes de désirs : des maris à la

maison, oisifs et solitaires ; des hommes et des femmes qui ont des tendances transgenres ou homosexuelles dont certaines ont été explorées et d'autres non. On y trouve également des « *butchs* », des lesbiennes à identification masculine avec ou sans partenaires, des épouses classiques à identification masculine, et d'autres sujets ayant abandonné toute activité sexuelle pendant des périodes variables.

L'ère est au trafic des signifiants sexuels. Ce trafic passe par des performances : « Il est à quatre pattes, son trou ouvert à la caméra. Une main gantée et propre dessine et grave soigneusement un soleil noir autour de son trou à l'aide d'une machine à tatouer […]. Il est nu. Une génitorture très précise qui consiste à injecter un liquide non toxique (une solution saline) a déformé son pénis et ses testicules. Ses parties génitales qui débordent et brinquebalent entre ses jambes ressemblent plus à une sorte d'utérus externe qu'à un sexe masculin. Son pénis est turgescent sans être en érection. Il est plein mais pas de sperme. Au lieu d'éjaculer, il a reçu l'éjaculation technique et calculée de la seringue. Son sexe est contra-sexuel. Il a des porte-jarretelles. Il marche sur des talons aiguilles. Il marche lentement, très lentement comme s'il allait tomber à chaque pas. Deux godes ont été fixés sur ses talons comme deux éperons. Il les a attachés à ses pieds. Ils pendent derrière ses chaussures comme des talons flaccides et secondaires[19]. »

Le trafic des signifiants sexuels passe aussi par des séances de tatouage autour des organes sexuels. La pulsion d'éjaculation et la masturbation propres aux sociétés onanistes n'occupent guère, ici, une place centrale. L'érection non plus. Le sperme est mis hors-jeu, presque neutralisé. Il n'y a aucune vulve en vue. L'acmé orgastique est atteinte par le recours à une panoplie de techniques et d'objets et par une série de pratiques aux noms variés. C'est le cas de l'« autogodage » (ou « autobaise » anale)[20]. L'autogodage requiert du matériel : une pompe à lavement, une paire de chaussures à talons aiguilles, deux godes, l'un petit et dur et l'autre plus gros et mou, deux attaches et un fauteuil.

Dans le *buto* (pratique de la danse apparue au Japon à l'aube des années 1950), le danseur apprend à lâcher prise. Comme dans la plupart des pratiques rituelles africaines, il s'agit de faire l'expérience de la métamorphose. Le *buto* n'est pas un rituel de possession. L'objectif lors de la performance est de lâcher

son moi, de se propulser dans un état de « perception qui fera du danseur la pierre ou l'arbre, le fœtus ou le vieillard, la verge ou la vulve, le noir ou le blanc[21] ». Se vider, se fragmenter, se multiplier au gré des métamorphoses, tel est le but. Dans ce cas comme dans les pratiques d'autogodage, c'est une autre imagination du corps qui est à l'œuvre. La masculinité est symboliquement déchue de sa souveraineté. L'on n'est plus face à des corps d'éjaculation, ceux-là qui ont contribué à l'expropriation de la force reproductive des femmes. Il ne s'agit pas non plus du corps patriarco-colonial, celui-là qui a procédé à la transformation en force de travail du corps nègre et celui des colonisés en général. La déchéance/disqualification du corps patriarco-colonial, ou encore son hypertrophie dans le régime néolibéral et onaniste ne signe peut-être ni la fin du virilisme ni celle du « désir de phallus » en tant que tel. Mais elle préfigure peut-être sa prochaine *mise en minorité*. La relative panique génitale qui s'ensuit contribue, en retour, aux récits de la fin caractéristiques de l'époque.

Encore faut-il, dans le même mouvement, tenir compte des considérations de race et de classe et de la virilité ancrée dans certaines traditions du féminisme blanc[22]. Comment rendre compte, à titre d'exemple, des féminités viriles blanches dans leur rapport avec des hommes d'autres races[23] ? Tel est le cas de soldates blanches ou de femmes en position de pouvoir maltraitant des prisonniers de couleur, les soumettant à des actes de torture et à des scénarios avilissants incluant des scènes à connotation homosexuelle, qu'ils doivent performer contre leur gré[24]. Dans ces situations de violence raciale est mise en branle une érotologie de la cruauté[25]. Cette violence sexualisée est le fait d'une virilité à la fois masculine et féminine, qui se donne pour plus civilisée que celle que l'on retrouve dans le reste de la planète[26]. Non seulement elle reconduit des rapports de domination par-delà la dichotomie hommes/femmes, mais encore elle a besoin de passer par la haine et le mépris de représentations du masculin autres que celles qui sont au service de la suprématie blanche[27].

Panique génitale

Dans les traditions africaines antiques, il n'existait pas de corps parfait. En l'absence d'incarnation, il n'y avait guère de corporéité. Le corps n'existait pas

en tant qu'unité dotée d'une valence sexuelle unique. Il était un champ sémiotique et, de ce point de vue, travaillé en permanence par toutes sortes de récits et susceptible d'être éprouvé de multiples façons. Certains organes, par contre, participaient à la construction d'identités singulières, elles aussi révisables, instables, et frappées au coin de l'ambivalence. Le sujet possédait un corps tout comme il appartenait à un corps. Le rapport entre la possession et l'appartenance était tel que l'une était la condition de l'autre et *vice versa*, ce qui contribuait à faire de l'humain le prototype de l'opacité et de la sexualité une énigme. Ce caractère énigmatique de la sexualité et de l'ambivalence constitutive des corps se manifestait lors des grands rituels et performances, les danses en particulier, mais aussi les fêtes et autres pratiques de possession et de guérison. Ils étaient fondés sur l'acceptation de l'incohérence organique du corps et du caractère polymorphe du vivant.

Davantage encore, il était admis que ce qui portait le corps et lui donnait vie, c'étaient des récits, la vie elle-même procédant de la fabulation. Dans leur multiplicité, les organes étaient des relais, voire des outils spécialisés. Ils étaient détachables et pouvaient entrer en conflit les uns les autres. Parfois, le corps était lourd à porter, et le porteur cherchait à s'en libérer. Parfois aussi il était encombrant. Chargé d'os, de nerfs, de liquides et de viscères, il était comparable à un fardeau[28]. Mais, toujours, il avait une dimension plastique qui lui octroyait une extraordinaire capacité de métamorphose. Le sexe, en particulier, était plus qu'un nœud anatomique. Tout comme le visage, il était un pivot essentiel de l'activité fabulante. Au point de confluence entre la sensorialité et l'intériorité, il était la métaphore par excellence de la multiplicité chaotique.

À l'ère des manipulations hormonales et chirurgicales, le corps contemporain est largement « remis en chantier ». Au passage, son intrinsèque vulnérabilité éclate aux yeux, mais aussi sa malléabilité, sa capacité à accueillir et à se laisser moudre dans différents matériaux, de la cire au bronze, du verre à la terre cuite[29]. Davantage encore, il est devenu, dans les termes de Michaël La Chance, « algorithme abstrait, clone biotechnologique, avatar dans le virtuel ». Avec l'avènement des images technologiques, ajoute-t-il, « notre capacité de créer des images s'apparente à la construction de nouveaux corps. Le traitement de l'image sert de modèle aux manipulations génétiques du futur, le corps

synthétique se révèle le plus parfait, car il ne peut être atteint par l'âge et les maladies. Le lissage Photoshop est devenu l'équivalent de la crème antirides, les animations 3D au cinéma nous assurent une jeunesse éternelle »[30].

Ni le sexe ni le genre n'échappent à ces transformations. Tout comme le corps, le sexe fait l'épreuve d'une dispersion à la fois ontologique et organique. Pulsation fondamentale tout autant que principe archaïque d'ouverture, de multiplicité et de prolifération, la sexualité dans le corpus africain antique était cela que rien ne pouvait contenir dans une enveloppe. Elle était le lieu où le sujet se prêtait à un risque permanent, celui de sa propre négation. Le corps, morcelé, échappait à sa propre figuration. C'est ce qui octroyait au sexe toute sa puissance d'irrigation, d'innervation et de gestation. Il en était ainsi parce que l'espace d'un instant, la possibilité d'un dépassement de la chair, dans sa matérialité, soudain était ouverte. C'est ce dépassement qui permettait le passage vers d'autres corps par-delà les genres et les sens. En libérant la sexualité contemporaine des contraintes du regard patriarco-colonial, la porte est ouverte à toutes sortes de paniques génitales. Il se pourrait que, pour la première fois dans l'histoire de la modernité, ces paniques préfigurent la mise en minorité du phallus.

Cette mise en minorité est en partie propulsée par les transformations technologiques en cours. Celles-ci ne sont pas seulement à l'origine de nouvelles expériences sensorielles. Elles déplacent également les termes dans lesquels se posait, jusqu'à présent, la question du désir sexuel en tant que tel et des modalités de sa satisfaction[31]. D'une part a lieu une redécouverte du corps humain comme entité proliférante, ouverte au monde, à toutes sortes de greffes et de flux et à l'univers des sensations. D'autre part, la vie du corps humain fait l'objet d'un réinvestissement au point d'intersection de trois sortes de pratiques : les pratiques de connexion, de substitution et de vibration. Un corps pleinement vivant et animé est un corps mouvant, connecté, capable de vibration et potentiellement pluriel, disposé à la métamorphose. Il est, potentiellement, un immense champ de plaisirs.

Afin que soient élargis les champs des plaisirs et afin que ceux-ci puissent atteindre leur point maximal d'intensité, les potentiels sexuels doivent nécessairement se greffer à l'un ou à l'autre de ces nœuds de tension. Le corps à

lui tout seul, ne pouvant y parvenir, a besoin d'adjuvants ou d'accessoires. Le développement de la robotique, de l'informatique, de la cybernétique et de l'intelligence artificielle a ainsi permis l'invention de nouvelles générations d'accessoires sexuels et autres « machines coquines ». Il s'agit, dans la plupart des cas, d'objets connectés et vibrants. Ils sont supposés ajouter à ce qui existe, augmenter les couches de plaisir. Ils jouent, à cet égard, le rôle de moteurs. C'est le cas, en particulier, des différents « vibreurs ». De tailles et formats divers, ils se prêtent à diverses formes de manipulations. Certains peuvent être télécommandés et opèrent, de ce fait, à distance. D'autres constituent de véritables prothèses.

Les frontières entre l'humain et la machine se relâchant, la possibilité d'une pluralité de corps, d'affects et de sexualités émerge. Elle est encouragée par la robophilie. À côté des vibreurs en tout genre apparaissent toutes sortes d'ersatz d'humains, à l'instar des nouvelles générations de poupées sexuelles et d'autres manifestations anthropomorphiques de la technologie, qu'il s'agisse des *sex dolls* en silicone ou d'autres formes androïdes. L'apparition de nouvelles *machines sexuelles* constitue un événement de poids dans les transformations en cours. Elle contribue à l'amélioration des pratiques masturbatoires dont on connaît le rôle dans la production des bulles hédonistes que sont les sujets néolibéraux. Sur un autre plan, ces nouvelles machines sexuelles rendent possible le développement de sexualités expérimentales qui ne se limitent plus aux humains, ou qui n'engagent plus seulement l'homme et la femme, mais dans lesquelles de nombreux autres actants sont enrôlés.

Grâce aux transformations technologiques, le phallus est progressivement décentré. Le désir se déplace certes en direction des objets connectés, des vibreurs, des ersatz d'humains et autres figures anthropomorphes. Mais il s'oriente aussi vers des plans de plus en plus démultipliés et abstraits. Le rapport du désir à la réalité biologique se distend. L'intime s'étend désormais à toute zone ou objet chargé d'un coefficient d'ambiguïté. Davantage encore, l'activité sexuelle se mue en une activité branchée à des interfaces, dont les plateformes constituent le champ privilégié d'exercice. Elle est soutenue, en outre, par la

miniaturisation des composants de tout genre, le corps lui-même devenant, dans ce système, l'équivalent d'un capteur, assemblage de puces reliées à un énorme système nerveux, le système fantasmagorique du techno-capital.

Il est donc possible qu'à l'avenir le phallus en tant que tel soit effectivement destitué. Le temps où l'homme et la femme étaient au centre des mythes fondateurs de la sexualité est révolu. Plusieurs sexualités seront branchées à plusieurs corps plastiques. L'on jouira par le biais de signaux encodés. La sexualité sera autant l'œuvre de sujets humains que de dispositifs technologiques fonctionnant à l'image de véritables fermes. À l'âge des neurones, le cerveau, moteur premier de la libido, se substituera au phallus. L'objectif final sera de s'en rapprocher le plus possible, d'en assurer l'instrumentation.

Il ne sera plus nécessaire de chercher de stimuli *via* le clitoris, l'anus ou le phallus. Il suffira d'un bombardement intensif d'ondes de tous ordres dans les zones cérébrales relatives au plaisir pour basculer, sans médiation, dans les fosses de l'extase[32]. L'ère de la sexualité sans contact avec d'autres humains signera la fin de l'hégémonie longtemps exercée par les rapports sexuels entre les genres. À la sapiosexualité avec les humains s'ajoutera la technosexualité. Celle-ci combinera intimité et possibilités de décharge sexuelle des instincts avec des machines. Il reste à voir si cela suffira à faire refleurir les possibilités d'un amour sans désir sexuel et si, le phallus finalement destitué, il en découlera une plus grande égalité des genres.

---

1. Lire à ce sujet Heather VERMEULEN, « Thomas Thistlewood's libidinal Linnaean project : Slavery, ecology, and knowledge production », *Small Axe*, vol. 55, n° 1, 2018, p. 19-38.

2. Pascal BLANCHARD *et al.* (dir.), *Sexe, race et colonies*, La Découverte, Paris, 2019. Nous reprenons, dans les lignes qui suivent, des éléments de notre préface à cet ouvrage, d'un article publié sous le titre « Si l'Autre n'est qu'un sexe… » sur *AOC*, 24 août 2018, et d'un chapitre paru dans Gilles BOËTSCH *et al.* (dir.), *Sexualités, identités et corps colonisés*, CNRS Éditions, Paris, 2019.

3. Sur ce genre de questionnement, lire Elsa DORLIN, *La Matrice de la race. Généalogie sexuelle et coloniale de la nation française*, La Découverte, Paris, 2009.

4. Wilhelm REICH, *La Fonction de l'orgasme*, L'Arche, Paris, 1997 [1927].

5. Lire Gaëtan BRULOTTE, *Œuvres de chair. Figures du discours érotique*, Presses de l'université Laval, Québec, 1998.

6. Nous reprenons, dans cette section, des éléments d'un entretien avec Elsa Dorlin, paru sous le titre « Décoloniser les structures psychiques du pouvoir », *Mouvements*, n° 51, 2003, p. 142-151.

7. Edward Evan EVANS-PRITCHARD, « L'inversion sexuelle chez les Azandé » (1970), *Politique africaine*, n° 126, 2012, p. 109-119.

8. Mariane FERME, *The Underneath of Things : Violence, History, and the Everyday in Sierra Leone*, University of California Press, Berkeley, 2001.

9. James FERNANDEZ, *Bwiti : An Ethnography of the Religious Imagination in Africa*, Princeton University Press, Princeton, 1982.

10. Arthur BOURGEOIS, « Yaka masks and sexual imagery », *African Arts*, vol. 15, n° 2, 1982.

11. Lire en particulier Sony Labou TANSI, *La Vie et demie*, Seuil, Paris, 1979 et *L'État honteux*, Seuil, Paris, 1981. Voir également Samy TCHAK, *Place des fêtes*, Gallimard, Paris, 2001.

12. Parfait AKANA, « Notes sur la dénudation publique du corps féminin au Cameroun », *L'Autre*, vol. 14, no 2, 2013, p. 236-243.

13. A. MBEMBE, *De la postcolonie*, *op. cit.*

14. Hazel CARBY, « On the threshold of woman's era : Lynching, empire, and sexuality in Black feminist theory », *Critical Inquiry*, vol. 12, n° 1, 1985, p. 262-277.

15. Marnia LAZREG, *Torture and the Twilight of Empire : From Algiers to Baghdad*, Princeton University Press, Princeton, 2008.

16. Gaston BACHELARD, *La Psychanalyse du feu*, Gallimard, Paris, 1949 [1938], p. 54-55.

17. Sur la façon dont l'art contemporain se saisit du thème de la masturbation, lire Céline CADAUREILLE, « Jeux de mains… jeux de vilains. La masturbation dans l'œuvre de P. Meste, de V. Acconci et de P. Sorin », *SEXES à bras-le-corps*, n° 112, 2012, p. 36-39.

18. Voir, à titre d'exemple, Beatriz PRECIADO, *Testo Junkie. Sexe, drogue et biopolitique*, Grasset, Paris, 2008, puis *Pornotopie. Playboy et l'invention de la sexualité multimédia*, Flammarion, Paris, 2011, et, surtout, Paul B. PRECIADO, *Manifeste contra-sexuel*, Balland, Paris, 2000.

19. P. B. PRECIADO, *Manifeste contra-sexuel*, *op. cit.*

20. L'on est, en effet, loin des scènes sexuelles décrites par Virginie DESPENTES, *Baise-moi*, J'ai lu, Paris, 1993 : « En regardant l'allée, elle se demande ce qu'elle préfère y pratiquer, la levrette ou le carnage. Pendant que le type la besognait, elle a pensé à la scène de l'après-midi, comment Nadine a explosé la femme contre le mur, comme elle s'est fait détruire par le gun. Bestial, vraiment. Bon comme de la baise. À moins que ça soit la baise qu'elle aime comme du massacre. »

21. Voir Denis SANGLARD, « Buto et sadomasochisme : Sade6412, un solo obscène et critique », *SEXE à bras-le-corps*, n° 112, 2012, p. 12.

22. Kelly OLIVER, « Women : The secret weapon of modern warfare ? », *Hypatia*, vol. 23, n° 2, 2008, p. 1-16.

23. Voir Sherene RAZACK, « How is White supremacy embodied ? Sexualized racial violence at Abu Ghraib », *Canadian Journal of Women and the Law*, vol. 17, n° 2, 2005, p. 341-363.

24. Voir Eileen L. ZURBRIGGEN, « Sexualized torture and abuse at Abu Ghraib prison : Feminist psychological analyses », *Feminism & Psychology*, vol. 18, n° 3, 2008, p. 301-320.

25. Au sujet de l'exploitation des thèmes féministes en tant qu'une dimension centrale des politiques néoliberales, lire Sara R. FARRIS, *In the Name of Women's Rights : The Rise of Femonationalism*, Duke University Press, Durham, 2017 ; puis Françoise VERGÈS, *Un féminisme décolonial*, La Fabrique, Paris, 2019.

26. Catherine MAVRIKAKIS, « La virilité rasée ? », *Les Masculinités*, n° 215, juillet-août 2007.

27. Lire Trudier HARRIS, *Exorcising Blackness : Historical and Literary Lynching Burying Rituals*, Indiana University Press, Bloomington, 1984.

28. Lire, sur tout ce qui précède, la création romanesque d'Amos TUTUOLA, *Ma vie dans la brousse des fantômes*, Belfond, Paris, 1988 [1954], et *L'Ivrogne dans la brousse*, Gallimard, Paris, 1976 [1953].

29. Voir Michaël LA CHANCE, « Vierges blanches et Vénus sanglantes : fictions sexuelles et corps fascinés », *SEXES à bras-le-corps*, n° 112, 2012, p. 31-35.

30. *Ibid*., p. 31-32.

31. Luciana PARISI, *Abstract Sex : Philosophy, Biotechnology and the Mutations of Desire*, Continuum, Londres, 2004.

32. Michaël PÉCOT-KLEINER, « Comment la technologie va-t-elle s'emparer de notre sexualité ? », magazineantidote.com, 18 octobre 2018.

5

Corps-frontières

Les formes contemporaines du brutalisme ne se caractérisent pas seulement par le démantèlement des amortisseurs sociaux et des dispositifs de couverture des risques ou, de manière générale, par la tentative de substituer le marché à la démocratie. On les reconnaît aussi à la hantise d'abolir le politique, l'un des traits distinctifs de ce que l'on appelle désormais le « libéralisme autoritaire ». Mais les mutations les plus décisives du capitalisme contemporain n'ont pas seulement trait à la déréglementation des transactions financières, à la soumission des services publics aux conditions de rentabilité du secteur privé, à l'allègement des impôts des plus fortunés ou à la course aux bonnes grâces des pourvoyeurs de liquidité. Par-dessus tout, l'une des transformations anthropologiques majeures de notre époque est le partage de l'humanité en de multiples fractions de *classes racialement typées*. Il s'agit, d'une part, de la distinction entre personnes humaines solvables et personnes insolvables. Il s'agit d'autre part, à l'échelle planétaire, de la division entre ce qu'Étienne Balibar appelle la « partie mobile de l'humanité » et l'« humanité errante »[1].

Des hommes « en trop »

L'institution frontalière est le mécanisme par lequel ce nouveau partage s'inscrit dans la réalité. Du reste, les frontières ne sont plus faites de lignes irréversibles et qui ne se croisent que rarement. Elles ne sont plus exclusivement physiques. Elles sont fondamentalement hybrides et délibérément incomplètes et segmentées. Si elles constituent des lieux de manifestation par excellence de la déprédation contemporaine, c'est parce qu'elles sont le point de convergence des nombreux faisceaux qui, de nos jours, assurent la prise en charge et la régulation

du vivant ainsi que la dissémination inégalitaire des périls de l'époque. Elles s'articulent tantôt à des faisceaux sécuritaires, tantôt à des faisceaux humanitaires et tantôt à des faisceaux identitaires[2]. Il n'y a pas jusqu'à la loi de la mortalité qui ne se conjugue désormais à l'institution frontalière[3]. Limites physiques, virtuelles ou en pointillés, les frontières ont en commun d'être chargées de tension. Opérant désormais aussi bien en direction de l'extérieur que de l'intérieur, elles sont devenues de véritables nasses, appareils de capture, d'immobilisation, d'éloignement de populations jugées indésirables, excédentaires, voire « de trop ». Mais de quoi les « populations excédentaires » sont-elles le nom ?

Répondre à cette question exige de revenir à deux types de craintes qui auront façonné le discours occidental concernant les « mathématiques de la population » depuis au moins le XVII^e^ siècle. Il s'agit de la crainte de la surpopulation et de son envers, la dépopulation. La crainte de la dépopulation, c'est-à-dire des conditions qui rendent possible l'extinction de l'espèce humaine, fut ravivée à partir du XVII^e^ siècle, à une époque où la subsistance physiologique des hommes était en jeu. C'était notamment le cas en France. Entre 1565 et 1788, le royaume fut en effet secoué par d'interminables crises de subsistances. Tantôt elles étaient la conséquence de retournements climatiques, de la hausse du prix du blé et de la pression fiscale, et tantôt de la conjonction de la disette et des épidémies. Taux de fécondité et de mortalité s'annulèrent réciproquement au cours de phases successives[4]. La population diminua pendant les vingt dernières années du règne de Louis XIV, à la suite des deux grandes famines de 1693-1694 et de 1709-1710[5].

De toutes les épidémies, la peste, mais aussi le choléra, la variole, le typhus et la rougeole furent les plus dévastatrices[6]. Chacune de ces épidémies provoquait toujours une forte hausse des décès et des ravages aussi bien dans les villes que dans les campagnes[7]. En outre, épidémies et famines déversaient sur les routes une *humanité errante* en quête de nourriture. Si la faim tuait effectivement, les épidémies quant à elles entraînaient souvent la brusque multiplication et circulation de la virulence. Dans ces conditions, la « population » renvoyait à une réalité de masse, et plus précisément à des corps potentiellement virulents[8]. Cette masse était à la fois physiologique, organique et biopolitique.

Il s’agissait de la masse des corps et des organismes potentiellement exposés aux risques d’affaiblissement résultant de leur rencontre avec la maladie et le malheur. La virulence, quant à elle, apparaissait sous différents traits. C’était le cas des fièvres en particulier. Celles-ci étaient connues sous de nombreux noms – fièvre putride, fièvre maligne, fièvre pestilente, pourpre ou typhoïde. Sous leurs différentes espèces, les fièvres faisaient signe à la part pourrissable de l’organisme, celle-là qui était susceptible d’abriter des vers et d’être rongée par des asticots[9]. Bref, la dépopulation était interprétée comme une véritable menace biologique, au point de confluence entre les accidents climatiques, les régimes des récoltes et des prix, la natalité, la mortalité et la mobilité.

À la crainte de la dépopulation répondait celle de la surpopulation. Nombreux étaient ceux qui estimaient, par exemple, qu’un « trop grand nombre d’hommes » exposait les États au péril. Une population excessive et en voie de multiplication incontrôlée était considérée comme un fléau. L’on jugeait en effet qu’il était facile de s’entre-dévorer les uns les autres lorsque l’espace et la nourriture venaient à manquer à la multitude. L’excès de population était, par ailleurs, susceptible de faire le lit d’effroyables émeutes, voire des révolutions[10]. La raréfaction des naissances, combinée à un renforcement de la mortalité infantile, était de nature à laminer certaines classes sociales, notamment lorsque s’y ajoutaient des crises de subsistances[11]. La mort ne relevait pas seulement de destins singuliers, et elle ne se distribuait pas au hasard. La mortalité ne croissait pas exclusivement avec l’âge. Naissances et décès obéissaient à des lois qui pouvaient être mathématisées[12].

Au demeurant, la politique de la population fut longtemps subordonnée à la question des subsistances[13]. L’idée selon laquelle la population d’un pays devait être proportionnelle à ses subsistances fut, par exemple, au cœur du malthusianisme. Par « subsistances », l’on n’entendait pas uniquement les ressources économiques, mais le capital nourricier élémentaire sans lequel la vie elle-même était mise en danger, à commencer par le corps transformé en déchet et ses multiples dotations. À titre d’exemple, étaient de nature à attenter aux subsistances les crises liées à la faim et à la disette, à la peste, aux autres

épidémies et aux guerres. Les grandes crises de mortalité et de sous-natalité coïncidaient généralement avec ces moments clés. Juguler ces crises dépendait des progrès de la médecine (la prophylaxie).

L'augmentation du nombre des hommes n'était jugée légitime que si, parallèlement, l'on assistait à un accroissement des subsistances[14]. Si le seigneur féodal, comme le souverain absolu du XVII^e^ siècle voyait « d'un œil favorable la multiplication de ses sujets » et si l'industriel du XIX^e^ siècle était sensible à une « vigoureuse natalité de la population ouvrière », tel n'était pas le cas du propriétaire du château. Ce dernier, affirmera plus tard Alfred Sauvy, voit avec inquiétude « se développer une population de vagabonds, qui rôdent aux environs de son domaine ». Ne sont-ils pas, un jour, capables « de recourir à une répartition des biens extérieure au droit usuel »[15] ? Le problème n'était donc pas la natalité en général, mais celle des classes populaires. On le verra plus loin, c'est ce souci qui sera rabattu plus tard sur les « nations prolétaires », ce qui fit dire à Sauvy que la « peur de la multiplication des autres » et notamment des races prolétaires conduit à « une recrudescence de malthusianisme dans les populations déjà minées par le vieillissement démographique »[16].

Au milieu des flux et reflux, le régime démographique était globalement caractérisé par la stagnation. Quelle que fût l'intensité des fluctuations, aussi bien les crises de subsistances que les crises démographiques remettaient sans cesse en question l'ordre politique lui-même. Elles posaient dramatiquement la question de savoir que faire des pauvres en général et de la pauvreté errante en particulier : comment nourrir les indigents, qui en avait la charge ? Dans la mesure où disettes et épidémies avaient pour conséquence de jeter sur les routes des multitudes sans filet de protection, le chiffre des populations errantes et des corps mobiles et affaiblis chaque fois augmenta. Cela étant, la politique de la population fut, plus que jamais, posée en termes d'excédents, c'est-à-dire du nombre d'humains et de corps « en trop », et dont on pensait que la mobilité devait être soumise à des règles draconiennes.

De cette époque datent un certain nombre de questions pérennes, que chaque cycle historique et régime de domination n'a cessé de se poser, à commencer par celle de savoir comment définir qui est « en trop », que faire de ceux qui sont « en trop », des vies infectées, et comment les traiter au regard de la loi de la

survie et de celle de la mortalité[17] ? Comment mettre un terme à la production d'hommes « en trop » ? Comment faire pour ne disposer que du nombre adéquat de sujets et quelle serait la « meilleure euthanasie pour une population excessive » et la cohorte des « bouches superflues »[18] ? Et, surtout, comment régenter la mobilité des corps potentiellement virulents, c'est-à-dire des déchets d'hommes, de ceux-là qui étaient inexploitables comme main-d'œuvre, inabsorbables et, par conséquent, superflus ?

Jusqu'au XIVe siècle, les pauvres mendiants errants étaient l'expression vivante de ces hommes « en trop ». Ils étaient associés à des figures christiques. À ce titre, ils percevaient des aumônes et faisaient l'objet de soins caritatifs. À partir du XVIe siècle s'ouvrit une phase de stigmatisation[19]. Ceux dont le propre était de demeurer partout et nulle part, sans attache communautaire ou territoriale ne remettaient-ils pas en cause les valeurs de sédentarité ? Ne travaillant guère, leur force d'ores et déjà diminuée et eux-mêmes promis à une mort prématurée, ne faisaient-ils pas partie de l'humanité inutile ? Les tentatives de contrôle de cette humanité surnuméraire, désaffiliée et mouvante s'accélérèrent par conséquent et se traduisirent, d'une part, par la mise en place de dispositifs assistanciels, à l'image de l'Hôpital général (1656) et des dépôts de mendicité créés en 1764, et, d'autre part, par la pénalisation croissante de formes illicites de migrance prises dorénavant pour du vagabondage[20].

L'arsenal répressif ciblant les populations pauvres et migrantes visera, dès lors, à en obtenir le cloisonnement et le confinement, puis l'enfermement et, éventuellement, la déportation dans les colonies[21]. Le traitement des corps migrants assimilés à des corps virulents ou à des déchets d'hommes s'apparentera progressivement à des mesures de prophylaxie sociale. La meilleure façon de gérer ces déchets d'hommes consistera à les évacuer en dehors des espaces ordinaires de vie. Ce faisant, ils n'arrêteront pas de circuler. Mais ils ne circuleront plus que sous forme de flux et rejets dirigés vers des exutoires. La circulation de tels corps sera donc limitée. Ils seront soumis à des procédures de tri, non pas parce qu'ils seront considérés comme des ressources susceptibles de faire l'objet de ponctions, mais en vue de leur possible élimination, car sources potentielles de nuisance.

Les corps virulents seront également pris dans les rets de multiples dispositifs de la pénalité. Parfois, lors des épidémies, ordre pouvait être donné à la maréchaussée de poursuivre les errants et de les envoyer aux galères ou aux travaux forcés des fortifications. La migrance ainsi criminalisée, mendiants et vagabonds étaient alors transformés en forçats contraints de purger leurs peines dans les bagnes de la Marine ou aux travaux des ports et des arsenaux. Ayant échappé à la mort naturelle, ils étaient tout de suite happés, condamnés aux galères ou au bannissement perpétuel, au fouet, à l'amende honorable ou au bannissement à temps[22].

À ce traitement prophylactique de la question des hommes « en trop » et des populations excédentaires, il convient d'ajouter les pratiques d'élimination. En termes d'élimination des hommes « en trop », les conséquences démographiques des guerres de masse et autres campagnes militaires pouvaient être considérables. Pour peu qu'elles soient nombreuses et qu'elles stationnent sur le territoire qu'elles traversaient, les troupes pouvaient ruiner les populations civiles, surtout si elles se livraient à des exactions ou au pillage. La guerre faisait donc partie de la panoplie des dispositifs en charge de la régulation des populations excédentaires.

Face à l'ennemi, la population était par ailleurs l'équivalent des munitions. Le paiement de l'impôt du sang incombait en très grande partie aux populations excédentaires. Elles étaient enrôlées parfois de force dans des milices constituées sur la base du service obligatoire. L'incorporation de fortes proportions de sujets dans les armées dépendait de la richesse de l'État. Après la Révolution française en particulier prévaudra l'idée selon laquelle la puissance militaire de l'État est proportionnelle à l'étendue de la population qu'il peut placer sous les armes.

L'émigration aux colonies ne constituait pas, en elle-même, une pratique éliminationniste, sauf lorsque les colons entreprenaient de liquider les populations autochtones habitant les territoires sur lesquels ils désiraient s'installer[23]. Elle était parfois l'aboutissement d'un processus multiforme, que décrit bien l'anthropologue Paul Broca devant l'Académie de médecine en 1867. Qu'arrive-t-il « là où les hommes se multiplient sur un sol inextensible », se demande-t-il ? « On commence par se serrer, on défriche les bruyères, on fertilise les landes, on dessèche les marais, répond-il. Jusque-là c'est à

merveille ; mais il arrive un moment où toute la place est occupée. Et après ? Il reste la ressource de l'émigration. On s'expatriera donc ; on ira par-delà les mers exproprier et détruire peu à peu les races plus faibles que les nôtres : on remplira l'Amérique, l'Océanie, l'Afrique australe. Mais la planète où nous sommes n'est pas élastique. Que se passera-t-il alors dans les générations futures, lorsqu'elles auront épuisé la ressource temporaire de l'émigration ? On y verra s'aggraver cette lutte pour l'existence que Darwin a appelée *struggle for life*, qui se manifeste dans la nature à tous les degrés de l'échelle des êtres[24]. » D'autres pratiques éliminationnistes ont recours aux transferts de populations[25].

Mathématiques de la population

Nous venons de montrer que la notion d'« excédent », ou d'hommes « en trop », a été au centre des mathématiques européennes de la population dès les débuts de l'ère moderne. Elle a servi de base à nombre de théories de l'« espace vital » et de prétexte aux politiques d'extermination entre les deux guerres[26]. Elle joua également un rôle crucial dans l'émigration européenne dans le reste du monde à la faveur de la colonisation[27].

Aujourd'hui et pour le reste du XXIe siècle, la Terre est et sera divisée entre les « pays prolifiques » et les pays atteints d'un « repli de vitalité »[28]. La question de la régulation de la population fait de nouveau partie de l'agenda culturel et géopolitique. D'ores et déjà, dans le nord du monde en particulier, nombreux sont ceux qui établissent un lien direct entre les pressions migratoires et la pression démographique. La stérilisation des classes et des nations dominées a resurgi dans l'imaginaire des dominants. On redoute le débordement des populations prolifiques. Pourquoi ? Parce que le problème de la population est celui de la répartition de la Terre, « la crainte, plus ou moins déclarée, de devoir quelque jour procéder à quelque partage[29] ». Alors que, dans les pays du Sud, le capitalisme d'extraction atteint sa vitesse de croisière, le néomalthusianisme se consolide et passe désormais pour le pendant « éthique » du néolibéralisme.

Dans la pratique, le néomalthusianisme repose sur ce que la philosophe Elsa Dorlin appelle la « gestion coloniale du cheptel humain ». Celle-ci, rappelle-t-elle, « se décline en différentes techniques de stérilisation sociale »[30]. C'est à

l'intérieur de ce paradigme qu'il faut comprendre les politiques antimigratoires et les phénomènes de détention, encampement, refoulement et déportation des humanités errantes. À l'âge du brutalisme et du mépris ostentatoire de l'État de droit, les hommes « en trop » revêtent désormais plusieurs visages. Ils ne se ramènent pas tous au portrait qu'en dressait Marx dans ses descriptions du rapport social capitaliste.

À l'époque, les corps « en trop » faisaient manifestement partie de ce que Marx appelait l'« armée industrielle de réserve ». De manière générale, il s'agissait d'un réservoir de forces musculaires tantôt utiles (notamment lorsque le système capitaliste était en phase d'expansion et avait besoin de renflouer la force de travail), et tantôt inutiles (lorsque à la phase d'expansion succédait la phase de contraction). Lors des phases de contraction, de tels corps étaient voués au chômage. Au regard de la logique capitaliste, Marx distinguait par ailleurs différentes échelles de « surpopulation ». Ainsi traitait-il de la « surpopulation relative » typique des phases premières du capitalisme lorsqu'il s'agissait en particulier de détruire les modes de vie traditionnels et de créer les conditions objectives de prolétarianisation.

L'on était alors face à des corps auxquels l'on soustrayait leurs conditions matérielles de reproduction et d'existence. Cette soustraction était le prélude à leur basculement dans un marché du travail à l'intérieur duquel ils étaient soumis à de nouvelles logiques d'exploitation. Il s'agissait, dans cette phase, de corps dépossédés et relativement expropriés, la dépossession et l'expropriation relative comptant parmi les conditions d'entrée dans la phase d'accumulation primitive.

La dépossession et l'expropriation pouvaient cependant ne pas être absolues. C'était le cas, en particulier, dans les colonies de peuplement. En Afrique du Sud, par exemple, le système des « réserves » puis des « Bantoustans » permettait de subventionner le capital. Grâce à ces « subsides », une partie des coûts de son fonctionnement était rabattue sur les systèmes traditionnels de reproduction au cœur desquels se trouvaient les femmes. Ces systèmes n'avaient pas été totalement effacés. Mais ils s'articulaient désormais de façon relativement complexe à la machinerie de l'exploitation elle-même[31]. À ces catégories, Marx avait ajouté la « surpopulation flottante », c'est-à-dire la masse

des corps potentiellement exploitables, la « surpopulation latente », ensemble dans lequel Marx incluait les cadets sociaux qu'étaient les femmes et les enfants, et la « surpopulation stagnante », qui incluait les paysans et les artisans.

Il n'est guère certain que cette taxonomie soit satisfaisante à une époque où le rapport social capitaliste passe, en très grande partie, par le prêt et la dette, et où le prix de la force de travail est en chute[32]. La compétition pour l'allocation du crédit est désormais le maître mot du différend. Si, justement, dans la nouvelle orientation du capitalisme, le profit passe de plus en plus par le crédit, alors les règles de production de populations obsolètes ont changé elles aussi. Les hommes « en trop » d'aujourd'hui sont ceux qui ne disposent ni des compétences susceptibles de favoriser leur employabilité ni des actifs, titres ou avoirs nécessaires pour garantir leur solvabilité[33].

À l'âge de la *prise des terres* s'est en effet greffé celui des *mises en mouvement* de flux de toutes sortes et de la désincarnation relative. La matière en tant que telle n'a guère été abolie. La terre elle-même continue de faire l'objet d'appropriations de toutes sortes[34]. Mais, plus que jamais, la matière n'a d'efficace qu'en articulation avec le mouvement dématérialisé. Tel est le cas du crédit et des monnaies. Le Globe dans son ensemble est leur espace de circulation. Cet espace est supposé sans bornes. Sous le régime du mouvement dématérialisé, aucune frontière n'est *a priori* infranchissable. Au fond, il n'existe plus de frontières. Seul existe l'horizon et son au-delà. Il n'y a donc plus aucune restriction de principe à la circulation. Par ailleurs, l'espace est ramené à son degré zéro dans la mesure où il n'y a d'espace qu'au service de la circulation. En retour, la circulation n'est pas seulement l'aiguillon de la technologie. Elle est aussi l'aiguillon du mouvement, son substrat.

Mais qu'en est-il des corps humains ? Et de quels corps précisément ? Les schémas de l'exploitation au centre desquels se trouvait le corps marxien, celui de l'ouvrier, du paysan ou de la femme « en trop », ont changé. Peut-être n'y a-t-il jamais eu d'époque au cours de laquelle la croyance en un corps intégral, membre à part entière d'une communauté politique, était la norme. Peut-être le sacrifice des corps a-t-il toujours été au fondement des imaginaires de toute

communauté, entendue comme foyer vital. Peut-être prélever de temps à autre certaines vies a-t-il toujours été la condition de possibilité même de la vie dans sa généralité.

Dans les systèmes antiques de pensée africains, le corps humain a été perçu comme un condensé de relations énergétiques, leur faisceau en même temps que leur point de convergence et de coagulation. Dans le contexte de la Traite des Nègres, des corps humains pouvaient être achetés et vendus. Les corps des esclaves étaient arraisonnés et mis au travail en tant que sources privilégiées d'énergie. C'est cette énergie que le système de la plantation soutirait, exploitait et, éventuellement, épuisait. À l'occasion, ces corps étaient soumis à diverses technologies du supplice, de la mutilation et de la torture (*cf.* les codes noirs). Il s'agissait, en effet, de racler la vie au plus près.

Le salaire (aussi modique fût-il) excepté, il en fut à peu près de même au moment du passage à la fabrique et à la manufacture. La soumission des corps à la machine et à ses rythmes visait la production de marchandises consommables. Cette production passait par le délabrement énergétique, par le biais de la machine, des corps des ouvriers et des travailleurs. Dans le cas de l'esclave comme dans celui de l'ouvrier, le corps n'était donc pas seulement l'objet d'un prélèvement d'énergie. Il était sans intégrité, pulvérisable et dislocable, à la fois dispensable et indispensable, en trop et pas assez. À l'âge de la machine, il était l'une des innombrables déjections de la machine. Avec le passage à l'immatériel, d'autres figures du corps virulent font leur apparition.

Néomalthusianisme

Tel est le cas du corps-frontière, divisible, démembrable et remembrable, décomposable, assemblage régi par la loi des codes et de l'espace. Le corps-frontière est, pour l'essentiel, un corps de race, celui d'une classe raciale soumise à un calcul intensif d'un nouveau genre. En lui, externalisation et internationalisation se rejoignent. Toujours en passe de basculer de l'autre côté du grillage, il est foncièrement dépourvu de membrane de sécurité. Corps déchiqueté, il est plié en plusieurs couches et porte dans sa chair le souvenir de

partitions et subdivisions en tout genre. On le retrouve sur la terre, en mer, dans les espaces abstraits, les transformations de l'aérien en lumière et en vapeur, aussi bien solide que fluide, tapi sous la fibre optique.

Dans une large mesure, le paradoxe décisif de l'histoire africaine dans le capitalisme réside dans la tension, largement irrésolue, entre le mouvement et l'immobilité. C'est aussi sa grande énigme[35]. Dans d'autres régions de la Terre, cette tension fut résolue par la machine et ce qu'elle rendit possible, à savoir l'automobile et la route, le train et le rail, l'avion et le navire, et, de nos jours, l'ensemble des infrastructures matérielles qui ont permis de transcender les distances et les vitesses. La machine a permis de dompter les milieux naturels, qu'il s'agisse des forêts, des déserts, des fleuves, des océans ou des montagnes. Elle a démultiplié les capacités de mise en mouvement des êtres, des choses et des objets. En cela, la machine peut à bon droit être considérée comme du « mouvement matérialisé », ou encore comme cette matière dont le propre est de s'approprier le mouvement. Appropriation originale et décisive, remarque Yves Stourdze, non seulement parce qu'elle révolutionne effectivement l'ordre social, mais aussi parce qu'elle rend possible la mise en place de nouvelles chaînes de domination[36].

En Afrique, l'homme ponctionne la vitalité de l'homme et, au passage, blesse la terre. Mais ni la terre ni l'homme n'auront entièrement été, du moins jusqu'à présent, soumis au mouvement mécanique. Cette soumission est, pour le moment, partielle et relative. L'extorsion prend par conséquent des formes singulières. L'extraction et le forage constituent les moyens privilégiés pour puiser les richesses. L'espace est composé d'une multitude de points de ponction et d'évacuation qui ne font pas véritablement réseau. Le grand mouvement des forces élémentaires est loin d'atteindre sa vitesse explosive et sa puissance tournoyante, celle qui est typique de ce que l'on pourrait appeler la *grande forge*. En l'absence de cette expérience de la grande forge, le corps de race demeure un tison couvert de suie, préposé à l'accident, voire à la calamité planifiée.

La frontière, cependant, n'est que la partie visible de dispositifs et installations plus vastes, qui se sont constitués en réponse à la question de savoir que faire des flux de déchets, c'est-à-dire de l'*humanité en excédent*, dont la fraction fuyante et errante – en voie d'accroissement accéléré – n'est qu'une infime partie. Les

frontières et autres installations sont autant de plateformes de sur-tri. Les corps-frontières font partie de ces mondes du déchet[37]. Ils n'ont guère, au contraire des esclaves, de forte valeur ajoutée. Leur valeur marchande est limitée. Certains déchets parcourent de grandes distances. Bien que parcourant des trajets différents, les corps-frontières terminent souvent dans les mêmes exutoires une fois capturés. Les opérations de capture sont de plus en plus sous-traitées à des prestataires extérieurs ou privés. La plupart sont chargés d'en assurer l'élimination au loin. C'est le cas des corps enfouis et incinérés dans le désert. D'autres formes d'élimination sans traitement ni recyclage caractérisent les filières maritimes.

La production, en masse, de corps-frontières a ouvert la voie à la réactivation d'imaginaires de la population typiques de la période qui coïncida avec l'émergence du capitalisme, puis du colonialisme[38]. De cette réactivation, il est possible de parler comme d'un *néonaturalisme*, c'est-à-dire la croyance en une série de vérités fondamentales qui seraient légitimées par le système de la nature. De telles vérités ne seraient donc guère des constructions sociales ou historiques, mais des faits fondamentaux qui se justifieraient par eux-mêmes. Ainsi en est-il des imaginaires concernant l'espèce et l'évolution des êtres vivants. L'époque est en quête de nouvelles bases de classification des êtres vivants. On en est, de nouveau, à s'interroger sur les limites de l'espèce puisque des formes nouvelles ne cessent d'apparaître à la faveur de l'escalade technologique en particulier. Parmi celles-ci figurent, de nouveau, ce qu'autrefois l'on appelait les « formes aberrantes », dont la fraction errante de l'humanité ferait partie.

L'autre imaginaire remis en branle par le néonaturalisme a trait à l'hybridité. À l'origine, l'hybridité était considérée comme le fruit de l'accouplement sexuel de deux individus d'espèces différentes, « lequel fruit devait être nécessairement et radicalement infécond[39] ». Les espèces pouvaient être distinguées les unes des autres sur deux plans. D'abord celui des dissemblances extérieures ; ensuite celui de la fécondité ou, précisément, de l'impossibilité de se féconder mutuellement. Surplombant le discours sur les espèces, toujours, se trouvait le langage de la zoologie. Aujourd'hui, la croyance en l'existence d'espèces distinctes est rallumée, et avec elle la peur d'accouplements inféconds. Le discours sur la vie et sur le vivant tourne une fois de plus autour de la thématique de la fécondité et

son autre, l'hérédité. Le désir d'endogamie est une réponse à l'hybridité perçue comme une menace à la distinction des espèces. La conviction est que l'humanité est constituée de genres différents ; que s'il n'y a pas de race en tant que telle, les espèces, elles, existent. Il n'y a de possibilité de fécondation ou de fécondité que si un certain nombre de caractères communs sont réunis. La fécondité ne serait possible que dans les limites d'un même genre naturel, d'une *communauté anatomique et épidermale*. Une telle communauté serait, par ailleurs, le plus sûr moyen de détermination des individus qui la composent.

Dans le contexte contemporain caractérisé par la croissance des systèmes informatiques et computationnels, une autre architecture et d'autres manières de diviser la planète en espaces souverains se met donc en place[40]. Elles ne passent plus tant par la prise des terres et le contrôle des mers et de l'air que par l'extension de l'emprise sur la vitesse et sur le vivant, entendu en partie comme le mouvant. Les machines spatiales sont de plus en plus des machines calculantes, abstraites et ubiquitaires. Elles opèrent par segmentation des espaces, produisant au passage des lieux propices à plus de mobilité pour certains et davantage d'immobilisme pour d'autres. La dialectique de la vitesse et de l'immobilité (ou de l'immobilisation) a pour effet de rendre la vie pesante pour les hommes « en trop ». Dans leur traitement, l'État n'est plus obligé de refouler sa violence constitutive.

Le traitement des corps-frontières ne s'opère plus selon la ligne séparant l'intérieur de l'extérieur. L'une est désormais soluble dans l'autre. Du coup, le maillage de la répression ordinaire et les pratiques d'immobilisation fonctionnent sur d'autres bases. Ils commencent le plus souvent par la généralisation des pratiques de vérification d'identité. Celles-ci peuvent ouvrir la voie à la garde à vue. Des déploiements policiers exceptionnels ont de plus en plus lieu lors des manifestations civiques. Les mouvements de protestation sont étouffés dans des gaz lacrymogènes. Les contrôles, les interpellations, l'entrave à la mobilité, le placement en garde à vue et, s'il le faut, l'audition, puis le défèrement font de plus en plus partie de la chaîne police-justice, notamment lors des événements protestataires.

La paix sociale passe désormais par des formes moléculaires de la guerre sociale. Au centre de cette guerre se trouve le corps que l'on fait tourner afin de

laisser passer les menottes, non sans l'avoir préalablement soumis à des fouilles. Il s'agit de mettre en branle d'innombrables mécanismes permettant l'exercice du pouvoir de punir et d'intimider, le pouvoir de rétribution, mais dans les marges d'interprétation de la loi, c'est-à-dire sur son bord arbitraire. La conjugaison de l'arbitraire policier et de la coercition judiciaire permet en effet de créer des zones d'indétermination juridique qui, à leur tour, autorisent à punir préventivement des gens transformés en suspects, mais sans qu'ils aient été formellement jugés et condamnés[41].

La guerre contre les corps-frontières dépend par ailleurs d'une économie à laquelle elle est adossée, et qu'elle a pour fonction d'alimenter. Ainsi s'explique par exemple la fabrication ininterrompue et la vente de matériel et autres logiciels destinés à traquer ou à neutraliser les corps virulents. Sur ces marchés et dans ces ateliers de la brutalité, l'on retrouve toutes sortes d'instruments. Révélateurs sont ceux qui permettent de déchiqueter des corps, de répandre des nuages de gaz au-dessus d'hommes et de femmes tenus la botte sur la nuque, tous les instruments qui permettent de cabosser le corps, de le casser, de le déformer de façon violente, de le ramener à l'existence nue. Ces instruments, y compris les équipements de torture, visent à terrifier ceux qui ont d'ores et déjà peur, à briser l'endurance, à encercler les corps comme des anneaux de feu.

Il s'agit d'autant de forces usantes. C'est le cas des « entraves électriques pour les chevilles » ou encore des « fourches antiémeutes à pointes » dont la particularité est d'envoyer des « décharges électriques en direction des cuisses »[42], des lanceurs de gaz lacrymogène. Encore faut-il y inclure les dispositifs de reconnaissance faciale, les systèmes de gestion d'identité prétendument infaillibles et faits de composants interopérables, les modules biométriques intégraux dont la fonction est de faire converger les registres d'état civil, de la Sécurité sociale, des cartes d'identité et des passeports, ou encore les technologies de géolocalisation et de traçage des corps.

On connaît l'importance accordée aux questions de population dans la pensée hitlérienne et fasciste. La destruction des peuples en fut la dimension paroxystique. Mais il faut également tenir compte des déportations massives et d'autres formes d'élimination par la mort dite naturelle ou d'autres modalités de la mort provoquée par la sous-alimentation, les mauvais traitements, l'absence

de protection contre les épidémies, la disette ou les famines[43]. Le brutalisme est une forme de la guerre sociale planétaire. Guerre moléculaire, elle est en très grande partie dirigée contre ceux qui, souhaitant vendre la seule marchandise qu'ils possèdent, à savoir leur force de travail, ne trouvent plus d'acheteurs. Leur transformation en corps-frontières représente peut-être le plus grand défi à la politique contemporaine de la population.

---

1. Étienne BALIBAR, « Sur la situation des migrants dans le capitalisme absolu », 9 février 2019, <https://france.attac.org/pdf/possibles/1777/6569>.

2. Ce que Nicolas Renahy nomme le « capital d'autochtonie », mais qu'il limite à tort aux classes populaires. Lire « Classes populaires et capital d'autochtonie. Genèse et usage d'une notion », *Regards sociologiques*, n° 40, 2010, p. 9-26.

3. Reece JONES et Corey JOHNSON, « Border militarization and the rearticulation of sovereignty », *Transactions of the Institute of British Geographers*, vol. 41, n° 2, 2016.

4. Marcel REINHARD, « La population française au XVII^e siècle », *Population*, vol. 13, n° 4, 1958, p. 619-630.

5. Lire Paul M. BONDOIS, « La misère sous Louis XIV : la disette de 1662 », *Revue d'histoire économique et sociale*, vol. 12, n° 1, 1924, p. 53-118.

6. Monique LUCENET, *Les Grandes Pestes en France*, Aubier, Paris, 1985.

7. François LEBRUN, « Les crises démographiques en France aux XVII^e et XVIII^e siècles, *Annales*, vol. 35, n° 2, 1980 ; Marcel LACHIVER, *Les Années de misère. La famine au temps du Grand Roi*, Fayard, Paris, 1991.

8. Anne-Marie BRENOT, « La peste soit des Huguenots. Étude d'une logique d'exécration au XVI^e siècle », *Histoire, économie et société*, vol. 11, n° 4, 1992, p. 553-570.

9. Sur ces aspects médicaux et biologiques, voir Jean-Noël BIRABEN, *Les Hommes et la peste en France et dans les pays européens et méditerranéens*, Paris-La Haye, Mouton-EHESS, 1975, 2 vol.

10. Cynthia BOUTON, « Les mouvements de subsistance et le problème de l'économie morale sous l'Ancien Régime et la Révolution française », *Annales historiques de la Révolution française*, n° 1, 2000, p. 71-100.

11. À propos de ce que l'on nomme alors les « classes creuses », lire Jean MEUVRET, « Les crises de subsistances et la démographie de la France d'Ancien Régime », *Population*, n° 4, 1946.

12. Voir Jacques VÉRON, « Les mathématiques de la population, de Lambert à Lotka », *Mathématiques et sciences humaines*, n° 159, 2002, p. 43-55.

13. Lire en particulier Richard CANTILLON, *Essai sur la nature du commerce en général*, Institut national d'études démographiques, Paris, INED, 1952 [1755].

14. Thomas MALTHUS, *Essai sur le principe de population*, INED, Paris, 1980 [1798].

15. Alfred SAUVY, « Le faux problème de la population mondiale », *Population*, n° 3, 1949, p. 450.

16. *Ibid.*, p. 453.

17. À propos de ces problématiques dans le contexte contemporain, lire Steve HINCHLIFFE, John ALLEN, Stéphanie LAVAU, Nick BINGHAM et Simon CARTER, « Biosecurity and the typologies of infected life : from borderlines to borderlands », *Transactions of the Institute of British Geographers*, vol. 38, n° 4, 2012.

18. Arthur YOUNG, *Voyages en France*, Arman Colin, Paris, 1931 [1792], cité *in* Jean BOURDON, « Remarques sur les doctrines de la population depuis deux siècles », *Population*, n° 3, 1947, p. 483-484.

19. Voir Bronislaw GEREMEK, *Les Fils de Caïn. L'image des pauvres et des vagabonds dans la littérature européenne du XV^e^ au XVII^e^ siècle*, Flammarion, Paris, 1991, et *La Potence ou la Pitié. L'Europe et les pauvres du Moyen Âge à nos jours*, Gallimard, Paris, 1987.

20. Antony KITTS, « Mendicité, vagabondage et contrôle social du Moyen Âge au XIX^e^ siècle. État des recherches », *Revue d'histoire de la protection sociale*, vol. 1, n° 1, 2008, p. 37-56.

21. Lire André GUESLIN, *D'ailleurs et de nulle part. Mendiants, vagabonds, clochards, SDF en France depuis le Moyen Âge*, Fayard, Paris, 2013.

22. Marc VIGIE, « Justice et criminalité au XVII^e^ siècle : le cas de la peine des galères », *Histoire, économie et société*, vol. 4, n° 3, 1985, p. 345-368.

23. Henry REYNOLDS, *The Other Side of the Frontier*, James Cook University of North Queensland, Townsville, 1981. Lire également Dirk MOSES, « The birth of Ostland out of the spirit of colonialism : A postcolonial perspective on the Nazi policy of conquest and extermination », *Patterns of Prejudice*, vol. 39, n° 2, 2005, p. 197-219. Plus généralement, voir Hannah ARENDT, *Les Origines du totalitarisme*, Gallimard, « Quarto », 2002 [1951]. À propos de ces débats, lire également Benjamin MADLEY, « From Africa to Auschwitz : How German South West Africa incubated ideas and methods adopted and developed by the Nazis in Eastern Europe », *European History Quarterly*, vol. 35, n° 3, 2005.

24. Cité *in* J. BOURDON, « Remarques sur les doctrines de la population depuis deux siècles », art. cité, p. 487.

25. Gil S. RUBIN, « Vladimir Jabotinsky and population transfers between Eastern Europe and Palestine », *The Historical Journal*, vol. 62, n° 2, 2019, p. 495-517.

26. Robert René KUCZYNSKI, *L'« Espace vital » et les problèmes de population*, Oxford University Press, Oxford, 1944 ; Imre FERENCZI, « La population blanche dans les colonies », *Annales de géographie*, n° 267, 1938, p. 225-236.

27. Robert ROCHEFORT, « L'Europe et ses populations excédentaires », *Politique étrangère*, n° 2, 1954, p. 143-156.

28. Voir United Nations, *World Population Prospects 2019*, <https://population.un.org/wpp2019/>.

29. A. SAUVY, « Le faux problème de la population mondiale », art. cité, p. 452.

30. Elsa DORLIN, « Macron, les femmes et l'Afrique : un discours de sélection sexuelle et de triage colonial », *Le Monde Afrique*, 30 novembre 2017. Voir également Françoise VERGÈS, *Le Ventre des femmes. Capitalisme, racialisation, féminisme*, Albin Michel, Paris, 2017.

31. Au sujet de ces débats à l'aune des expériences de l'Afrique australe, voir Giovanni ARRIGHI, « Labour supplies in historical perspective : A study of the proletarianization of the African peasantry in Rhodesia », *Journal of Development Studies*, vol. 6, n° 3, 1970, p. 197-234 ; Harold WOLPE, « Capitalism and cheap labour-power in South Africa : From segregation to apartheid », *Economy & Society*, vol. 1, n° 4, 1972 ; Martin LEGASSICK, « South Africa : Capital accumulation and violence », *Economy & Society*, vol. 3, n° 3, 1974.

32. Lire Maurizzio LAZZARATO, *La Fabrique de l'homme endetté*, Éditions Amsterdam, Paris, 2011.

33. L'on s'inspire ici en partie des réflexions de Michel FEHER, « La gauche et les siens : enjeux (3/3) », *AOC*, 11 décembre 2019.

34. Simon BATTERBURY et Frankline ANUM NDI, « Land-grabbing in Africa », *in* Tony BINNS *et al.*, *The Routledge Handbook of African Development*, Routledge, New York, 2018 ; Natacha BRUNA, « Land of

plenty, land of misery : Synergetic resource grabbing in Mozambique », *Land*, vol. 8, n° 8, 2019.

35. Igor KOPYTOFF (dir.), *The African Frontier : The Reproduction of Traditional African Societies*, Indiana University Press, Bloomington, 1989 ; Fred COOPER, *Africa in the World : Capitalism, Empire, Nation-State*, Harvard University Press, Cambridge, 2014.

36. Yves STOURDZE, « Espace, circulation, pouvoir », *L'Homme et la Société*, n° 29-30, 1973, p. 98.

37. Dina KRICHKER, « "They carry the border in their back" : Atypical commerce and border's policing in Barrio China, Melilla », *Area*, 27 juin 2019. <https://doi.org/10.1111/area.12569> ; puis Kathryn CASSIDY, « "Where can I get free ?" Everyday bordering, everyday incarceration », *Transactions of the Institute of British Geographers*, vol. 44, n° 1, 2018.

38. R. N. GHOSH, « The colonization controversy : R. J. Wilmot-Horton and the classical economists », *Economica*, vol. 31, n° 124, 1964, p. 385-400 ; Olindo DE NAPOLI, « Race and Empire : The legitimation of Italian colonialism in juridical thought », *The Journal of Modern History*, n° 85, 2013, p. 801-832.

39. André SANSON, « De l'hybridité », *Bulletins de la Société d'anthropologie de Paris*, 2e série, t. III, 1868, p. 730.

40. Lire à ce sujet Benjamin H. BRATTON, *Le Stack. Plateformes, logiciels et souveraineté*, UGA Éditions, Grenoble, 2019.

41. Didier FASSIN, *Punir. Une passion contemporaine*, Seuil, Paris, 2017.

42. <https://www.amnesty.fr/presseunion-europeenne-amnesty-decouvre-que-des-equipements…>.

43. Paul VINCENT, « Guerre et population », *Population*, vol. 2, n° 1, 1947, p. 9-30.

6

Circulations

En conjonction avec le dérèglement climatique, le gouvernement de la mobilité humaine sera donc le problème majeur du XXIe siècle. À l'échelle planétaire, les effets conjugués du « capitalisme absolu » (Étienne Balibar), de l'intensification de la vitesse et de la saturation du quotidien par les technologies numériques et informatiques ont conduit à l'accélération et à la densification des connexions. Les circulations locales, régionales et internationales se multiplient, et avec elles apparaissent des réseaux complexes d'échanges de toutes sortes. Grands et petits espaces ne sont pas seulement en collision. Ils s'enchevêtrent aussi, redessinant au passage les cartes auxquelles l'on était habitué.

L'humanité en cage

Tout n'est cependant pas lisse. Les aspérités physiques persistent. Maintes voies de passage sont obstruées. Contrôles et contraintes se durcissent, et les temps d'arrêt se multiplient[1]. Les déportations aussi[2]. Les puissances du monde ne cessent d'externaliser leurs frontières. Mers et océans ne sont pas les seuls marqueurs de ce raidissement[3]. À l'ère de l'Anthropocène, îles, montagnes et, surtout, déserts et autres zones arides en sont désormais les fabriques les plus mortifères[4]. Dans bien des régions du Globe, le quadrillage est d'ores et déjà la règle. Le temps est sans cesse pulvérisé[5] et toute une portion de l'humanité en est réduite à mener son existence entourée de fils de fer barbelés, comme dans des cages[6]. Le camp, en particulier, a fini par revêtir la forme d'un immense clapier, où, semblables à des animaux piégés, des êtres humains tournent en rond, un lieu de collision des espaces, où des vies viennent se fracasser contre grands et petits murs, barrières et *checkpoints*, laissant derrière elles des débris de temps et,

souvent, des corps en miettes, sous l'effet de multiples états de siège, de fermetures intempestives, de blocus à répétition et, lorsqu'il le faut, de bombes à fragmentation, bref la désolation[7].

L'*humanité en cage*, la Palestine en général, et Gaza en particulier, en sont devenus les emblèmes par excellence. Ils sont les grands laboratoires d'un régime de brutalisation en voie d'achèvement technologique et qui cherche à se planétariser. Il s'agit en effet de généraliser et d'étendre, à l'échelle du Globe, les méthodes peaufinées dans le cadre de la gestion des « territoires occupés » et d'autres guerres de prédation. Ce régime de brutalisation repose sur la fissuration extrême d'espaces délibérément rendus invivables, le craquèlement intense des corps constamment menacés d'amputations, forcés de vivre en creux, souvent sous des décombres, dans les interstices et les fissures instables de milieux soumis à toutes sortes de ravages, à l'abandon, bref à la dissection universelle[8]. Si nous sommes effectivement entrés dans un monde réticulaire, celui-ci est en même temps fait d'enclaves, de zones d'effacement, y compris de la mémoire, de culs-de-sac et de frontières mouvantes, mobiles et diffuses. Il est utile de le répéter : la dissection des espaces qui en est le corollaire est, elle-même, un élément clé du régime contemporain de prédation universelle[9].

L'excision des territoires et le pouvoir de décider qui peut se déplacer, où et dans quelles conditions, sont d'ores et déjà au cœur des luttes pour la souveraineté[10]. Le droit des ressortissants étrangers de franchir les frontières d'un autre pays et d'entrer sur son territoire n'a certes pas encore été officiellement aboli. Mais, comme le montrent les innombrables événements typiques de cette époque, il devient de plus en plus procédural et peut être suspendu ou révoqué à tout instant et sous n'importe quel prétexte[11]. C'est en partie parce qu'un nouveau régime sécuritaire mondial est en train de prendre corps.

Ce régime est caractérisé par l'externalisation, la militarisation, la digitalisation et la miniaturisation des frontières, une infinie segmentation et restriction des droits et le déploiement quasi généralisé de techniques de pistage et de surveillance, perçues comme la méthode de prévention idéale de toutes sortes de risques, l'immigration clandestine incluse[12]. Leur fonction première est de faciliter la mobilité de certaines classes raciales tout en l'interdisant à d'autres

ou en ne la leur accordant que moyennant des conditions de plus en plus draconiennes[13]. Ce régime sécuritaire a ouvert la voie à des formes sournoises et parfois ouvertes de stigmatisation et de racisation ciblant le plus souvent des individus soit d'ores et déjà dépossédés de leurs droits, soit particulièrement vulnérables. Cette violence est entretenue par de nouvelles logiques de rétention et d'emprisonnement, de déportation et de refoulement, qui s'inspirent parfois des pratiques d'effacement, de triage, de parcage ou de zonage et d'invisibilisation héritées du colonialisme[14]. Elle a abouti à des milliers de morts aux frontières de l'Europe en particulier, mais aussi dans les zones de transit[15].

La mobilité est donc, aujourd'hui, davantage définie en termes géopolitiques, militaires et sécuritaires qu'en termes de droits humains, voire économiques. Théoriquement, les individus présentant un profil à faible risque ont toute latitude pour se déplacer. Dans les faits, l'évaluation du risque sert surtout à justifier un traitement inégal et discriminatoire fondé souvent sur des critères inavoués de couleur de peau ou de religion. Alors que la tendance à la balkanisation et au repli sur soi se confirme, la redistribution inégale des capacités de négocier les frontières à l'échelle internationale devient un caractère dominant de notre époque. Dans les pays du Nord, le racisme anti-immigrés ne cesse de gagner du terrain. Les « non-Européens » et les « non-Blancs » sont soumis à des formes de violence policière et de discrimination plus ou moins flagrantes et, parfois, à des exécutions en bonne et due forme[16]. La rhétorique même du racisme a changé : au vieux discours porté sur l'épiderme sont venus s'ajouter des concepts de la différence et de l'extranéité ouvertement conjugués en termes culturels ou religieux[17].

Sur un autre plan, les circulations constituent désormais l'un des enjeux centraux des grandes luttes sociales. Entraver la circulation des flux et opérer des blocages est devenu l'une des méthodes les plus en vue des nouvelles formes de mobilisation dont l'objectif final est la destitution du système capitaliste. Il ne s'agit pas seulement de bloquer des flux, des routes, des centres commerciaux, des points névralgiques de la circulation du capital ou des marchandises ou d'occuper des espaces symboliques, mais aussi de bloquer le temps lui-même, de décélérer les vitesses tant temps et vitesse font partie des infrastructures et de la logistique capitalistes contemporaines[18]. Le blocage du temps vise à changer

aussi bien le terrain que la nature des luttes. Pour en finir avec le présent et (re)conquérir l'avenir, le soulèvement ne suffit plus. Il est question également de désenvoûter les masses. Les nouvelles formes de soulèvement n'ont, apparemment, plus besoin de leaders ou de représentants. Verticalité et délégation font l'objet de discrédit. À la forme-assemblée viennent s'ajouter (ou se substituer) de nouvelles autres. C'est le cas de la forme-réseau. Divers supports numériques, à l'exemple des téléphones portables et autres plateformes, sont mobilisés. Dans ces nouveaux corps politiques, l'immédiateté de l'action prime sur le reste. La prime est accordée au local et à la transversalité, l'objectif étant de multiplier des points de fixation au sein d'espaces circonscrits. En outre, l'imprévisibilité est une ressource. L'occupation des espaces desquels les multitudes ont été exclues est cruciale. Le blocus est une arme décisive dans ce procès. Il est une forme de mise aux arrêts des machines circulatoires – les ports, les aéroports, les raffineries, les gares, les centres logistiques. Il précipite le système au bord de la rupture. La reprise en main peut ensuite être engagée, à commencer par la localité, ou encore le sol. Car c'est à partir de la localité ou du sol, horizontalement, que la vie peut être réorganisée matériellement et symboliquement[19].

Dans d'autres contextes, il s'agit plutôt d'intensifier les mobilités et les circulations, ou encore de transformer les rapports entre les dynamiques de mobilité et les forces d'immobilisation. C'est notamment le cas en Afrique, où ces rapports sont structurellement précaires, instables et souvent éphémères. Non pas parce que les pratiques d'immobilisation seraient forcément opposées à celles de la circulation, mais parce que, à ces catégories fondamentales, il faudrait en ajouter d'autres, telles que le « passage » ou le « transit », si l'on veut rendre compte de la gamme complexe des circulations. Ici, en effet, la présence transitoire sur un territoire est aussi décisive que l'installation sur un lieu unique. Aux périodes de mobilité, à l'intensité et à la fréquence des déplacements peuvent en effet succéder de longues périodes d'immobilité. Tout ne se résume pas au départ et à l'arrivée. L'immobilité des uns, souvent, est une ressource indispensable pour la mobilité des autres[20].

Davantage encore, le lien entre le mouvant et le fixe n'a cessé de se complexifier au fur et à mesure qu'aux circulations temporaires venaient se

greffer des mobilités circulaires, toutes les deux jouant manifestement des fonctions décisives dans la reproduction sociale et économique des familles, voire dans leurs stratégies de survie. La circulation des uns n'est pas seulement le moyen d'assurer le maintien des autres. Circulation et immobilité « se négocient, se partagent et s'organisent » entre « les membres d'un groupe, communautaire ou familial ». Les pratiques de circulation donnent aussi lieu à l'éclatement des espaces de vie. La résidence unique et permanente n'est plus la norme. La multilocalisation et la famille dispersée remettent en question, plus que jamais, le principe de sédentarité[21]. À tout cela, il faudrait ajouter non seulement la place spécifique que les femmes occupent dans les processus circulatoires et mobilitaires, mais aussi les effets des mobilités spatiales dans les dynamiques de changement des rapports de genre[22].

Sédentarisation au forceps

À l'échelle mondiale, il s'agit à présent de priver autant de personnes que possible du droit à la mobilité, ou du moins de l'assortir de règles draconiennes de nature à plaquer à résidence le maximum d'indésirables[23]. Lorsque ce droit à la mobilité est reconnu et accordé, des efforts colossaux sont déployés pour rendre le droit de séjour incertain et précaire. Dans ce modèle ségrégationniste de circulation mondiale, l'Afrique est doublement pénalisée, de l'extérieur et de l'intérieur. De nombreux États africains des pourtours du Sahara sont sous pression pour freiner les migrants. Hier, l'Europe et les États-Unis avaient besoin de corps africains pour défricher les plantations, cultiver du coton, récolter du tabac et de la canne à sucre. C'étaient des esclaves. Ils les achetaient contre de la quincaillerie, ou alors ils se les procuraient au terme d'homériques chasses à l'homme à l'intérieur du continent. Aujourd'hui, bien peu de pays au monde veulent des Africains sur leur territoire. Ni en tant que réfugiés ou persécutés fuyant des milieux rendus inhabitable et en quête d'asile ni surtout en tant que victimes de la guerre économique et environnementale que les nations européennes et industrialisées mènent dans ces contrées depuis quelques siècles[24].

L’Europe a donc décidé de militariser ses frontières et de les étendre au loin. Elles ne s’arrêtent plus en Méditerranée. Elles se situent à présent le long des routes fuyantes et des parcours sinueux qu’empruntent les candidats à la migration. Si, par exemple, un candidat africain à la migration emprunte le trajet allant de Yola à Kaduna, puis de Kaduna à Agadez et se dirige vers la Tripolitaine, alors la nouvelle frontière de l’Europe s’étendra jusqu’à Yola et bougera au fur et à mesure des lieux et espaces traversés par le candidat à la migration. En d’autres termes, c’est le corps de l’Africain, de tout Africain pris individuellement, et de tous les Africains en tant que classe racisée, qui constitue désormais la frontière de l’Europe. Il s’agit donc d’une frontière mobile, ambulante, itinérante, portée non plus par des lignes fixes, mais par des corps en mouvement[25].

Ce nouveau type de corps humain n’est pas seulement le « corps-peau » du racisme épidermal, mais surtout le « corps-frontière », celui-là qu’il est interdit d’abriter ou de protéger (d’où la prolifération en Europe de lois contre l’hospitalité), de sauver de la noyade en pleine mer ou de la dessiccation en plein désert. L’Europe a décidé qu’elle n’est pas responsable de la vie des candidats migrants, ni de ces corps souffrants qu’elle ne cesse par ailleurs de manufacturer. Ayant bravé les obstacles naturels que sont le désert et la mer, ceux-ci doivent, pense-t-elle, assumer leur propre péril, pourvu que celui-ci advienne au loin, hors de sa vue, dans des pays tiers s’il le faut[26]. N’étant pas une île, elle cherche à atteindre cet objectif en réanimant et en redéployant, dans des circonstances inédites et sur une échelle bien plus vaste, un imaginaire géo-racial et géo-carcéral qu’avait peaufiné, en son temps, l’Afrique du Sud à l’époque de l’Apartheid[27], ou que de nombreux États coloniaux tentèrent de mettre en place dans le contexte des politiques de sédentarisation forcée.

Celles-ci n’avaient pas uniquement pour cibles les peuples dits nomades. De manière générale, la colonisation fut une forme de gouvernement conçue pour des peuples sédentaires. Elle tolérait à peine les formes d’existence fuyantes et fut, de bout en bout, mue par la hantise de fixation et de territorialisation des populations. Or, des territoires qu’accaparèrent les États coloniaux, beaucoup recelaient des modes de vie qui dépendaient étroitement de la possibilité de se mouvoir. Le déplacement constituait la pierre d’angle aussi bien de la vie

domestique que de la vie sociale et économique. Bien plus, nomadisme, semi-nomadisme et agropastoralisme pouvaient coexister avec la sédentarité. Dans de tels contextes, l'État colonial s'efforça d'absorber les structures autochtones dans son maillage. Il coopta les élites anciennes auxquelles il octroya des prérogatives fiscales, politiques et juridiques, voire foncières. Ce faisant, il cherchait à peser sur les formes de la stratification sociale[28].

La sédentarisation requérait le recensement des individus et de nouveaux découpages administratifs. La nouvelle distribution territoriale visait à faire coïncider le territoire administratif avec la parenté. L'on assigna par conséquent les groupes lignagers ou tribaux à des territoires donnés et réciproquement. Toutes les mesures prises dans le but d'affecter chaque entité ou groupe de filiation à son territoire ne furent pas coercitives. Certaines consistaient en la création de petites agglomérations autour d'infrastructures de base, et en la mise en place d'incitations à rentrer dans le système salarial[29]. L'objectif n'était pas de maîtriser directement les populations ou le territoire en question. Cette maîtrise était souvent placée sous la responsabilité de chefs locaux qui avaient la charge de contrôler les populations, qui agissaient par délégation, et qui, cooptés parmi les élites locales, devaient allégeance à leurs nouveaux maîtres.

Le projet de sédentarisation forcée touchait des individus pris isolément, mais surtout des corps sociaux et des *corps raciaux*. Il ne s'agissait pas tant de conquérir ou d'exercer une mainmise directe sur les territoires. Il ne s'agissait *pas de prise des territoires en tant que tels, mais d'emprise sur des corps de sujets (indigènes) circonscrits racialement*, et contre lesquels l'interdiction réelle et effective de se déplacer sans autorisation était appliquée par délégation. Souvent, les politiques coloniales de sédentarisation forcée préparèrent la voie au confinement de populations dites tribales dans des réserves. Conçues pour les populations arriérées, celles-ci étaient fondamentalement des territoires militaires. Il fallait en effet modifier non seulement le rapport des indigènes à l'espace, mais aussi utiliser le territoire comme vecteur de capture, d'assujettissement et de tribalisation[30].

Enclavement

De tous les grands défis auxquels l'Afrique fait face en ce début de siècle, aucun n'est aussi urgent et aussi lourd de conséquences que la mobilité de sa population[31]. Dans une large mesure, l'avenir immédiat du continent dépendra de sa capacité à libérer les forces de circulation, à aménager territoires et espaces de telle sorte que ses gens puissent se déplacer aussi souvent que possible, le plus loin possible, le plus vite possible et, dans l'idéal, sans entrave aucune. Qu'elle épouse la forme d'une défection généralisée ou qu'elle soit planifiée, cette mise en circulation des populations est inéluctable, ne serait-ce qu'en raison des effets combinés – et au demeurant prévisibles – de la croissance démographique, de l'intensification de la prédation économique et des dynamiques du changement climatique.

D'ailleurs, les grandes luttes sociales en Afrique au cours de ce siècle ne porteront pas uniquement sur la transformation des systèmes politiques, la redistribution des ressources et la répartition des richesses. Elles porteront aussi sur le droit à la mobilité. Il n'y a pas jusqu'à la création digitale qui ne s'articulera aux processus circulatoires. La demande de mobilité suscitera de profondes tensions et pèsera tant sur les équilibres futurs du continent que sur ceux d'autres régions du monde, ainsi que l'atteste d'ores et déjà la crise dite des migrations.

Afin de bien en appréhender les incidences, encore faut-il tourner le dos aux discours néomalthusiens, souvent nourris de fantasmagorie raciste, qui ne cessent de se propager. La « ruée vers l'Europe » est, à cet égard, un gros mythe. Qu'un habitant de la planète sur quatre soit bientôt un Africain ne représente, *a priori*, aucun danger pour quiconque. Après tout, à l'heure actuelle, des 420 millions d'habitants de l'Europe occidentale, à peine 1 % est composé d'Africains subsahariens. Sur les 1 277 292 130 habitants que compte le continent, seulement 29,3 millions vivent à l'étranger.

De ces 29,3 millions, 70 % n'ont pris ni le chemin de l'Europe ni celui d'aucune autre région du monde. Ils se sont installés dans d'autres pays d'Afrique[32]. En réalité, en plus d'être relativement peu peuplée au vu de ses 30 millions de kilomètres carrés, l'Afrique émigre peu. Comparée à d'autres ensembles continentaux, la circulation des biens et des personnes y souffre de quantité d'entraves, et c'est à démanteler ces obstacles qu'appellent les temps.

Bien des contrées ne sont guère défrichées. Elles disposent de très peu de voies de communication. Le transport, en bien des cas, s'effectue par le biais d'animaux de bât et, là où cela est possible, de selle, lorsque ce n'est pas à dos de femme. Là où elles existent, les routes sont pliées à tous les accidents du relief, les forêts trop épaisses ou les inondations des rivières et des fleuves constituant autant de frontières internes.

Mais il n'y a pas que les obstacles naturels. Dans une étude consacrée à l'économie politique de la circulation routière au Nord et Sud-Kivu (République démocratique du Congo), Peer Schouten, Janvier Murairi et Said Kubuya montrent à quel point l'espace routier congolais est fortement militarisé. Ils identifient cinq types de barrières. Certaines ont pour fonction de taxer le droit de passage, qu'il s'agisse du passage des usagers de la route ou de leurs colis. D'autres sont liées à l'exploitation de ressources naturelles. Elles permettent de ponctionner aussi bien les mineurs que la production. Les barrières de marché sont, quant à elles, érigées à l'entrée et/ou à la sortie de localités à l'occasion des marchés périodiques. À cela, il convient d'ajouter les postes placés aux limites externes des zones d'influence de divers acteurs armés. On laisse les individus les traverser contre un simple paiement de frais de passage. Enfin, à cette panoplie s'ajoutent simplement les barrières des limites administratives entre deux entités décentralisées[33].

Institutions nées sous la colonisation, les barrières étaient utilisées par l'État colonial comme moyen d'entraver la mobilité et de filtrer les déplacements des assujettis, aux fins de sédentarisation. Il s'agissait également d'un élément essentiel dans le dispositif fiscal, le contrôle des nœuds de mobilité venant en renfort pour les autorités désireuses de lever efficacement l'impôt. Sous l'État colonial, mobilité et circulation obéissaient par ailleurs à une logique de corridors et de tunnels. Là où elles existaient, les infrastructures (chemins de fer, routes rarement asphaltées) reliaient au plus vite les centres d'extraction aux ports d'exportation[34]. Leurs effets sur l'environnement direct qu'elles traversaient étaient quasi nuls. Priorité était donnée à la circulation la plus rentable, la plupart des espaces coloniaux étant, pour l'essentiel, caractérisés par leur enclavement. Cette tension entre le fixe et le mobile caractérisera le processus de construction de la souveraineté territoriale pendant la colonisation.

Elle se traduira tantôt par de trop grandes restrictions à la mobilité et, en particulier, au passage des frontières, et tantôt par des relations fluides et détachées entre l'État central et ses propres marges[35].

L'enclavement du continent demeure une réalité massive et l'institution des barrières a survécu à la colonisation[36]. D'une manière ou d'une autre, leur placement renvoie à des formes distinctes de circulation de la valeur. Passages obligatoires, elles suivent le mouvement des personnes et des biens à taxer, au sein de circuits économiques eux-mêmes en mouvement perpétuel et dans lesquels la distance et la modulation de la vitesse opèrent comme une valeur ajoutée. Il ne s'agit donc pas, ici, de libérer les composantes mobiles de la société, ou d'investir dans les infrastructures génératrices de flux et de circulation, mais de créer des points de fixation et autres goulots d'étranglement au détour desquels s'exercent ponction et prédation.

Ni l'intensification des logiques extractives ni, encore moins, les schémas néolibéraux qui déterminent désormais l'action des États africains n'ont conduit à un desserrement de l'enclavement trop important de l'Afrique. D'une part, ainsi que l'explique Hélène Blaszkiewicz, les schémas extravertis de transport mis en place à l'époque coloniale ont été remis au goût du jour. Mais la mise en place des nouvelles infrastructures ne se fait pas en suivant une logique de désenclavement des régions lointaines ou marginales. Elle se fait suivant « une logique de vitesse et de rentabilité des déplacements ». À l'évidence, cette logique « privilégie les flux miniers, les plus rentables et les plus mondialisés des flux commerciaux, et les infrastructures qui les permettent », et c'est à l'accélération permanente de ces flux que la priorité est accordée[37]. Comme à l'époque coloniale, le système des circulations reste caractérisé par son morcellement et ses effets de tunnel. Les infrastructures ont été construites pour raccorder les sites d'extraction aux ports maritimes d'exportation. La part des routes bitumées augmente faiblement et les voies ferrées progressent peu. Les coûts de circulation demeurent prohibitifs et, avec eux, ceux de la migration.

D'autre part, l'économie d'extraction s'articule autour d'enclaves parfois situées offshore. Celles-ci se caractérisent par un affranchissement le plus complet possible des conditions environnantes[38]. Ainsi que l'explique Nicolas Donner, il s'agit de s'immuniser vis-à-vis des dangers potentiels du milieu hôte,

condition de la mise en circulation de la ressource. Tout se passe comme si les enclaves étaient localisées dans un milieu vide et hostile. Milieux presque entièrement artificialisés et capsules spatiales, elles opèrent comme des zones étanches, isolées de leur alentour immédiat, protégées par toutes sortes de gangues, murs et zones d'accès sélectifs. Pourtant elles restent connectées au reste du monde lointain. Tout comme les logiques néolibérales, les systèmes extractifs ne constituent pas, à proprement parler, des goulets d'étranglement. Ils participent, néanmoins, à une concentration toujours plus forte des activités à certains points critiques du territoire. S'ils contribuent, à n'en point douter, à la réorganisation spatiale en cours de l'Afrique contemporaine, ce n'est pas en favorisant la mobilité des gens. Au contraire, ils aggravent les situations d'enclavement internes aux pays africains. Dans ce contexte, imaginer une autre vie, ailleurs, est une chose. Organiser un départ et se mettre effectivement en route en est une autre. Partir n'est point à la portée de tous.

On l'a dit, d'innombrables contraintes physiques et écologiques limitent encore drastiquement les possibilités de circulation. Tel est en particulier le cas dans les pays de la forêt. En dépit de ces contraintes, les sociétés africaines ont été, au long de l'histoire, loin de constituer des isolats. Bien plutôt, elles ne se laissent connaître que par la réalité qu'auront constituée ce qu'il nous faut bien appeler leurs circulations. Groupes humains et unités sociales ne tenaient que grâce à elles. Les circulations ne se référaient pas uniquement au mouvement, au déplacement et à la mobilité. Elles renvoyaient aussi bien aux pratiques d'extension qu'aux pratiques de complémentarité. Dans les grands espaces arides, la relation spatiale aura été faite d'allées et venues, de croisements et de traversées, structurée qu'elle aura toujours été par des polarités complexes. Au demeurant, le grand désert africain n'a jamais été un espace vide. Ni du point de vue des habitations humaines ni du point de vue des ressources.

Contrairement à un mythe tenace, il n'a jamais été exclusivement dominé par la migration. L'on y a toujours trouvé et des nomades et des sédentaires. Ainsi que le rappelle fort à propos Denis Retaillé, le Sahara a toujours été peuplé en « noyaux distincts » appuyés sur « des établissements oasiens et urbains ». « Les noyaux du peuplement désertique sont reliés par des axes courant du nord au sud

du grand désert (et partiellement d'est en ouest), les routes transsahariennes étant regroupées en fuseaux ethniquement spécifiés : Maure à l'ouest, Touareg au centre, Toubou à l'est[39]. »

Il importe donc de bien garder à l'esprit cette distinction entre les migrations (légales ou illégales) et les circulations. Par « circulations », il faut comprendre une série d'opérations complexes grâce auxquelles une société invente, *via* le mouvement et l'échange, un équilibre vital avec ses milieux, ou est capable de donner forme à ces milieux et de les relier entre eux. Il faudrait alors envisager les circulations aussi bien au sens de la plasticité sociale qu'au sens du rythme. Il s'agit, la plupart du temps, de tisser des réseaux d'alliances. Ces réseaux ne sont pas nécessairement territorialisés. Non point que les inégalités n'existent point ou ne soient guère institutionnalisées. En réalité, elles sont prégnantes, comme l'atteste la présence quasi permanente dans les sociétés sahariennes d'une population servile ou la prééminence, au long de l'histoire, des fractions guerrières. La plupart des guerres, au demeurant, portent sur le contrôle des routes et, avec elles, des circuits d'échange. Elles débouchent sur l'accumulation des captifs, la constitution d'une population servile ou de protégés soumis au système des tributs. Mais, y compris pour les esclaves, il est impossible de présumer une quelconque pureté du point de vue de la descendance. L'assimilation culturelle est une réalité. Comme le rappelle Retaillé, il y a de la place non seulement pour des captifs, mais aussi pour des clients, voire pour des formes de parenté dite contractuelle.

Davantage encore, il faut envisager les circulations dans leur lien structurel avec les logiques de sédentarité. Jamais l'un sans l'autre, en vérité. Il n'y a guère de maîtrise du territoire qui ne passe par le contrôle d'un noyau de peuplement. La prédation elle-même dépend de la capacité de contrôler les traces, les allées et venues, les traversées et les jonctions, bref l'organisation des échanges. Pour le reste, comme l'ont montré maints géographes, la circulation ou le nomadisme n'éliminent guère la nécessité de résidence ou d'attaches. Elles peuvent prendre la forme de maisons « où restent les vieillards, une partie des femmes et les enfants ». Là, également, vivent « les populations descendant d'esclaves qui sont devenus des métayers d'exploitations oasiennes fournissant blé et dattes »[40].

Contraction du monde

Aujourd'hui, le coût humain des politiques européennes de contrôle des frontières ne cesse de s'alourdir, accentuant au passage les risques désormais encourus par d'éventuels migrants. On ne compte plus le nombre de ceux qui sont morts pendant la traversée[41]. Chaque semaine apporte son lot de récits aussi scabreux les uns que les autres. Il s'agit souvent d'histoires d'hommes, de femmes et d'enfants noyés, déshydratés, intoxiqués ou asphyxiés sur les côtes de la Méditerranée, de l'Égée, de l'Atlantique ou, de plus en plus, dans le désert du Sahara[42].

La violence aux frontières et par les frontières est devenue l'un des traits marquants de la condition contemporaine. Petit à petit, la lutte contre les migrations dites illégales prend la forme d'une guerre sociale désormais menée à une échelle planétaire. Dirigée bien plus contre des classes de populations que contre des individus en particulier, elle combine désormais techniques militaires, policières et sécuritaires et techniques bureaucratico-administratives, libérant au passage des accès d'une violence froide et, de temps à autre, non moins sanglante.

Il suffit, à cet égard, d'observer la vaste machine administrative qui permet chaque année de plonger dans l'illégalité des milliers de gens pourtant légalement établis, le chapelet des expulsions et des déportations dans des conditions proprement ahurissantes, l'abolition progressive du droit d'asile et la criminalisation de l'hospitalité[43]. Que dire, par ailleurs, du déploiement des technologies coloniales de régulation des mouvements migratoires à l'ère électronique, avec leur cortège de violences au quotidien, à l'exemple des interminables contrôles au faciès, des incessantes chasses aux sans-papiers, de maintes humiliations dans les centres de rétention, des yeux hagards et des corps menottés de jeunes Noirs que l'on traîne dans les corridors des commissariats de police d'où ils sortent avec qui un œil poché, qui une dent cassée, la mâchoire brisée, le visage défiguré, la foule de migrants auxquels on arrache les derniers habits et les dernières couvertures en plein hiver, que l'on empêche de s'asseoir sur les bancs publics, à l'approche desquels on ferme les robinets d'eau potable ?

Le siècle ne sera cependant pas seulement celui des entraves aux mobilités, sur fond de crise écologique et d'accroissement des vitesses. Il sera aussi

caractérisé par une reconfiguration planétaire de l'espace, l'accélération constante du temps et une profonde fracture démographique. En effet, à l'horizon 2050, deux continents rassembleront près des deux tiers de l'humanité. L'Afrique subsaharienne comptera 2,2 milliards d'habitants, soit 22 % de la population mondiale. À partir de 2060, elle figurera parmi les régions les plus peuplées au monde. Le basculement démographique de l'humanité au profit du monde afro-asiatique sera un fait accompli. La planète sera divisée en un monde de vieillards (Europe, États-Unis, Japon et des parties de l'Amérique latine) et un monde émergent, qui abritera les populations les plus jeunes et les plus nombreuses de la planète. Le déclin démographique de l'Europe et de l'Amérique du Nord se poursuivra inexorablement. Les migrations ne n'arrêteront point. Au contraire, la Terre est à la veille de nouveaux exodes.

Le vieillissement accéléré des riches nations du monde représente un événement d'une portée considérable. Il est l'inverse des grands ébranlements provoqués par les excédents démographiques du XIX^e^ siècle qui débouchèrent sur la colonisation européenne de pans entiers de la Terre. Plus que par le passé, le gouvernement des mobilités humaines sera le moyen par lequel une nouvelle partition du Globe se mettra en place. Une fracture d'un genre nouveau et d'allure planétaire partagera l'humanité. Elle opposera ceux qui jouiront du droit inconditionnel de circulation et de son corollaire, le droit à la vitesse, et ceux qui, sur des bases pour l'essentiel raciales, seront exclus de la jouissance de ces privilèges. Ceux qui auront fait main basse sur les moyens de production de la vitesse et sur les technologies de la circulation deviendront les nouveaux maîtres du monde. Ceux-là seuls pourront décider de qui peut circuler, qui ne doit pas être condamné à l'immobilité et qui ne doit se déplacer qu'à des conditions de plus en plus draconiennes.

Le gouvernement des mobilités à l'échelle mondiale constituera donc, au même titre que la crise écologique, l'un des défis majeurs du XXI^e^ siècle. La réactivation des frontières est l'une des réponses de court terme au processus à long terme de repeuplement de la planète. Les frontières, cependant, ne résolvent strictement rien. Elles ne font qu'aggraver les contradictions résultant de la contraction de la planète. En effet, notre monde est devenu très petit. En cela, il se distingue du monde de la période des « Grandes Découvertes », du monde

colonial des explorations, des conquêtes et des implantations. Il n'est plus extensible à l'infini. C'est désormais un monde fini, traversé de part en part par toutes sortes de flux incontrôlés, voire incontrôlables, de mouvements migratoires, de mouvements de capitaux liés à la financiarisation extrême du capitalisme et aux forces d'extraction qui dominent la plupart des économies, notamment au sud. Encore faut-il ajouter, à tout cela, les flux immatériels portés par l'avènement de la raison électronique et digitale, l'accroissement des vitesses, le bouleversement des régimes du temps.

Pendant longtemps, nous avons vécu dans un monde dans lequel l'on supposait qu'à chaque État correspondait une population, chaque population devant résider dans son État. Ce postulat de résidence sur un territoire donné (le principe de sédentarité) était perçu comme l'une des conditions de création d'un monde habitable.

Or les grandes crises dont nous subissons l'épreuve en ce début de siècle ne mettent pas seulement à mal ce principe de sédentarité. Ce dernier fait désormais place au principe d'entremêlement. Nombre de lieux sont en effet de plus en plus abîmés ; des régions entières se vident de leurs habitants et nombre d'espaces désormais invivables sont abandonnés. Bien peu, de nos jours, sont sûrs de leur demeure. Comme le souligne à juste titre Isabelle Delpla, « devant des parties de pays quasi désertées par leur population, ou devant ces pays qui se dépeuplent », maints individus « ne savent plus s'ils se trouvent à l'intérieur ou à l'extérieur de leur frontière »[44]. En même temps, entre humains et non-humains, division, parcellisation et enchevêtrement vont désormais de pair. Vies et devenirs impliquent désormais toutes sortes de liens et connexions.

Si, de fait, il n'existe, dans le monde, aucun État sans population à l'étranger, la véritable question est de savoir à quelles conditions la Terre, dans ses dimensions planétaires, peut effectivement se transformer en véritable berceau de tous les humains et en horizon commun de tous les vivants[45]. Il s'agit alors d'inventer d'autres façons d'habiter la planète. Comment y parvenir sinon en imaginant des formes politiques et étatiques et des modalités d'appartenance toujours plus flexibles, pliables et mobiles ?

1. Julie PETEET, « Camps and enclaves : Palestine in the time of closure », *Journal of Refugee Studies*, vol. 29, n° 2, 2016, p. 208-228.

2. Alison MOUNTZ, « The enforcement archipelago : Detention, haunting, and asylum on islands », *Political Geography*, n° 30, 2011, p. 118-128.

3. Jenna M. LLOYD et Alison MOUNTZ, *Boats, Borders, and Bases : Race, the Cold War, and the Rise of Migration Detention in the United States*, University of California Press, Oakland, 2018.

4. Lire dans cette perspective Eyal WEIZMAN et Fazal SHEIKH, *The Conflict Shoreline : Colonization as Climate Change in the Negev Desert*, Steidl & Cabinet Books, New York, 2015.

5. Au sujet du caractère perpétuellement temporaire de ces modes d'existence, voir Sandi HILAL et Alessandro PETTI, *Permanent Temporariness*, Art and Theory Publishing, Stockholm, 2019.

6. Voir Helga TAWIL-SOURI, « Checkpoint time », *Qui Parle*, vol. 26, n° 2, 2017, p. 384-422.

7. Abdourahme NASSER, « Spatial collisions and discordant temporalities : Everyday life between camp and checkpoint », *International Journal of Urban and Regional Research*, vol. 35, n° 2, 2016, p. 453-461.

8. Voir Adi OPHIR, Michal GIVONI et Sari HANAFI, *The Power of Inclusive Exclusion : Anatomy of Israeli Rule in the Occupied Palestinian Territories*, Zone Books, New York, 2009.

9. Ruben ANDERSSON, « Profits and predation in the human bioeconomy », *Public Culture*, vol. 30, n° 3, 2018, p. 413-439.

10. Lire Pauline MAILLET, Alison MOUNTZ et Kira WILLIAMS, « Exclusion through *Imperio* : Entanglements of law and geography in the waiting zone, excised territory and search and rescue region », *Social & Legal Studies*, 7 février 2018, <https://doi.org/10.1177/0964663917746487>.

11. Ruben ANDERSSON, « The new frontiers of America », *Race & Class*, vol. 46, n° 3, 2005, p. 28-38.

12. Ruben ANDERSSON, *Illegality, Inc. : Clandestine Migration and the Business of Bordering Europe*, University of California Press, Oakland, 2014.

13. Amade M'CHAREK, Katharina SCHRAMM et David SKINNER, « Topologies of race : Doing territory, population and identity in Europe », *Science, Technology, & Human Values*, vol. 39, n° 4, 2014, p. 468-487.

14. Nicholas DE GENOVA, « Migrant illegality and deportability in everyday life », *Annual Review of Anthropology*, n° 31, 2002, p. 419-447 ; David LLOYD et Patrick WOLFE, « Settler colonial logics and the neoliberal regime », *Settler Colonial Studies*, vol. 6, n° 2, 2016, p. 109-118.

15. Voir, entre autres, les travaux de Amade M'CHAREK, « "Dead-bodies-at-the-border" : Distributed evidence and emerging forensic infrastructure for identification », *in* Mark MAGUIRE, Ursula RAO et Nil ZURAWSKI (dir.), *Bodies of Evidence : Anthropological Studies of Security, Knowledge and Power*, Duke University Press, Durham, 2018, p. 89-110. Lire également Tamara LAST *et al.*, « Deaths at the borders database : Evidence of deceased migrants' bodies found along the southern external borders of the European Union », *Journal of Ethnic and Migration Studies*, vol. 43, n° 5, 2017, p. 693-712.

16. Lire Alves Jaime AMPARO, *The Anti-Black City : Police Terror and Black Urban Life in Brazil*, University of Minnesota Press, Minnesota, 2018.

17. Paul GILROY, Tony SANDSET, Sindre BANGSTAD et Gard Ringen HØIBJERG, « A diagnosis of contemporary forms of racism, race and nationalism : A conversation with professor Paul Gilroy », *Cultural Studies*, vol. 33, n° 2, 2019, p. 173-197.

18. Voir Keller EASTERLING, *Extrastatecraft : The Power of Infrastructure Space*, Verso, Londres, 2014.

19. Bruno LATOUR et Camille RIQUIER, « Une Terre sans peuple, des peuples sans Terre », *Esprit*, n° 1-2, 2018, p. 145-152. Consulter également Jakob Valentin STEIN PEDERSEN, Bruno LATOUR et Nikolaj

SCHULTZ, « A conversation with Bruno Latour and Nikolaj Schultz : Reassembling the geo-social », *Theory, Culture & Society*, 25 août 2019, <https://doi.org/10.1177/0263276419867468>.

20. Céline BERGERON, « Les rapports mobilité/immobilité dans le cas des situations résidentielles spécifiques : retours et perspectives de recherche », *e-Migrinter*, n° 11, 2003, p. 28-35.

21. À propos de la multilocalité et de ce que les géographes appellent l'« habiter polytopique », voir le numéro spécial de la revue *Espaces et Sociétés*, n° 120-121, 2005. Lire aussi Jean-Pierre LÉVY et Françoise DUREAU (dir.), *L'Accès à la ville. Les mobilités spatiales en questions*, L'Harmattan, Paris, 2002 ; et Mathis STOCK, « L'habiter comme pratique des lieux géographiques », *EspacesTemps.net*, 18 décembre 2004, <http://espacestemps.net/document1138.html>.

22. Voir Hélène GUETAT-BERNARD, « Mobilités spatiales, organisation familiale et ruralités des Suds : un regard par les rapports de genre », *Geocarrefour*, vol. 88, n° 2, 2013.

23. Dans ce nouveau contexte, la catégorie des « indésirables » ne peut guère être limitée aux réfugiés en quête d'asile. Voir Michel AGIER, *Gérer les indésirables. Des camps de réfugiés au gouvernement humanitaire*, Flammarion, Paris, 2008 ; ou encore Reece JONES, *Violent Borders : Refugees and the Right to Move*, Verso, Londres, 2016.

24. Lire Michael MARDER, « Being dumped », *Environmental Humanities*, vol. 11, n° 1, 2019 ; Brenda CHALFIN, « "Wastelandia" : Infrastructure and the commonwealth of waste in urban Ghana », *Ethnos*, vol. 87, n° 4, 2017, p. 648-671.

25. Lire à ce sujet les travaux de William WALTERS, « Migration, vehicles, and politics : Three theses on viapolitics », *European Journal of Social Theory*, 10 novembre 2014, <https://doi.org/10.1177/1368431014554859>. Voir également Martina TAZZIOLI, « Spy, track and archive : The temporality of visibility in Eurosur and Jora », *Security Dialogue*, vol. 49, n° 4, 2018.

26. Pour une démarche parallèle, lire Gilbert CALUYA, « Intimate borders : Refugee im/mobility in Australia's border security régime », *Cultural Studies*, vol. 33, n° 6, 2019, p. 964-988.

27. Voir SURPLUS PEOPLE PROJECT, *Forced Removals in South Africa*, vol. 1, Le Cap, 1983. Puis, Hilton JUDIN, *Blank : Architecture, Apartheid and After*, NAi, Rotterdam, 1988.

28. Voir, pour un cas en apparence fort éloigné, mais mû par des dynamiques similaires, Isabelle OHAYON, « Formes et usages du territoire à la période coloniale : la sédentarisation des Kazakhs », *Cahiers d'Asie centrale*, n° 23, 2014.

29. Lire à ce sujet Frédéric SANDRON, « L'immobilité forcée : la sédentarisation des nomades dans le Sud tunisien », *Autrepart*, n° 5, 1998, p. 63-77.

30. Hedi TIMOUMI, « La colonisation française et la sédentarisation des semi-nomades des steppes tunisiennes (Cherahil, 1905-1925) », *Cahiers de la Méditerranée*, n° 6, 1973, p. 95-112.

31. La section qui suit reprend une partie du texte « Purger l'Afrique du désir d'Europe », *Le Débat*, n° 205, 2019, p. 100-107.

32. United Nations, Department of Economic and Social Affairs, Population Division, « World population prospects », 2017 ; Marie-Laurence FLAHAUX et Hein DE HAAS, « African migration : Trends, patterns, drivers », *Comparative Migration Studies*, n° 164, 2016 ; Fabrizio NATALE, Silvia MIGALI et Rainer MÜNZ, *Many More to Come ? Migration From and within Africa*, Joint Research Centre, Commission européenne, Bruxelles, 2018.

33. Les détails dans Peer SCHOUTEN *et al.*, *Tout ce qui bouge sera taxé : l'économie politique des barrières routières au Nord et Sud-Kivu*, IPIS/Danish Institute for International Studies, Anvers/Copenhague, décembre 2017.

34. Lire H. Laurens VAN DER LAAN, « Modern inland transport and the European trading firms in colonial West Africa », *Cahiers d'études africaines*, n° 84, 1981, p. 547-575.

35. Voir Roland POUTIER, « Le panier et la locomotive. À propos des transports terrestres en Afrique centrale », *Travaux de l'Institut de géographie de Reims*, n° 83-84, 1993, p. 41-61.

36. Lire Peer SCHOUTEN et Soleil-Perfect KALESSOPO, *The Politics of Pillage : The Political Economy of Roadblocks in the Central African Republic*, Danish Institute for International Studies, Anvers/Bangui, novembre 2017.

37. Hélène BLASZKIEWICZ, « La mise en politique des circulations commerciales transfrontalières en Zambie : infrastructures et moment néolibéral », *Géocarrefour*, vol. 91, n° 3, 2017.

38. Hannah APPEL, « Offshore work : Oil, modularity, and the how of capitalism in Equatorial Guinea », *American Ethnologist*, vol. 39, n° 4, 2012.

39. Denis RETAILLÉ, « L'espace nomade », *Géocarrefour*, vol. 73, n° 1, 1998, p. 72.

40. *Ibid*., p. 74.

41. Carolina KOBELINSKY, « Exister au risque de disparaître. Récits sur la mort pendant la traversée vers l'Europe », *Revue européenne des migrations internationales*, vol. 33, n° 2-3, 2017, p. 115-131.

42. Charles HELLER et Antoine PÉCOUD, « Compter les morts aux frontières : des contre-statistiques de la société civile à la récupération (inter)gouvernementale », *Revue européenne des migrations internationales*, vol. 33, n° 2-3, 2017, p. 63-90.

43. Frédérique FOGEL, *Parenté sans papiers*, Dépaysage, La Roche-sur-Yon, 2019.

44. Isabelle DELPLA, « Vivre au pays vide ? », *Critique*, n° 860-861, 2019, p. 133.

45. Voir Emanuele COCCIA, « Gaïa ou l'anti-Léviathan », *Critique*, n° 860-861, 2019, p. 32-43.

7

La communauté des captifs

Parvenu à ce point de notre enquête, il est peut-être utile de marquer une pause et de rappeler une chose qu'auront bien démontrée les chapitres précédents. En effet, le corps et ses cellules vivantes demeurent des cibles privilégiées du double procès de fracturation et de fissuration évoqué dans les chapitres précédents. Les formes contemporaines du brutalisme ne s'y trompent d'ailleurs pas si, du moins, par ce terme, l'on entend le double mouvement de démolition et de dévitalisation qui doit permettre de refaçonner l'existant, de lui octroyer un autre visage, et de le préparer à accueillir d'autres formes. Le procès en cours de dématérialisation, le triomphe de l'image et l'apparition d'un nanomonde adossé sur toutes sortes de pratiques instrumentées n'ont guère suffi à effacer la matière. Au contraire, ces processus n'ont fait que mettre davantage en relief son statut polémique. L'on abordera ici deux formes de « communautés négatives », celle des captifs et celle des fuyards. Elles sont le résultat du procès de fracturation en cours dont elles reproduisent, par ailleurs, les impasses. Le présent chapitre se penchera sur l'impossibilité qu'éprouve tout pouvoir de transcender les limites corporelles.

L'on n'évoquera qu'indirectement *L'Esprit de l'utopie* (1918)[1]. L'œuvre d'Ernst Bloch, foisonnante et d'une fragile beauté, est comparable à une toile ou à un entrelacs de concepts, d'idées et de traces qui sont autant de cordes nouées de façon plus ou moins réticulaire – en réalité une longue exhortation adressée au monde et à l'humanité. Mais quelle sorte de toile s'efforça donc de tisser Bloch sinon celle de l'espérance et, au bout du compte, de la foi – la foi à l'épreuve de l'espérance et l'espérance à l'épreuve de la foi ?

Pourquoi ce désir d'être leurré et pourquoi cet attrait pour la leucotomie ? Pas toujours « par bêtise », affirmait Bloch. C'est aussi parce que, précisait-il, nous sommes « nés pour la joie », sans doute la fille aînée de l'espérance. L'espérance, affirmait-il, est « ancrée dans l'instinct humain du bonheur ». En tant qu'attente et poursuite d'un « objectif positivement visible », elle est et a toujours été « un des moteurs les plus puissants de l'histoire ». À ce titre, « elle imprime au déroulement stérile du temps son mouvement vers l'avant »[2]. L'espérance, faisait-il valoir par ailleurs, est aussi un affect que l'on cultive, qui exige du travail, dont la fonction est de jeter les êtres humains activement sur la route d'un « devenir dont ils font eux-mêmes partie[3] ».

Elle requiert non pas la foi automatique de l'optimisme plat (un « poison à peine moins dangereux que le pessimisme absolu[4] », précise-t-il), mais cette autre foi en l'idée selon laquelle « tout n'est certes pas encore perdu », et le futur demeure ouvert. À l'espérance, il opposait la crainte et la peur, le pessimisme absolu aussi. Ce dernier se caractérisait non pas tant par l'absence de foi que par l'affirmation d'une foi négative. Le pessimisme absolu était le propre de ceux qui croient que « rien ne vaut la peine d'être fait » ; que « la vie traînera sa médiocrité de siècle en siècle, que l'humanité ne sortira jamais de sa léthargie et que le monde ressemblera toujours à un sépulcre »[5] ? Parce qu'il reposait sur une vision sépulcrale du monde, le pessimisme absolu était un facteur de corruption, le moteur du cynisme et du nihilisme.

Mais aussi bien la masse d'indifférence que le manque d'espérance dans le monde s'expliquaient, en dernière instance, par l'« absence de foi en un but ». Au pessimisme inconditionnel et paralysant, synonyme d'acceptation résignée, s'opposait donc non pas un « optimisme artificiellement conditionné » – myopie et par là même étourdissement –, mais un « optimisme critique et militant », soutenu par la conscience anticipante et orienté « tout entier vers le non-encore-devenu, vers les possibilités cultivables de la lumière ». Un tel optimisme était impossible sans la foi, c'est-à-dire la disponibilité permanente à se risquer non pas dans un abîme, mais « dans ce qui n'est pas encore réussi »[6].

Désir d'être leurré

Les années 1920-1930 furent dominées par le vocabulaire du sang et de la terre et par le thème de la « crise de l'humanité européenne[7] ». Pendant longtemps, l'Europe s'était en effet bercée, presque sans retenue, d'illusions. N'avait-elle pas décrété qu'elle était le lieu unique de dévoilement de la vérité de l'homme ? Le monde, dans sa totalité, était à sa disposition. Avec l'avènement des Temps modernes, elle s'était persuadée que sa vie et sa culture, contrairement à d'autres civilisations, étaient animées par l'idéal d'une raison libre et autonome. C'est ce qui, pensait-elle, lui avait permis de devenir *le* continent central dans l'histoire de l'humanité, entité à la fois *à part* et partout, l'*étant universel* et la manifestation en dernière instance de l'Esprit. Pour reprendre les termes d'un célèbre critique, elle savait tout, elle avait tout, elle pouvait tout et elle était tout.

Les « Lumières », tel était le mythe, en vérité théologie à double corps, l'un solaire (le règne de la raison) et l'autre nocturne (la production indéfinie, la captation et le déchaînement de la « force »). Comment rendre autrement compte de ce déferlement d'énergies destructrices et de la persistance, sur plusieurs siècles, de ces laminoirs de l'histoire que furent le commerce des esclaves, l'impérialisme, l'expansionnisme colonial et autres appareillages de capture ? Porté par une pensée de la démesure et de la suprématie, le mythe ne tarda pas à exploser. Le XX^e^ siècle européen s'ouvrit en effet sur une gigantesque boucherie (la guerre de 1914-1918), tout de suite relayée par la prise du pouvoir par les nazis en 1933, maintes atrocités, la tentative d'effacement des Juifs d'Europe et deux bombes atomiques. C'est alors que, happé par la faille, l'on se mit à penser que l'histoire, un morcellement incohérent de faits bruts, n'avait peut-être plus de sens. Pour le plus grand malheur de l'humanité, la raison elle-même, défaillante, avait peut-être laissé la place à la force propulsive du vide, voire à l'absurde.

De fait, le songe s'était transformé en cauchemar. Perchée sur ses fausses certitudes, l'Europe, toute nue, se dévoilait désormais au monde non sous le signe de la liberté, de la vérité et de l'universel, mais comme l'archaïque scène sur laquelle se déroulait, comme en préfiguration, un scabreux spectacle, celui de la liquidation programmée de l'espèce humaine. Fatiguée d'être et de vivre, elle était désormais tiraillée entre deux volontés contradictoires – d'une part, la volonté de se soigner du malaise induit par l'interminable production du monde

et de soi comme néant (l'*acte thérapeutique*) et, d'autre part, la tentation de céder à la compulsion d'autodestruction et à un désir quasi irrésistible de suicide[8].

Le soleil avait en effet vieilli, ainsi que le rappelle Aimé Césaire dans son *Discours sur le colonialisme* (1950). Dans le but de conjurer le désir de suicide et la volonté de liquidation, l'on se remit à parcourir les contrées lointaines. D'où l'apparition dans le champ de l'écriture et de la narration des thèmes du « voyage » (aller vers) et des problématiques du « retour », que ce soit aux « origines » et à la « tradition » ou « au pays natal ». Au cours du XVIII^e^ siècle, en particulier, le voyage au loin avait été l'apanage des marchands, des conquérants, des missionnaires, des explorateurs et de quelques écrivains. Les raisons pour lesquelles la thématique du départ, du détour et du retour fit autant florès au cours du XIX^e^ siècle et des premières décennies du XX^e^ siècle sont nombreuses.

De formidables distances avaient été franchies. Des pans entiers de territoires autrefois inconnus avaient été dépecés. La Terre avait pris une nouvelle face. Pour reconfigurer le champ du pensable en général et renouveler la critique de l'humanisme béat, il fallait absolument « quitter » l'Europe, tourner le dos à sa métaphysique (le rêve de puissance), se réclamer de nouveau du monde dans sa totalité, renouer au besoin avec l'immensité de l'univers et ses flux d'énergies. Il fallait « quitter » l'Europe pour mieux prendre du recul dans la pensée, pour mieux dévisager l'Europe, pour mieux placer devant ses yeux ce qu'elle s'était révélée incapable de percevoir d'elle-même, enlisée qu'elle était dans ses infécondités.

Peut-être ne sommes-nous pas à un tournant similaire et peut-être n'est-il plus question de quitter quelque lieu que ce soit puisque chaque lieu, chaque coin de la Terre est désormais enchevêtré dans de multiples autres lieux et points. La question se pose néanmoins. Et d'abord où en sommes-nous et que sommes-nous en droit d'espérer ? Qu'en est-il du monde, de l'humanité, de l'ensemble du vivant ? En cette ère planétaire, y a-t-il quoi que ce soit qui nous appartient à tous et à toutes, que nous avons en commun, que nous sommes tenus de partager à parts plus ou moins égales, et dont le soin nous échoit collectivement ? Y a-t-il quoi que ce soit que nous sommes contraints de *mettre en commun* ne serait-ce que parce qu'il y va de notre survie, de la durabilité de ce monde par-delà les

frontières qui séparent les races (puisque ce terme infâme demeure notre futur), les genres, les États, les peuples, les nations, leurs territoires, leurs langues et leurs religions ? Est-il donc vrai que la différence, et donc la frontière, cette puissance de la ligne, serait le dernier mot de l'humanité ? Est-il vrai par ailleurs, comme le prétendent certains, que nous nous sommes trompés, que nous avons toujours voulu être trompés, qu'en réalité l'humanité n'est vouée à rien, en raison même de la vacuité qu'elle porte en elle ? En d'autres termes, *le projet historique de l'espèce humaine, à savoir le mouvement vers la liberté, est-il arrivé à sa fin ?* Pour le reste, que peut bien signifier, de nos jours, l'injonction de « s'orienter dans le monde et dans la pensée » ? Et d'ailleurs quelle pensée, dans quelle langue, à partir de quelles archives et en vue de quoi exactement ?

Or, si l'on veut projeter un minimum d'éclairage sur l'espace rugueux et distordu qu'est notre monde aujourd'hui, si l'on veut en saisir le pouls, la respiration et les hoquets, il peut être utile de travailler à partir des effets de relief, c'est-à-dire de ces lieux apparemment lointains et distants, et pourtant si proches et si intimes à bien des égards, où se joue d'une manière *que l'on ne peut pas ne pas voir*, que l'on ne peut plus faire semblant d'ignorer, notre destinée à toutes et à tous. Et quand je dis « notre destinée à toutes et à tous », j'entends ce « nous » et ce « tous et toutes » non comme une communauté qui existerait d'ores et déjà, par-delà l'hétérogénéité qui nous constitue, mais comme *cela* qui s'offre à nous comme possibilité « dans le tout inépuisé du monde lui-même[9] ».

Ce qui s'offre à nous, en effet, c'est la chance de convoquer d'autres noms, d'interroger le non-sens de l'identité et de la différence en ces temps paradoxaux de connexion, de maillage et de déliaison. Notre chance, c'est de pouvoir regarder avec des yeux nouveaux *ce qui est là, devant nous, que nous ne pouvons pas ne pas voir, mais que nous éprouvons pourtant de la difficulté à voir, à percer, à apercevoir.* Or, justement, notre présent est peuplé d'événements que nous ne pouvons pas ne pas voir malgré notre ardent désir de cécité. Il s'agit d'événements en tout genre, de choses dont on pensait qu'elles n'arriveraient jamais ; d'autres dont on pensait qu'elles n'arrivaient qu'à d'autres, au loin, et qui, maintenant, se rapprochent de nous, nous arrivent à nous aussi ; des choses

étonnantes, d'autres terrifiantes, voire inouïes, qui suscitent l'incrédulité, déchirent les limites de notre imagination, provoquent tantôt la surprise, tantôt la rage, tantôt l'émoi et l'affolement, et tantôt stupeur et sidération.

Des événements de ce genre, qui surviennent sans qu'on les attende, sans qu'on les ait prévus, sans que l'on s'y soit préparé, il y en a de plus en plus. Des gens qui n'ont jamais voulu vivre loin de chez eux, qui n'ont jamais contemplé la possibilité de s'en aller se réveillent un matin. Le monde qui, hier, leur était familier a presque entièrement disparu ou, en tout cas, ne tient plus par rien à celui qui était là encore la veille. C'est qu'en pleine nuit quelque chose d'assourdissant s'est passé, sans qu'ils en prennent l'exacte mesure, sans qu'ils s'en rendent compte, quelque chose qui les a soudain rendus étrangers sur les lieux mêmes où ils sont nés et où ils ont vécu jusqu'à présent.

Ces gens, on en voit presque tous les jours, et de plus en plus. Ou du moins on en entend parler. Des gens en fuite qui ont été contraints de tout abandonner derrière eux, d'autres qui ont tout perdu, qui ne savent pas où aller, ou qui, contre toute raison, veulent à tout prix s'en aller dans des lieux où l'on ne les attend point, où ils seront des inconnus, où, de toutes les façons, on ne veut pas d'eux et on ne s'en cache pas, loin de là. Ces gens savent qu'ils ne seront pas reçus. Qu'on ne leur fera pas de place, qu'ils risquent d'être abandonnés dans la rue, que l'on risque de leur arracher le peu qui leur reste, mais ils s'obstinent. Ils y vont quand même. Sans aucune assurance. Ils gagent leur propre vie.

On en voit d'autres, traînant qui un ou des enfants à la main, qui un fardeau sous le bras, le peu qu'ils ont réussi à sauver des décombres. Ils ont marché longtemps et leurs corps accusent une extrême fatigue. Les yeux hagards, ils fouillent dans les débris de leur vie, à la recherche de ce qui pourrait encore servir. D'autres encore sont sous des bâches ou dans des cages, campant à la pluie ou sous un soleil accablant, dans l'attente de quelque chose, quelques litres d'eau, des grains de riz, un morceau d'étoffe, un regard et, peut-être, au bout du compte, un document officiel, un papier.

De nos jours, pour peu que l'on fasse attention, on peut aussi voir des sillages de cadavres souvent pénibles à regarder – de temps en temps, des cadavres d'enfants, de femmes ou de jeunes gens qui se sont noyés lors d'interminables traversées, ou de simples carcasses humaines ensevelies par les sables du désert.

Les paysages de notre temps sont ainsi faits. De ces centaines de milliers de gens qui partent, qui s'en vont, qui succombent au syndrome de la fuite si typique de notre époque, de moins en moins arrivent à destination. Partir n'est plus véritablement l'enjeu. Arriver est désormais la question, la possibilité de ne jamais arriver à destination.

Les autres, dispersés, sont bloqués quelque part. Capturés comme des proies, ils sont détenus dans un camp ou l'autre, tous ces camps aux noms si bariolés, camps de réfugiés, camps de déplacés, campements de migrants, zones d'attente pour personnes en instance, zones de transit, centres de rétention, lieux d'hébergement en urgence, jungle. Paysage composite et hétérogène, à coup sûr, que l'on peut néanmoins résumer d'un seul mot : camps d'étrangers. En dernière instance, il ne s'agit en effet pas d'autre chose. Il s'agit de camps d'étrangers, aussi bien au cœur de l'Europe qu'à sa lisière. Et c'est le seul nom qui convienne à ces dispositifs et à la sorte de géographie carcérale qu'ils dessinent.

Il s'agit, pour l'essentiel, de lieux d'internement, d'espaces de relégation, de dispositifs de mise à l'écart de gens considérés comme des intrus, sans titre et par conséquent sans droit et, estime-t-on, sans dignité. Fuyant des mondes et des lieux rendus inhabitables par une double prédation exogène et endogène, ils se sont introduits là où il ne fallait pas, sans y être invités, et sans qu'ils soient désirés. En les regroupant et en procédant à leur mise à l'écart, il ne s'agit guère de les secourir. En les arraisonnant dans des camps, en les plaçant dans une position d'attente après les avoir dépouillés au préalable de tout statut de droit commun, l'on cherche avant tout à en faire des sujets potentiellement déportables. Leur mouvement a été stoppé net.

Partir

Beaucoup ne seront guère restés sur le lieu de leur naissance, plantés là comme autant de souches immobiles. Produits de la « grande dissémination » (la Traite atlantique), ils tenteront, chacun à sa manière, de relier leur destin à celui d'une entité, l'Afrique, qu'ils s'efforceront de transformer en nom propre, mais toujours en souvenir du monde et de l'humanité dans son ensemble. Pour eux, l'origine se confondra avec le lieu d'où l'on part et la souche dont on s'extrait,

les amarres que l’on coupe dans la montée vers le grand large. L’Afrique étant, pour la plupart d’entre eux, comparable à un arbre qui a été coupé, ils seront revenus au pied de l’arbre et se seront rapprochés du tronc, ou mieux de ses racines, dans l’espoir de se nourrir à leur sève et d’en précipiter la frondaison.

Les raisons pour lesquelles l’on quitte, un jour, son pays d’extraction sont nombreuses. Elles relèvent rarement du hasard. Certaines sont insondables, à la mesure du mystère que sont les origines elles-mêmes. Mystère non point dans le sens eucharistique du terme (le signe de quelque chose d’autre dont on fait constamment mémoire et dont le déchiffrement n’est jamais entièrement accompli), non pas dans le sens de ce qui, secret, est soudain l’objet de révélation et, éventuellement, fait scandale, mais dans le sens tout à fait singulier de ce qui restera toujours à la fois ordinaire et énigmatique. Quitter, un jour, son pays ou son lieu de naissance n’est pas toujours à la portée de tous. Quitter son pays natal n’est pas toujours la manifestation d’une libre volonté. Beaucoup, surtout de nos jours, sont poussés vers la sortie par des forces incompressibles. Le cœur gros, ils s’en vont malgré eux, parfois sans rien, sur les chemins de l’exode, en dépit du désir ardent de rester à demeure. En effet, il y en a qui, choisiraient-ils de rester, ne pourraient le faire qu’au risque de leur vie. Alors ils s’en vont, dans l’espoir qu’un jour peut-être ils retourneront.

Mais que veut dire partir ? Partir, c’est, évidemment, se mettre en mouvement, quitter un lieu, s’en éloigner, faire l’expérience de la distance, s’absenter. Il y a aussi, dans l’acte de partir, quelque chose qui relève de la cessation de présence physique, visible, immédiate et corporelle. Partir, c’est courir le risque de la disparition et de l’effacement. Des traces de l’absent sont éventuellement laissées derrière. De nos jours, nombreux sont ceux et celles qui partent et qui n’arrivent jamais, engloutis quelque part par des forces solides, liquides ou barbelées, ou relégués dans un camp, abandonnés dans un désert. Si l’on est encore présent une fois que l’on est physiquement parti, c’est à travers la mémoire, le souvenir de ce que l’on a fait, qui l’on a été avec les autres puisque ce sont les autres qui, se souvenant de nous, réaniment notre effigie. Il n’y a donc de souvenir authentique que dans l’échange. L’on peut, certes, se souvenir de soi-même, mais, hors cet échange (l’autre se souvient de moi et je me souviens de l’autre), la porte est ouverte à l’oubli.

Or, comme on l'a suggéré, beaucoup ne reviennent qu'épisodiquement, voire jamais. Ils sont partis pour de bon. S'étant extraits d'une souche, ils ont fait demeure ailleurs. Cela résout-il pour autant la question des origines ? L'on tend en effet à confondre les origines et le lieu de naissance. L'on est, croit-on, originaire de là où on est né. Et le lieu de notre naissance, croit-on, détermine notre identité. De la vient la figure de l'autochtone. Notre lieu de naissance ne signe cependant pas le tout de nos origines et de nos appartenances. L'appartenance n'est pas une affaire exclusivement territoriale. Elle est, à plusieurs égards, une affaire d'acceptation et de reconnaissance. Elle présuppose que d'autres nous admettent au milieu d'eux. C'est toujours quelqu'un d'autre qui signe mon certificat d'appartenance. L'appartenance ne fait sens que dans la mesure où la possibilité de rejet est réelle. Mais il ne suffit pas d'être rejeté pour ne point appartenir. L'intrus est là, mais il n'appartient pas. Tout comme le passant qui séjourne mais n'a pas vocation à prendre demeure. L'on n'appartient qu'à partir du moment où l'on accepte de faire demeure parmi d'autres qui, en retour, nous acceptent comme étant désormais l'un des leurs, faisant partie d'eux.

Nos origines ne se réduisent donc pas au lieu où l'on est né. Malgré tout, cependant, l'on est toujours originaire de quelque part et partir n'y change rien. Être originaire de quelque part ne dépend guère de ma présence visible et durable dans l'exact lieu où je suis né. Il y a, dans le fait que je sois né au Cameroun, quelque chose que je ne pourrai jamais effacer, dans le sens où il m'est à jamais impossible d'être né ailleurs qu'au Cameroun. Ou d'être né de mes parents, et donc d'être inscrit, malgré moi, dans une généalogie. Nous sommes toujours des descendants d'autres, tout comme nous ne naissons jamais qu'une seule fois dans un seul et unique lieu, et cet événement est irrépétable. Tout comme la mort, qu'elle nous soit donnée et qu'on se la donne.

Il y a par conséquent quelque chose de singulier, d'indélébile et d'ineffaçable, dans les origines – quelque chose dont on ne peut jamais se débarrasser et qui cependant ne fait pas des origines un destin ou une destinée. Si l'on peut choisir de mourir (à telle date, à telle heure, en tel lieu), l'on ne choisit par contre ni son

lieu de naissance, ni ses parents, ni ses frères et sœurs, ni sa parentèle. Être né quelque part, de tel ou tel, relève fondamentalement de l'accident, et il n'y a strictement rien que l'on puisse y changer.

Heureux ou malheureux, les accidents ne sont pas sans conséquences, mais ils sont, au bout du compte, des faits accessoires si l'on admet que tout ce qui est ou doit être n'est jamais ni fixé ni réglé d'avance. Les origines ne sont peut-être pas insignifiantes. Mais, en tant qu'événements fortuits, elles ne constituent pas l'essentiel. L'essentiel est dans le trajet, c'est-à-dire dans le parcours et la traversée d'un lieu à l'autre, dans la manière de se frayer un passage d'un bout à l'autre de l'existence, de part en part de la vie. Ce passage se fraie aussi bien dans le mouvement lui-même qu'au détour des rencontres.

Il y a des rencontres convenues. D'autres sont fortuites, imprévues et inattendues. D'autres sont brutales, pareilles à des duels, voire des collisions. L'on en sort défiguré, comme si l'on s'était finalement retrouvé en présence d'un malfaiteur, le visage remplacé par, ou recouvert d'un *faciès*. De certaines rencontres ne résultent que des hiatus, des dissonances, voire des malheurs.

Saillies

Le début du XXIe siècle n'est pas exactement semblable aux premières décennies du XXe. Néanmoins, certains signes ne trompent guère. À peu près partout, toutes les inhibitions sont désormais levées. On ne le sait que trop bien, affirmait Ernst Bloch en son temps, « les hommes veulent être leurrés[10] ». C'était le cas en ces années-là, des années de stupidité fonctionnelle et systémique et leur cohorte de corps anonymes, les yeux désormais clos, figés, vaincus ou en mal de respiration, une humanité défaite[11]. C'est encore le cas aujourd'hui, alors que les unes après les autres, toutes sortes de bornes sont en passe d'être franchies, et que la voie s'ouvre non sur un quelconque miracle, mais sur ce qui présente tous les traits du vide.

Qui ne le voit point ? Les utopies de la fin ne cessent de fleurir. L'accumulation de doutes et peurs sans soupapes autres que la pulsion du sol et du sang ? Tant de signes avant-coureurs et de présages funestes, à la vérité. Pour certains, l'histoire n'aurait été qu'un immense piège et le compte à rebours aurait

commencé. En témoigneraient les territoires abandonnés à la carbonisation et à la dessiccation, des immensités océaniques rendues toxiques et vidées en l'espace d'une génération de leurs « habitants », maints désordres atmosphériques, des villes tentaculaires et à l'air irrespirable où viennent s'entasser des millions de gens. La Terre serait entrée dans un cycle radioactif, et au point où en sont les choses, c'est la survie de l'ensemble des espèces (humaines et non humaines) qui serait en jeu[12].

Il est vrai, autour de nous ne cessent de rôder divers astres du malheur. Nul n'est désormais à l'abri de l'escroquerie, de l'aveuglement et de la crédulité. Peu importe leur statut social, leur race, leur genre, la classe à laquelle ils appartiennent, même les plus sages se laissent « prendre au piège de ce qui brille ; et il n'est même pas nécessaire que ce qui brille soit de l'or, pourvu que cela brille ». Le capitalisme, observait Ernst Bloch, « est passé maître dans l'art de manier ces feux d'artifice qui n'éblouissent pas que les yeux »[13], mais se saisissent aussi des corps et colonisent les désirs et les rêves, à travers les plaisirs de la consommation. Il faudrait désormais y ajouter les technologies du calcul, de l'abstraction et de l'illumination dont l'une des fonctions est de manufacturer maintes fictions en même temps que maints états seconds.

La promesse d'un monde fictif reste un des ressorts décisifs de la planétarisation du capital et de sa conquête non seulement de la biosphère, mais aussi de nos désirs et de notre inconscient[14]. Pour s'imposer en tant que religion, le capitalisme doit continuer d'apaiser les soucis, les inquiétudes, les peurs et les souffrances de ceux qu'il tient dans ses filets. Il doit par ailleurs continuer d'assurer les fonctions fondamentales de toute religion qu'esquissa autrefois Walter Benjamin : le culte permanent, la vénération sans trêve de la marchandise ; la fête « au sens affreux » du déploiement de la pompe ; la saturation de la conscience en conséquence de l'effet de culpabilisation y compris de Dieu lui-même ; et la célébration d'un Dieu caché et immature[15].

Davantage encore, le capitalisme a besoin de la violence organisée – qu'il s'agisse de la violence d'État ou d'autres formes de violence plus ou moins privées – sans laquelle il ne saurait se transformer durablement en l'organisation mytho-symbolique qu'il aspire sans cesse à devenir[16]. Mais, surtout, il a besoin de l'oubli, ou plutôt du souvenir sélectif de ses crimes[17]. La guerre, quant à elle,

demeure l’une des formes d’actualisation de la force destructive nécessaire à la consolidation des marchés et des circuits de la finance[18]. Adossée sur les technologies du silicium et sur la raison algorithmique, la nouvelle économie-monde reste structurée à partir des vieilles divisions raciales qui constituent le ressort incontournable de la nouvelle guerre menée contre les races et classes de populations jugées superflues. Menée à l’échelle de l’espèce, cette guerre physiologique et sexuelle, politique et économique, s’appuie sur la mobilisation de toutes sortes de *pulsions sans débouchés* et d’énergies infâmes : le racisme, le virilisme, la xénophobie d’État.

Métaphysiques du « chez soi »

« Rentrez chez vous ! », intime-t-on ici et là aux minorités raciales ou religieuses ou aux migrants, réfugiés et demandeurs d’asile. De plus en plus, de tels cris de ralliement débouchent sur des meurtres racistes, à la petite semaine, gestes des plus profanes pour la masse d’hommes dégénérés qui, enfermés dans la boîte à merde qu’est le racisme, peuplent désormais notre présent. Plusieurs autres ont été mis à mort, parfois l’anus déchiré, électrocutés ou soumis à un plaquage ventral, victimes de tirs sans sommation, souvent aux mains de la police, le rosaire des morts à contretemps. L’injonction aujourd’hui est en effet de retourner « chez soi », d’où l’on est supposé venir.

Le « chez soi », prétend-on, est le lieu où l’on est né. Il s’agit, pense-t-on, d’un espace géographique ou encore d’une localité, une ville, un village, une région, un territoire, voire un État fait de lignes étanches, de frontières. Celles-ci dessinent un intérieur auquel s’oppose un extérieur, un dedans qui se constitue, pour l’essentiel, par opposition à un ailleurs, par le biais de segmentations multiples. Dans sa version bénigne, le dedans renvoie à une relation presque charnelle que le sujet est censé entretenir avec une localité et une communauté dont il est membre à part entière. Cette communauté est elle-même enracinée dans un terroir. Communauté et terroir sont, en retour, des lieux de production d’une histoire supposée distincte et unique, d’une langue, de savoirs collectifs,

bref de traditions particulières. Mis ensemble, tous ces éléments font du « chez soi » un foyer ou un système d'interactions dynamiques entre un milieu physique et biologique et un ensemble de facteurs à la fois humains et sociotechniques.

Dans son versant métaphysique, le « chez soi » ou la localité est une création subjective. Il est tenu pour être l'espace privilégié d'engendrement de l'avenir et d'attestation du passé. Le « chez soi », croit-on, est le lieu de réalisation par excellence des idéaux de propriété et de sécurité. Espace physique et mode de vie, il définit le cercle des dettes irremboursables, celles qui nous préexistent et nous survivront, à commencer par celles qui nous lient aux ancêtres. La communauté en dernière instance est, pense-t-on, une communauté de sang. L'État-nation n'est, au fond, que la transformation de cette communauté de sang en juridiction singulière. C'est par le biais du sang que cet État-nation est supposé se perpétuer, c'est-à-dire engendrer son propre temps et s'engendrer lui-même. L'on n'appartient véritablement que si, dans ses veines, coule ce sang lui-même passible de transmission.

Mais, dans les grandes idéologies du nativisme et de l'autochtonie, le sang, vecteur de transmission de la vie entre les générations, ne suffit pas. Au sang, il faut ajouter l'ancrage dans ce que Franz Rosenzweig appelait la « nuit de la terre[19] ». Être établi en un pays, s'en revendiquer, c'est faire sienne sa terre. De fait, ce qui distingue l'ayant droit ou le natif de l'étranger, de l'exilé, du voyageur ou du résident provisoire, c'est cet ancrage à une terre qui, en plus des liens de sang, rend possible l'enracinement dans un sol. Seules les noces de la sève, du sang et du sol signent pour de bon l'appartenance. Appelons tout cela le *nationalisme vitaliste*, l'avorton par excellence des sociétés néolibérales.

De toutes les caractéristiques du nationalisme vitaliste, deux en particulier marquent profondément le présent. La première est la hantise de la durée, ou encore de la durée de vie des peuples, des patries et des communautés, et la seconde est la hantise de l'ennemi, ou encore du danger imminent, sous la forme du conquérant, de l'immigré ou de l'individu appartenant à une autre race, religion ou ethnie[20]. Deux facteurs garantissent survie et durée et prémunissent contre le danger, voire la disparition : d'une part, le sang et, d'autre part, le sol –

le sang, sève précieuse de la vie qui coule et qui irrigue le sol. Pour demeurer vivante, la communauté de sang doit par conséquent être ancrée dans le « socle ferme de la terre[21] ».

Car, dans l'esprit du nationalisme vitaliste, toute communauté est avant tout une cellule primordiale. Y injecter du sang étranger ou y insérer des veines ou des réseaux de gènes d'origine externe n'aboutit qu'à la disruption de son métabolisme naturel et à la production de composés exotiques. N'appartiennent véritablement que les consanguins, au point de confluence entre parenté, héritage et hérédité. Ils sont les seuls sujets pourvus de droits immanents. Au demeurant, il n'y a que « chez soi » où l'on pourrait se prévaloir de droits durables, y compris le droit de protection contre tout extérieur. Tous les autres, venus d'ailleurs, ne peuvent aspirer qu'à des droits par définition révocables, jamais garantis à perpétuité. Pour le reste, l'heure serait au filtrage et à la sélection. Les formes contemporaines du nationalisme vitaliste, celles qui célèbrent le culte du « chez soi » et de la sédentarité, se situent en droite ligne des métaphysiques que l'on vient de décrire brièvement. Faire coexister des devenirs hétérogènes n'est pas leur projet. Séparabilité et stratification des droits sont, de ce point de vue, les moyens les plus efficaces pour trancher une bonne fois pour toutes la question de l'appartenance, c'est-à-dire, en fin de compte, celle de la sélection, de la séparation et, en dernière instance, de la sécession.

En postcolonie, ce travail de fracturation et de fissuration passe par le « tribalisme ». La mobilisation des identités ethniques ou tribales à des fins d'appropriation privée du pouvoir ou des biens communs aura en effet représenté le plus grand obstacle à la démocratie, à la sécurité et au projet de liberté dans les sociétés anciennement colonisées. Qu'en dernière instance il n'y ait d'ethnies qu'inventées ou d'identités que fluides ne suffit guère à expliquer l'irrésistible attrait qu'exerce la conscience tribale dans l'imaginaire politique des anciens dominés.

Plus grave encore, rien ne sert de penser qu'un jour le fait ethnique disparaîtra, conséquence du progrès économique, d'une intégration nationale réussie ou résultat de ce que d'aucuns continuent d'appeler l'« évolution des mentalités ». La conscience ethnique change, certes, de visage au gré des situations. En réalité, elle est, au même titre que la religion ou le désir,

inéradicable. Et toute réflexion sur la possibilité d'une organisation démocratique de la société doit partir de ce postulat. Mais si les passions ethniques et tribales ne peuvent guère être neutralisées une bonne fois pour toutes, peut-être peuvent-elles être bridées. Pour de nombreux peuples sur la planète, le dernier siècle et demi aura été marqué du sceau de l'arbitraire colonial. Encore faudrait-il, pour véritablement compléter le tableau, y ajouter diverses expériences hybrides de la tyrannie, aux origines à la fois internes et externes. Parfois revêtues du masque du nationalisme, de l'anti-impérialisme ou du souverainisme culturel, la plupart de ces tyrannies auront prospéré sous le manteau de la décolonisation.

Mais, à peu près partout, la tyrannie aura eu besoin du tribalisme pour se déployer. Le tribalisme n'aura pas seulement été l'une des conditions de possibilité des régimes tyranniques. Les régimes tyranniques auront, en retour, été les meilleurs incubateurs des passions tribales, leur meilleur aiguillon. Les formes de contestation des tyrannies auront, elles aussi, été marquées au fer du tribalisme. Rien n'aura autant prédisposé à une exploitation sectaire du pouvoir que le tribalisme. Rien, par ailleurs, n'aura autant prédisposé à la discorde, voire à la guerre civile.

Mais que faut-il entendre par « tribu » ou par « société tribale » ? Un ordre archaïque soumis aux lois de la coutume ? Sans doute. Encore faut-il tenir compte de son extraordinaire plasticité, de ses capacités de greffe, de phagocytage de tout ce qui, à première vue, semble en constituer l'exacte antithèse. À coup sûr, un groupement au sein duquel les exigences de solidarité reposent sur la reconnaissance d'une commune ascendance et, éventuellement, la possession d'un territoire. Plus loin, une affaire de sang, car, sous le régime tribal, les concitoyens, ce ne sont pas les *égaux*. Ce sont d'abord les frères et les parents, les autres membres de la tribu. Ces parents proches ou éloignés étant des nôtres, le sang nous oblige à faire preuve à leur égard d'une loyauté à toute épreuve.

Contrairement à ce que d'aucuns ont prétendu, la conscience tribale n'est pas qu'une invention coloniale. Déjà présents au cours des siècles qui précédèrent la conquête coloniale, les processus de « communautarisation » (c'est-à-dire de formation de collectifs plus ou moins fermés et fondés sur le principe

d’appartenance à des identités plus ou moins imaginaires) se sont intensifiés au lendemain de la décolonisation et ont fini par peser à peu près partout d’un poids exorbitant sur les trajectoires de l’État et ses rapports avec la société.

Mécanisme élémentaire d’identification, la tribu est devenue le langage par excellence aussi bien du désir de puissance que de la réalité de la vulnérabilité. Partout où ils ont eu libre cours, les affects tribalistes ont fait échec à la promesse selon laquelle les institutions politiques dans les sociétés anciennement colonisées pourraient être fondées non sur l’arbitraire, mais *en raison*. Ils n’ont pas seulement entravé les efforts de constitution d’une société civile digne de ce nom, ou fait avorter maintes mobilisations à l’origine fort prometteuses. Ils ont aussi, et par-dessus tout, fait reculer les idées d’égalité, voire d’une « chose publique » protégée et garantie par la puissance du même nom.

De toutes les formes de tribalisme en postcolonie, la plus corrosive a souvent consisté à réserver un accès prioritaire à toutes sortes de « chances de vie » à une communauté ethnique au détriment de toutes les autres. Dans de tels cas, le cercle des individus pouvant bénéficier de ces chances – qu’il s’agisse des chances économiques ou des charges militaires, administratives et civiles – a souvent été réduit à un groupe ethnique, celui du tyran. L’un des moteurs du tribalisme est la lutte pour l’extraction et la prédation, puis l’appropriation et la distribution de toutes sortes de rentes. Le tribalisme aura consisté en l’appropriation, par une communauté ethnique et *via* les moyens de l’État, de parts importantes prélevées sur des richesses *a priori* communes, voire l’aliénation sans condition de biens qui n’appartiennent pas au tyran en privé. En abolissant les conditions républicaines de l’appropriation, l’on a débouché sur un accaparement, par une communauté ethnique déterminée, de ce qui est supposé appartenir, de par son essence publique, à tous.

Le tribalisme tel qu’il s’est déployé depuis la fin des colonisations directes fait donc partie de ce que l’on pourrait appeler la logique exclusive des accaparements monopolistiques. Sous les régimes tyranniques, il a toujours visé à transformer en propriété ethnique ce qui, en droit, relevait de la propriété publique. C’est en cela qu’il corrompt l’idée même de la république. Il institue, au bénéfice d’une communauté donnée des « pouvoirs de disposition » que la communauté en question cherche ensuite à convertir en droits acquis non pour

une durée déterminée, mais indéfiniment. Dans ce sens, le tribalisme est une manière d'accaparer la « part des autres ». En cela, il est foncièrement producteur de conflits.

Tout comme la communauté, ni la république ni la démocratie n'existent *a priori*, essences abstraites et immuables au nom desquelles on serait prêt à tuer ou, *a contrario*, à risquer sa vie. Une telle conception de la communauté, de la république et de la démocratie serait purement idéologique. Hors des luttes sociales effectives, la république, la communauté et la démocratie ne signifient strictement rien. L'idée d'une puissance publique à laquelle chacun serait lié n'est peut-être pas universelle. Si elle n'était pas absente, elle n'était pas non plus partagée par l'ensemble des sociétés africaines avant la colonisation. Le concept de « biens communs », par contre, existait. De tels biens ne possédaient pas seulement un caractère économique, mais surtout social et politique. Ils étaient tenus pour des instances souveraines.

L'on considérait qu'ils étaient doués de vie. Parce qu'il s'agissait d'entités dotées d'une vie propre, de tels biens étaient inaliénables dans le sens où ils étaient leurs propres propriétaires. Ils appartenaient à la communauté, mais celle-ci n'avait sur eux aucun droit qui surpassât leur droit propre. C'était le cas, par exemple, des rapports que la communauté entretenait avec le sol. Place était par conséquent faite à l'inappropriable. Il y avait des biens que chacun était en droit de reconnaître comme siens. En général, il s'agissait de biens qui dépassaient le corps propre d'un individu. Ils participaient à la régénération de la vie de plus d'un.

Les collectifs humains de toutes sortes l'emportaient manifestement sur l'idée de la puissance publique ou de la propriété privée. La variété des formes du « commun » ou de l'« en-commun » était frappante. Les liens communs étaient le résultat soit de la croyance, soit d'une activité par laquelle des personnes ou groupes de personnes se rapportaient les uns aux autres. L'identité elle-même faisait partie de la croyance – la langue, la religion, les traditions culturelles, les ressemblances physiques, la similitude des habitus. La communauté n'avait aucun caractère essentialiste. Même lorsqu'elle renvoyait à des croyances partagées, par exemple la croyance en des mythes d'origine, elle n'était rien d'autre que le nom de la responsabilité réciproque entre les générations. Aux

deux pôles de l’arc générationnel se trouvaient les ancêtres d’un côté et les générations à venir de l’autre. Faire communauté consistait à maîtriser l’art de faire le lien entre les deux. Tisser le lien, composer le lien était une affaire processuelle. Les communautés n’étaient pas des collectifs rigides et fermés en eux-mêmes, mais des assemblages processuels et en recomposition permanente, capables de digérer les différences par le biais d’agrégations permanentes.

La domination revêtait, elle aussi, des formes diverses. Là où elle était codifiée, l’idée de droits individuels n’était pas totalement absente. Il n’est cependant pas certain que la teneur de tels droits fût exactement la même que celle que nous lui octroyons dans le sens moderne du terme. Tel était en très grande partie le cas s’agissant du droit à l’égalité. Si l’originalité et la singularité étaient promues, cela n’équivalait pas nécessairement à un droit fondamental à l’égalité. Les différences de statut et de hiérarchie étaient codifiées, voire supposées immuables. Dans bien des circonstances, les inégalités étaient tolérées. L’absence de protection due aux cadets sociaux l’était moins. Tel n’est plus le cas, dans ces États qui, souvent, n’ont d’État que le nom.

Le mouvement immobile

Il s’agit, en réalité, de pays sous tutelle, de crypto-colonies sous la coupe du capital international et de bonzes gâteux dont l’essentiel du travail consiste à gérer des meurtres et à faire avorter la vie. La seule chose qui, ici, semble mouvoir la foule est le besoin organo-biologique. Tous, maîtres et esclaves, bourreaux et victimes, chefs et sujets se prennent à longueur de journée pour ce qu’ils ne sont pas ou ne pourraient être. Tâtonnant et titubant sans cesse, ils sont menacés d’enfermement dans un cachot essentiellement sensoriel. La tyrannie ne cherche-t-elle pas d’abord à éteindre les sens ?

L’immobile ne cessant de se répéter dans le mouvement apparent, très peu cherchent à rester. Vivre au pays a, depuis longtemps, fait place au désir de fuite. Certains partent en avion. D’autres dans des camions ou, s’il le faut, à pied. D’autres encore quittent leur pays de naissance avec ou sans documents de voyage. Agglutinés membre à membre dans des embarcations de fortune, des centaines de milliers ne jurent plus que par la volonté de défection, comme si

tout était désormais perdu, comme s'il n'y avait plus rien à sauver dans ce désert irradiant. Jetés sur les routes de l'exode, ils feront l'expérience de l'attente, du contrôle, de l'arrestation, de la rétention et de l'expulsion. Ils feront bientôt face à des gardes-chiourme libyens. Chiens hurlants et tueurs à gages financés par l'Europe, ces derniers en organiseront sans en avoir l'air la noyade dans les eaux de la Méditerranée, ne se saisissant du reliquat (les survivants) que pour en faire des captifs que l'on vend à l'encan, sur les nouveaux marchés d'esclaves de la Tripolitaine.

Quel nom faut-il donner à ceux qui, cherchant ainsi à s'éloigner, se retrouvent piégés, du bétail entassé dans des camps et centres de détention où l'on est contraint d'uriner dans des seaux, de dormir au milieu des excréments qui jonchent le sol, à la merci d'une frappe aérienne ? Partent-ils véritablement de leur plein gré, décidés à refaire leur vie ? Sont-ils, à proprement parler, des « migrants » ? Ne sont-ils pas, avant tout, des aventuriers ? Ou, plutôt, des *fuyards* ou des *fugitifs* dans un monde où il n'y a plus ni *refuge* ni, à proprement parler, de *chez soi* ? Quel acte répréhensible ont-ils donc commis, qui les contraint à quitter leur foyer et à endosser le statut de *réprouvés* dans ces pays où nul ne les attend ou, pis, ne veut d'eux où, tôt ou tard, ils finiront par subir maintes blessures ?

Car, dans les conditions contemporaines, d'innombrables segmentations divisent les espaces. Une nouvelle partition du monde est en cours. Désormais, les frontières sont orientées à la fois vers l'intérieur et vers l'extérieur. Elles sont devenues des lieux où l'État n'a guère besoin de refouler sa violence originelle. Les lignes frontières ne distinguent pas seulement l'intérieur de l'extérieur. Elles filtrent des surfaces et, surtout, des peaux et en dévoilent l'intrinsèque vulnérabilité.

Prendre la fuite ne garantit donc strictement rien. Souvent, fuir, c'est se propulser en pure perte. C'est être happé dans un mouvement brownien. C'est n'être jamais sûr de pouvoir revenir, y compris pour vivre là où on est né. Fuir est devenu l'autre nom de l'aspiration à vivre ailleurs que chez soi. En cela, la fuite est une forme de reddition et de capitulation. La perte s'étant insinuée dans chacun des moments de son existence, le fugitif ou le fuyard ne comprend pas qu'un peuple ne peut se libérer que de lui-même, que tant de passivité parfois

subie et parfois calculée, sur fond de lutte pour la survie, ne conduit qu'à des blocages impossibles à surmonter, des verrous impossibles à briser, ou, que pour reconquérir son sort et faire voler en éclats la bestialité dans laquelle le brutalisme tente d'enfermer le vivant, il n'y a plus d'autre choix que de se lever et *se défendre* pied à pied[22].

Dans ces laboratoires que sont les pays de colonisation récente, le brutalisme aura donc causé d'incalculables dégâts, à commencer par la prolifération des maladies et blessures du cerveau. Couplée au tribalisme, la tyrannie aura multiplié des corps boursouflés, bourrés de cicatrices, des esprits affaiblis et en quête permanente d'échappatoires. Appelons cela la lobotomisation des esprits, par quoi il faut entendre l'émoussement de la raison et du sens commun, l'anesthésie des sens, la confusion entre le désir, le besoin et le manque, l'annihilation de tout désir autre que le désir sadomasochiste, la compulsion sadique, faut-il préciser, et sa charge de répétition, d'obéissance spontanée et d'imitation servile[23].

Comment expliquer autrement l'existence de tant de sujets scotomisés, la prolifération des cabinets de torture, la foule de Nègres pieds et poings menottés, le corps que l'on déchire et saccage, la chair en lambeaux de ceux que l'on électrocute, les mutilations subies au cours de manifestations pacifiques, les gaz lacrymogènes que l'on déverse à forte dose dans les poumons, les camions à eau, les tirs à balles réelles, un œil fauché, une jambe amputée, les détentions préventives dans des prisons qui puent et, pour couronner le tout, la comparution devant de faux tribunaux présidés par de faux juges programmés à haïr la vie[24] ?

Dans quelle langue décrire ces carnages à répétition, les vies de ces individus que l'on broie au quotidien, les rites d'obéissance aveugle, l'accoutumance à l'humiliation et à l'obséquiosité, la répression des singularités, les masques portés à longueur de journée, l'absence de compassion, le règne de l'indifférence, l'extraordinaire fascination pour les sacrifices sanglants, la mort violente infligée aux opposants, la sorte de régression infantile qui accompagne tout processus d'ensauvagement, l'avachissement de peuples entiers transformés en objets que l'on ballotte en tous sens, ces grandes et petites scènes de la capitulation et de la reddition, comme si, seule aventure possible, la fuite permettait d'échapper à cette farce aussi grotesque que tragique[25] ? Car, ici, l'on

vit sous tension, à l'affût. En permanence. Chasseur un instant, proie l'instant d'après, et parfois les deux en même temps. Accroupis ou agenouillés, beaucoup, en effet, sont dans la position de l'animal que l'on poursuit, de la viande, ainsi que le décrivit fort bien le romancier Sony Labou Tansi[26]. Tout, en effet, est affaire de prise, de préférence dans le tas. Brutaliser, c'est en effet s'approcher de la proie, bondir, tâter, investir les sens, palper, presser avant de déguster, le contact définitif[27].

C'est peut-être, précisément, ce à quoi fuyards et fugitifs veulent tourner le dos – à ces salons psychiatriques que sont les crypto-colonies françaises d'Afrique en particulier. Ils sont fatigués de se faire intoxiquer par la gamme de poisons qui servent désormais de breuvage à tous. Les fuyards veulent oublier la guerre tribale, les mains coupées, les rackets à tous les coins de rue, le policier qui se mue en plein jour en bandit et ponctionne la population, la prédation et la corruption, la botte sur la nuque, ces hyènes qui ricanent en pleine séance de torture, ces phallus gigantesques et hauts comme des pylônes et pour lesquels rien n'est inviolable, ces prisons infectes et remplies d'asticots où l'on dépouille les innocents et d'où l'on fait gémir toutes sortes de trompes, le carnaval des instincts.

C'est que, dans toute communauté de captifs, être à un moment ou à un autre prisonnier est le lot de tous. C'est en prison que le brutalisme se dévisage, l'homme couplé à sa bête, corps-masse et corps-viande soumis à la torture et qui fuit ses organes, la fatigue de vivre et le désir de suicide. La prison est la première attestation empirique du fourvoiement que cause la tyrannie. On amasse des Nègres. On en fait des tas. On les empile et on les y entasse. Les fuyards ne veulent plus hurler devant cet odieux spectacle fait de crimes sanglants et impunis, de turpitudes et de cruauté, le vacarme assourdissant de la bêtise, celle-là que déchaîne le vibrion. Ils ne veulent plus crever de-ci de-là, le cuir brûlé, enfermés dans les cellules nécrotiques de régimes paillards et vésaniques.

Au demeurant, qui n'a entendu parler de ces tyrans, soudards sertis d'or et de pierres précieuses et doublés de truqueurs sous la figure de momies ? Qui n'est au courant du sort réservé à leurs opposants ? Qui n'a entendu parler des atrocités, des milliers de prisonniers entassés comme des morpions dans les

geôles, à la manière des esclaves dans les cales des bateaux négriers ? Au fond, quelle est la différence entre Kondengui, le camp Boiro, Lindela et Abou Ghraib, Guantanamo ou, plus près de nous, Robben Island ? Ou encore entre l'« occupation étrangère ou coloniale » et la sorte d'« occupation ou colonialisme interne » qui a succédé à l'emprise étrangère ?

Qui n'a vu ces images de gibiers de tel ou tel tyran émasculé mais qui n'arrête pas de débonder, sourd qu'il est à la clameur qui monte de ces violentes poubelles que sicaires et griots patentés continuent de qualifier de « républiques », comme pour masquer la pourriture environnante ? Car, effectivement, sous le ciel des crypto-colonies françaises d'Afrique en particulier, puanteur, tyrannie et déjections vont de pair. La tyrannie est en effet l'équivalent d'une gigantesque bouche d'égout, le dépotoir où viennent s'abreuver la foule des esclaves et leurs bourreaux, un gouffre tenu à bout de bras par une armée de petits cyclopes au service d'une idole rapace. Démon d'en bas animé par un esprit-porc, le tyran est la figure entrecroisée de la bête féroce, du serpent et du boucher, du convoyeur, du charretier, du distributeur de biens volés et pillés qui vend son pays à l'encan, du sacrificateur armé d'un couteau trempé à l'acide et au formol et qui, dans ses rêves mégalomaniaques, prétend concasser des morceaux de soleil.

Encore faut-il se garder de ne voir en la tyrannie qu'une forme africaine du pouvoir archaïque. En réalité, le brutalisme contemporain – dont la postcolonie n'est que l'une des nombreuses expressions – est l'autre nom de ce que l'on a appelé le « devenir-nègre du monde ». L'émergence de la computation en tant qu'infrastructure planétaire coïncide avec un moment décisif de l'histoire des guerres menées contre les populations jugées superflues. Ces dernières sont de plus en plus détachées des amarres qu'étaient les États-nations, au moment où, conséquence du néolibéralisme, l'État lui-même se transforme en conglomérat d'espaces étranges et d'enclaves de plus en plus fragmentées. La crise écologique ne fera qu'accentuer ce fractionnement. Une nouvelle économie des partitions se met en place sur la surface de la Terre. L'immobilisation des masses jugées superflues se poursuivra de plus belle. Les techniques de traque, de capture et d'éloignement s'intensifieront.

1. Nous reprenons ici des éléments de notre discours de réception du prix Ernst Bloch, publié sous le titre « Pour un droit universel à l'hospitalité », *AOC*, 16 novembre 2018, ainsi qu'un article intitulé « Étrange époque », *AOC*, 4 septembre 2019.

2. Ernst BLOCH, *Le Principe espérance*, Gallimard, Paris, 1976, p. 525.

3. *Ibid*., préface.

4. *Ibid*., p. 240.

5. *Ibid*., p. 527.

6. *Ibid*., p. 527-528.

7. Les textes qui composent *La Crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, publié de manière posthume en 1954, furent écrits en 1935-1936 ; parmi eux se trouve la conférence intitulée « La crise de l'humanité européenne et la philosophie ».

8. S. FREUD, *Malaise dans la civilisation*, *op. cit.*

9. E. BLOCH, *Le Principe espérance*, *op. cit*., p. 284.

10. E. BLOCH, *Le Principe espérance*, *op. cit*., p. 522.

11. Ernst BLOCH, *Héritage de ce temps*, Payot, Paris, 1978.

12. Hicham-Stéphane AFEISSA, *La Fin du monde et de l'humanité. Essai de généalogie du discours écologique*, PUF, Paris, 2014.

13. E. BLOCH, *Le Principe espérance*, *op. cit*., p. 522.

14. Shohana ZUBOFF, *The Age of Surveillance Capitalism : The Fight for a Human Future at the New Frontier of Capitalism*, Harvard University Press, Cambridge, 2019 ; Jean COMAROFF et John L. COMAROFF (dir.), *Millennial Capitalism and the Culture of Neoliberalism*, Duke University Press, Durham, 2001.

15. Walter BENJAMIN, *Le Capitalisme comme religion*, Payot, Paris, 2019, p. 57-59.

16. Maurizio LAZZARATO, *Le capital déteste tout le monde. Fascisme ou révolution*, Éditions Amsterdam, Paris, 2019.

17. Michel-Rolph TROUILLOT, *Silencing the Past : Power and the Production of History*, Beacon Press, Boston, 1995.

18. Éric ALLIEZ et Maurizio LAZZARATO, *Guerres et capital*, Éditions Amsterdam, Paris, 2016.

19. Franz ROSENZWEIG, *L'Étoile de la rédemption*, Seuil, Paris, 2003 [1921], p. 418.

20. A. MBEMBE, *Politiques de l'inimitié*, *op. cit*.

21. F. ROSENZWEIG, *L'Étoile de la rédemption*, *op. cit.*, p. 418.

22. E. DORLIN, *Se défendre*, *op. cit*.

23. A. MBEMBE, *De la postcolonie*, *op. cit*.

24. Sony Labou TANSI, *L'État honteux*, *op. cit.*

25. Yambo OUOLOGUEM, *Le Devoir de violence*, Seuil, Paris, 1968.

26. Sony Labou TANSI, *La Vie et demie*, *op. cit.*

27. Elias CANETTI, *Masse et puissance*, Gallimard, Paris, 1966, p. 215-226.

8

Humanité potentielle et politique du vivant

Si, dans ce dernier chapitre, nous faisons semblant de revisiter les théâtres d'ombre de la pensée occidentale, c'est précisément afin de mieux nous en éloigner. Ce geste d'éloignement est d'abord nécessaire pour poser à nouveaux frais la question des rapports de l'humain et des objets fabriqués. Il faut commencer par se débarrasser d'une barrière métaphysique. Tous les objets créés par les humains, résultats de leur expansion créatrice et inventive, n'ont pas toujours eu pour finalité l'accroissement de l'automatisme. Souvent, ces objets étaient des ingrédients incontournables dans la production de ce qu'il faudrait appeler les *énergies de liaison*. C'était le cas de la plupart des objets d'art africains. Tel est, au demeurant, le sens premier qu'il convient de donner au concept d'animisme. Ce geste d'éloignement est ensuite nécessaire si l'on veut réinvestir la zone d'indétermination dont ces objets sont porteurs et, à partir de cette position, articuler une critique conséquente du matérialisme contemporain. C'est elle, en effet, qui permet de relativiser la polarité nature-artifice qui aura tant plombé la critique de la technique dans le monde occidental. Ces deux écueils écartés, la voie est alors ouverte pour revenir à ce dont l'Afrique aura été le signe au long des siècles, à savoir celui *de l'humanité potentielle et de l'objet futur*.

Paganisme et idolâtrie

Une chose est de porter un jugement normatif et externe sur les objets africains sans prendre en compte leur histoire, leur hétérogénéité ou l'énigme dont ils sont l'expression[1]. Une autre est de chercher à saisir, à travers leurs propriétés distinctives, leur substance et leurs fonctions, les manières d'être et de voir des

Africains ; ou encore de vouloir appréhender, par leur truchement, le noyau métaphysique à partir duquel le monde dont les Africains ont été les auteurs fait sens, et d'abord à leurs propres yeux et pour eux-mêmes[2].

En effet, qu'ils aient ou non été liés à l'exercice de cultes ou de rituels particuliers, qu'ils aient ou non été pris pour des œuvres d'art, ces objets souvent jugés déconcertants – à la vérité affaires de traits et de traces – ont toujours suscité de la part de l'Occident toutes sortes de sensations, des sentiments ambigus, des réactions viscérales, voire contradictoires – hantise, fascination et émerveillement, horreur, frustration et répulsion, voire exécration. Partout où ils ont fait leur apparition, ils ont eu tendance à provoquer des effets d'aveuglement. Considérés à l'origine comme des objets sales, laids et monstrueux, signatures de l'ombre résistant à toute traduction, ils ont bousculé les dispositifs oculaires existants et remis à l'ordre du jour la vieille question de savoir ce qu'est une image et en quoi elle se différencie d'une simple silhouette : qu'est-ce que l'art et l'expérience esthétique en général, et comment se manifeste-t-elle en sa pure vérité ?

De tous les regards portés sur ces manifestations de la créativité culturelle de nos peuples, quatre en particulier méritent que l'on s'y attarde.

Tout commence au XV^e^-XVI^e^ siècle lorsque les marchands portugais débarquent sur les côtes de ce que l'on appelle alors la Guinée. Au cours des transactions commerciales avec les populations locales, ils se trouvent aux prises avec des systèmes de définition de la valeur marqués par une ambiguïté structurale. Les objets échangés apparaissent tantôt sous la forme matérielle de la marchandise, et tantôt sous la forme corporelle, celle de personnes humaines, le long d'une trame faite de variations continues, d'intensifications, d'entrecroisements, de lignes sans cesse mutantes.

Commençons par le regard missionnaire aux yeux duquel ces artefacts seraient essentiellement des effets d'une imagination satanique. Ce regard théologico-pastoral se dessine déjà lors de la première évangélisation, celle des royaumes du Kongo de 1495 à 1506, puis du XVII^e^ au XVIII^e^ siècle, et du Dahomey au XVII^e^ siècle[3]. À l'évidence, la diabolisation des objets africains à

partir du XV^e^ siècle procède d'un héritage impensé dont maintes figures missionnaires étaient, à quelques exceptions près, porteuses[4]. En effet, le diable longtemps constitua la part nocturne de la culture chrétienne en Occident[5].

Au cours des XII^e^ et XIII^e^ siècles, les divers démons qui peuplaient les imaginaires anciens furent ramenés à un seul, Satan, maître absolu de l'enfer et rival de Dieu sur terre. Petit à petit, la figure de Satan envahit maints domaines de la vie imaginaire et sociale[6]. Satan symbolisait la guerre des mondes et l'affrontement entre le bien et le mal, la folie et la raison. En même temps, il témoignait du caractère dédoublé de la figure humaine qu'il encerclait et à l'intérieur de laquelle il creusait un vide quasi insurmontable[7]. Entre 1480 et 1520, puis 1560 et 1650, cette hantise démoniaque avait atteint son point culminant, ainsi que l'attestent les interminables procès, les grandes chasses et la multiplication des bûchers de sorcières, lorsque la jonction s'opéra entre la figure satanique, d'une part, et le corps et la sexualité des femmes, d'autre part[8].

La première phase de l'expansion missionnaire en Afrique portait en elle les traces de cette tension essentielle. Avec l'avènement de la mission, les « lieux du diable » se déplacèrent en Afrique, une région du monde profondément régie, pensait-on à l'époque, par une vie chaotique et en attente d'une mise en ordre et d'un salut qui ne pouvaient venir que de l'extérieur[9]. Sans grande surprise, les premiers missionnaires interprétèrent les objets africains à partir du paradigme de la « sorcellerie diabolique » qui avait, des siècles durant, prévalu en Occident.

Ces objets furent soumis à des procès similaires à ceux que l'on intentait, sous la chrétienté, contre les poupées lardées d'aiguilles, les sorts jetés par-ci et par-là, l'avenir que l'on s'efforçait de prédire, les philtres que l'on concoctait, le contact que l'on cherchait à établir avec les morts, les sabbats, les balais et messes à l'envers, les hosties profanées, les copulations bestiales et toutes sortes de sacrifices sanglants que seule rendait possible, estimait-on, la croyance en Satan et en ses pouvoirs. Présentés comme des symboles matériels de l'inclination des Africains à l'idolâtrie, au culte des morts et à la pratique de sacrifices sanglants, les objets cultuels, en particulier, subirent la réprobation des missionnaires[10]. Pour l'essentiel, ces derniers n'y virent qu'un marqueur – un de plus – de la différence essentielle entre la mentalité sauvage et celle de l'humanité civilisée[11].

Le même regard s'affirma dans le contexte de la deuxième évangélisation, à partir des années 1822 (année de fondation de l'Œuvre de la propagation de la foi). Complexe et à plusieurs égards ambiguë, l'action missionnaire avait pour objectif la conversion des Africains au seul monothéisme qui vaille, celui de la vérité, lequel « ne reconnaît qu'un seul Dieu et pour lequel il n'existe pas d'autres dieux[12] ». En théorie, il s'agissait non pas d'importer en Afrique les habitudes sociales des nations européennes, mais d'annoncer l'Évangile à des peuples arriérés dont il fallait rectifier et élever les idées et les mœurs, et qu'il fallait délivrer du poids des superstitions et conduire au salut. En réalité, l'action missionnaire était fondée sur deux piliers : la réfutation des fondements métaphysiques des cultes autochtones et, là où cela était nécessaire, la répression religieuse aux fins de conversion.

Dans la logique du christianisme, le converti devait reconnaître que le chemin qu'il avait suivi jusqu'à présent conduisait tout droit à sa perte. Renonçant à sa vie et à son état antérieurs, il devait se repentir et entreprendre un retournement intérieur au terme duquel s'acquéraient une nouvelle subjectivité, de nouvelles manières d'habiter le monde, le corps et les objets. Dans la théologie missionnaire, la soumission au diable – et donc au principe de la mort spirituelle et de la corruption de l'âme –, consciente ou non, prenait souvent pour points d'appui les objets et les rapports que les primitifs entretenaient avec eux. Du reste, dans son opacité, le mode d'existence païen se caractérisait par la domination des humains par toutes sortes de fétiches que ces derniers sans cesse enviaient, redoutaient, cherchaient constamment à acquérir ou à détruire, et auxquels ils transféraient la force, la puissance et la vérité dues exclusivement à Dieu. Dans la pratique, la conversion déboucha sur l'invention de cultures religieuses métisses, faites d'emprunts de tous genres, de jeux de mélanges, de réappropriations risquées, de pratiques esthétiques hybrides[13]. Elle fut à l'origine de maints malentendus, de multiples paradoxes et d'un processus complexe de redéfinition de chacun des protagonistes de la rencontre[14].

C'est dans ce contexte que fut développé le *discours antipaïen* missionnaire. Il influença, plus qu'il n'a été reconnu, les conceptions que l'Occident se fit des objets africains, de leur substance, de leur statut et de leurs fonctions. Ce discours reposait sur le postulat selon lequel les Nègres vivaient dans la nuit de

l'animal intime. Le monde africain était, quant à lui, *a priori* dépourvu de toute idée d'un Dieu souverain qui serait la norme de toute norme et la cause de toute cause. Du moins, de conscience claire d'un tel principe, il n'y en avait point. En revanche, un tel monde était peuplé d'une multitude d'êtres, de divinités multiples, ancêtres, devins, intercesseurs, génies de tout genre qui se disputaient sans cesse la prééminence. Avec ces forces et entités, les sociétés primitives entretenaient des relations d'immédiateté et d'immanence[15]. De cette foule de croyances, l'on ne pouvait guère parler comme d'une religion en tant que telle, tant il était difficile de faire la part de ce qui relevait des meurtres rituels, du culte des esprits et de ce qui participait du simple culte de la matière.

À côté de ces figures, une panoplie de forces (pour la plupart maléfiques) structurait l'univers et présidait à la vie de chacun. Certaines pouvaient revêtir une apparence humaine. D'autres pouvaient s'incarner dans toutes sortes d'éléments, y compris naturels, organiques, végétaux et atmosphériques. C'est à elles qu'étaient offerts cultes et sacrifices[16]. Les cérémonies cultuelles pouvaient se dérouler dans des lieux circonscrits, à l'exemple des temples. Mais, au fond, c'est tout l'univers organique, végétal et minéral (tourbillons de rivières, tombes, bois sacrés, l'eau, la terre, l'air, la foudre) que l'on pouvait convoquer et qui servait de réceptacle à des puissances que l'on adorait, souvent dans l'obscurité, par l'entremise d'objets-fétiches de tout genre que les missionnaires assimilèrent à des idoles[17]. Dans leur grossièreté et leurs traits excessifs, ces idoles constituaient la manifestation objectale de l'état de corruption dans lequel était plongée la race nègre[18]. À travers de tels objets, les primitifs ne cherchaient-ils pas à contraindre et à contrôler les puissances ? Ne manifestaient-ils point, en même temps, la crainte et la dépendance qu'ils éprouvaient à leur égard ? Une telle dépendance n'avait cependant aucun but divin. Elle n'impliquait rien de moins que le néant, le rien de l'homme en face d'une suprématie absolue, la présence de l'effroyable[19].

C'est ainsi que de nombreux objets furent détruits à l'occasion de grandes fêtes religieuses, tandis que, résultat de collectes, vols, pillages, confiscations et dons, d'autres se retrouvèrent dans les musées d'Occident[20]. « N'oubliez pas de nous envoyer, par la première occasion, une collection de choses de votre nouvelle patrie », s'empressait d'écrire le père Augustin Planque en 1861 aux

missionnaires envoyés en Afrique. « Nous voulons avoir dans notre musée tous vos dieux d'abord, des armes, des outils, des ustensiles de ménage ; en un mot rien ne doit y manquer[21]. » Des temples furent saccagés ou littéralement profanés.

Le christianisme se présentait en effet comme la religion de la vérité et du salut. Religion de la rupture radicale, il cherchait à abolir les cultes anciens. D'où l'organisation de vastes campagnes d'extirpation de l'idolâtrie[22]. On ferma donc des temples, on blessa maints fétiches – des figurines faites de matières diverses (bouts de cheveux, ongles, clous), des coquillages de diverses formes et couleurs, des bestioles et insectes desséchés, des collections de racines, des marmites et cruches remplies de préparations végétales et d'onguents. À leur place, on planta des croix. On confisqua les amulettes et on distribua chapelets, rosaires et autres effigies de saints. On pourchassa les démons et les sorciers à coups de châtiments publics et de spectacles punitifs[23]. On s'efforça de mettre fin aux fêtes et rites, on s'attaqua à des instruments de musique et l'on interdit certaines danses, ainsi que le culte supposé des morts et les pratiques de contact avec l'invisible.

Différence et apocalypse

Un deuxième type de regard vit le jour au cours de la transition du siècle des Lumières au XIX^e^ siècle, dans le cadre des théories, alors en vogue, de l'« histoire universelle » et de la différence des races humaines. Le langage de la race et du sang fit florès. D'une part, l'idée selon laquelle Dieu s'est révélé dans la religion chrétienne, la seule vraie religion, demeurait vivace. D'autre part se consolida la thèse selon laquelle l'histoire du monde était fondamentalement l'histoire du « progrès vers la conscience de la liberté[24] ». Cette histoire universelle, avançait-on, se présentait à nous sous la forme d'un processus rationnel devant conduire au triomphe de la raison ou, en tout cas, à la réconciliation entre le rationnel et le réel[25]. Mais elle n'était supposée s'actualiser que là où la raison était capable de s'engager dans les grandes passions humaines (le besoin, la force et les instincts

y compris), voire là où elle laissait les passions agir à sa place. En d'autres termes, l'histoire universelle n'était envisageable qu'à la condition que raison et vérité revêtent consciemment la forme et la structure du mythe[26].

En l'occurrence, le grand mythe du XIX^e^ siècle était celui de la race[27]. C'était, pensait-on, par la race que l'« Idée absolue » s'accomplissait. Hegel, par exemple, estimait qu'à chaque époque de l'histoire, il n'y avait en effet qu'une nation et une seule, un peuple et un seul représentant véritablement l'esprit du monde et ayant « le droit de gouverner toutes les autres à ce titre[28] ». Face à cette nation, à ce peuple ou à cette race, « les autres peuples sont sans droits ». Ils « ne comptent plus dans l'histoire universelle »[29]. Dans ce système dans lequel une race donnée s'octroyait le titre de « seul agent de l'esprit du monde », et où la raison se muait en mythe, la race n'était plus seulement le nom d'une prétendue substance communautaire. Elle était une force structurante, une fiction possédant sa réalité propre et capable de produire du réel[30]. Le racial était aussi bien une détermination biologique (ce qui est de l'ordre du sang, de la transmission héréditaire) que ce qui est de l'ordre du corps, le corps d'un peuple doté d'une volonté de puissance. Mais il était aussi une disposition affective disponible et mobilisable si nécessaire, la représentation fantasmagorique d'une différence de nature ontologique.

Les artefacts africains ne purent éviter cette porte. La race noire en particulier était une variété inférieure de la race humaine, pensait-on. Ce dont elle était l'auteur était, par principe, dépourvu de vie. Ses objets n'étaient la manifestation ni de quelque volonté souveraine que ce fût ni d'une énergie propre dont le but ultime aurait été la liberté. En eux, l'idée même du symbole trouvait sa fin, ne laissant plus de place qu'à une hideuse laideur, champ de circulation d'une force foncièrement arbitraire. Parce qu'ils n'avaient pas été fabriqués par des sujets moraux, les objets nègres ne pouvaient que susciter mépris, effroi et dégoût. Face à eux, l'on éprouvait tantôt une sorte d'horreur impuissante, et tantôt le sentiment vertigineux du danger. C'est parce que, dans ce monde profane de choses et de corps, l'homme, animal vivant, n'avait jamais été qu'une chose d'ores et déjà aliénée, prête à être découpée, cuite et consommée lors de sacrifices sanglants.

Lors de ces fêtes de la matière au cours desquelles la violence exerçait au-dedans ses ravages, le corps lui-même, tout comme l'objet supposé le représenter, n'était plus le substrat d'aucun esprit[31]. L'objet était asservi à celui ou celle qui le fabriquait et l'utilisait au même titre que le faiseur d'objet était asservi à ce dernier. Au fond, un rapport d'étroite similarité reliait les deux. Ni l'un ni l'autre n'existaient pour leur propre fin, mais pour une fin qui leur était étrangère. Si éblouissement il y avait, celui-ci ne pouvait être qu'aveugle. Et la création n'était au service d'aucun ordre durable. On créait précisément dans le but de rendre possible l'opération du sacrifice et de la destruction. Et c'est ce que signifiaient ces objets – l'impossibilité d'échapper aux limites de la chose, de revenir du sommeil animal, de monter en humanité[32].

En ces œuvres, l'exorbitant et le banal se rejoignaient. Elles témoignaient en tout cas du caractère tragique d'une existence arbitraire, vouée à rien. Si, de fait, elles remplissaient des fonctions, elles n'avaient néanmoins pas de substance. Réceptacles des passions obscures de l'existence humaine, elles satisfaisaient avant tout des désirs soit détournés de la réalité, soit non sublimés. Par ailleurs, elles étaient liées à des corps répugnants. Le sentiment de honte et l'étrange part de mépris dont ces corps étaient frappés étaient déplacés sur ces artefacts, métaphores objectales de la fonction sans substance.

Finalement, dans leur excessive crudité, leur grossièreté sensuelle et leur teinture érotique à peine voilée, les objets nègres étaient avant tout des objets sexuels. Ils témoignaient d'une poussée non inhibée vers le dehors, vie d'organe non sublimée, typique de la sexualité primitive. Dans le droit fil du regard missionnaire, l'art des païens, pensait-on, était mû par une violence inintégrable. C'est parce qu'il était saisi, dès ses origines, par la tourmente du sexuel. Ici, les fonctions corporelles et les fonctions génitales étaient démétaphorisées. Si, quelque part, l'art est la mise en acte d'un inconscient, ce dernier était, chez les primitifs, dominé par des images de pénétration archaïque, de coït sauvage et épileptique et de bisexualité primordiale. L'individu n'était en vérité ni homme ni femme, mais à chaque fois animal et objet, les trois, seulement l'un plus que l'autre, dirait Freud[33].

Du coup, ces objets parlaient avant tout de leurs prédispositions pulsionnelles. Lorsqu'ils touchaient au corps et au sexuel ou lorsqu'ils les donnaient à voir, ce

n’était point pour ouvrir la voie à la représentation, encore moins à la sublimation, mais à la sensation et à l’excitation. Ils n’étaient donc pas dans la représentation. Ils étaient dans l’excitation. Les pulsions qu’ils déclenchaient chez ceux qui les voyaient ne visaient à jeter aucun rayon de lumière dans l’obscurité. Ils visaient à réveiller et à réactiver une sorte de lien de destructivité originaire qui choquait autant qu’il attirait, fascinait, mais aussi dérangeait, générant au final une profonde angoisse de castration. L’intensité affective qu’ils libéraient n’était pas de l’ordre du ravissement. Ils étaient capables de choquer celui ou celle qui les rencontrait, d’épouser les apparences du réel tout en s’en affranchissant, mais aussi de laisser libre cours aux passions fondamentales de l’existence que l’Occident avait voulu tenir sous le joug comme condition du passage du monde des instincts à celui de la culture.

Au début du XX^{e} siècle, un troisième type de regard – tantôt ethnographique et tantôt conceptuel – émerge[34]. Le regard conceptuel fait valoir les qualités plastiques et purement formelles des « objets nègres », la sensation de profondeur qu’évoque la sculpture africaine ou encore sa manière d’engendrer l’espace, son pouvoir d’intensification affective de l’image. Ces objets, pense-t-on, affranchissent la sculpture non seulement de toute perspective, mais aussi de tout aspect pictural. De son côté, le regard ethnographique cherche à les ancrer dans leur contexte de naissance dans le but d’en dévoiler les significations sociales. Au passage, le statut d’œuvres d’art leur est conféré même si, une fois de plus, ils ne sont véritablement pas déchiffrés dans leurs termes propres[35].

Pour Carl Einstein, par exemple, l’art du Nègre est avant tout déterminé par la religion. Les œuvres sculptées sont vénérées comme elles le furent par tout peuple de l’Antiquité. L’exécutant façonne son œuvre comme si elle était la divinité. Davantage encore, l’artiste crée un dieu et son œuvre est « indépendante, transcendante et dégagée de tout lien ». Il n’est pas mandaté pour imiter la nature, comme dans la tradition européenne. « L’œuvre d’art africaine, elle, ne signifie rien, elle n’est pas symbole ; elle est le dieu. » Elle fait s’effondrer toute distinction entre le signifiant et le signifié. Pour d’autres, la force des œuvres africaines s’explique par leur charge magique, par leur capacité

à manipuler le monde par le biais de la magie[36]. L'on s'y intéresse parce qu'il est possible de s'y appuyer dans l'espoir de dépasser les limites de la civilisation occidentale.

L'idée est que l'Europe a oublié quelque chose de fondamental que le retour au signe africain peut lui permettre de retrouver ; quelque chose relevant de la mémoire des formes pures, libérées de toute origine et, à ce titre, susceptibles d'ouvrir la voie à un état extatique, le dernier degré d'intensité de l'expression et le point sublime de la sensation[37]. Cet affranchissement de toute origine est en même temps un affranchissement de toute perspective. L'on fait valoir que, dans l'art nègre, la distance psychique entre le spectateur et l'image s'atténue. Les aspects invisibles inhérents à l'image surgissent. Se dessine alors la possibilité d'une perception absolue. L'objet n'est plus seulement contemplé par la conscience, mais aussi par la *psyché*.

S'il en est ainsi, c'est parce que l'art nègre propose d'autres façons de représenter l'espace qui sont de caractère à la fois symbolique et optique. Ce qu'il donne à voir, c'est un équivalent mental de l'image plutôt que l'image elle-même. Il suscite donc une autre modalité du voir. Pour voir, point n'est besoin d'immobiliser l'œil. Au contraire, il s'agit de le libérer, de le rendre actif et mobile, de le mettre en relation avec de multiples autres processus psychiques et physiologiques. C'est seulement à cette condition qu'il peut activement reconstruire la réalité. L'œil, dans ces conditions, n'est pas un organe mort. Partant de ce qu'il voit et de ce qu'il reconnaît, son travail est d'explorer ce qui manque ; de reconstruire, sur la base de maintes traces et maints indices, l'objet mis en scène dans l'image, bref de susciter son apparition, de l'amener à prendre vie[38].

L'Europe qui redécouvre les objets africains au début du XX^e^ siècle est hantée par les deux récits du (re)commencement et de la fin. Le commencement étant le point de départ d'une mutation vers autre chose, la question qu'elle se pose est de savoir si l'art peut effectivement servir de point de départ vers un devenir qui ne serait pas qu'une simple répétition du passé. Quant à la fin, elle peut se décliner soit sur le mode de l'accomplissement (l'expérience vive de significations qui seraient valables de façon inconditionnelle), soit sur celui de la

catastrophe. Il y a des fins qui rendent impossible tout recommencement. Et il y a des embrasements qui empêchent l'avènement de la fin, ou qui n'envisagent celle-ci que sur le mode de la catastrophe.

Au début du XX^e^ siècle, les objets africains contribuent à raviver ce débat au cœur d'une Europe en quête d'une autre pensée du temps, de l'image et de la vérité. C'est une Europe conquérante, dont la domination mondiale est relativement assise, mais qui est simultanément prise par le doute, car, en dernière instance, ce magistère sur le reste du monde – le colonialisme en particulier – repose, comme le suggérera plus tard Aimé Césaire, sur une structure apocalyptique[39]. Elle s'interroge sur le point de savoir si son dominion sur le monde n'est pas, en fin de compte, purement spectral ; et s'il est possible d'articuler une pensée du temps, de l'image et de la vérité qui ne soit pas qu'une simple pensée du néant, mais une véritable *pensée de l'être et de la relation*.

Les objets africains auront donc rempli d'irremplaçables fonctions dans la trajectoire historique de l'Europe. Ils n'auront pas seulement servi de gages à sa chimérique (et souvent désastreuse) quête pour le dévoilement et la manifestation de la vérité dans le monde, ou à sa recherche désespérée d'un compromis entre l'esprit, le sensible et la matière. De façon presque spectrale, ils lui auront aussi rappelé à quel point l'apparition de l'esprit dans la matière (la question propre de l'art) requiert toujours une langue, une autre langue, la langue de l'autre, l'arrivée de l'autre dans la langue.

Aujourd'hui, à peu près partout en Occident, l'on se pose la question de savoir s'il faut ou non restituer ces objets à leurs ayants droit. Mais très peu se préoccupent de comprendre ce qui justifie, à l'origine, leur présence en Europe et de quoi ils furent le signifiant dans la conscience européenne. Il importe, dans ces conditions, de revenir à l'essentiel. De quoi veut-on précisément se débarrasser ? Que cherche-t-on à rapatrier et pourquoi ? Le travail que ces objets étaient destinés à accomplir dans l'histoire de la conscience européenne est-il achevé ? Qu'aura-t-il finalement produit et qui devrait en assumer les conséquences ? Après tant d'années de présence de ces objets au sein de ses institutions, l'Europe a-t-elle finalement appris à composer avec ce(ux) qui vien(nen)t du dehors, voire de l'extrême lointain ? Est-elle finalement prête à

prendre le chemin vers ces destinations qui restent à venir, ou n'est-elle plus elle-même qu'un pur événement de fêlure, cette chose qui se fend en pure perte, sans profondeur ni perspective ?

Boulet de dettes

Juridisme et paternalisme – tels sont les deux types de réponses généralement mobilisés par ceux et celles qui s'opposent à ce projet de restitution. D'une part, l'on prétend qu'en dernière instance le droit (en l'occurrence diverses variantes du droit européen de propriété) n'autorise guère de rendre ou de transférer ces artefacts à leurs ayants droit. On se garde bien de remettre en cause leur origine externe et celle de leurs créateurs. On fait néanmoins comme si la réponse à la question de savoir à qui ils appartiennent ne dépendait absolument pas de celle – préjudicielle – de savoir d'où ils viennent et qui en sont les auteurs.

En d'autres termes, on introduit une césure entre le droit de propriété et de jouissance, d'une part, et l'acte de fabriquer et le sujet qui fabrique, d'autre part. On fait notamment valoir qu'il ne suffit pas d'avoir fabriqué quelque chose pour en être automatiquement le propriétaire. Fabriquer un objet est une chose. Avoir le droit d'user, de jouir et de disposer de cette chose d'une manière exclusive et absolue et sous les restrictions de la loi en est une autre. Et tout comme fabriquer n'est pas l'équivalent de posséder, l'origine d'une œuvre n'est pas une condition suffisante pour en réclamer la possession ou le droit de possession.

On fait également comme si, à la vérité, les conditions dans lesquelles ces objets furent acquis n'étaient guère problématiques ; comme si, du début jusqu'à la fin, il s'était agi de transactions d'égaux à égaux, sur un marché libre où la valeur des objets fut déterminée par un mécanisme objectif de prix. L'on en conclut que, ayant subi l'épreuve du marché, ces objets ne seraient plus « vacants et sans maîtres ». Ils seraient désormais « inaliénables », la propriété exclusive soit de la puissance publique en tant que telle (qui les gère par le biais des institutions muséales), soit des individus privés qui, les ayant achetés, seraient qualifiés, au regard du droit, pour en jouir pleinement, sans entrave. D'un point de vue légal, le débat sur la restitution des objets africains serait donc

sans objet, leur présence dans les musées d'Occident et d'autres institutions privées ne relevant guère de la confiscation et ne requérant, à ce titre, aucun jugement moral ou politique.

D'autres – ou parfois les mêmes – prétendent que l'Afrique ne disposerait guère des institutions, infrastructures, ressources techniques ou financières, personnel qualifié ou savoir-faire nécessaires pour assurer la préservation et la conservation des objets en cause. Le retour de ces collections dans de tels environnements les exposerait à des risques aggravés de destruction ou de détérioration, de vandalisme ou de spoliation. Les retenir dans les musées d'Occident serait la meilleure manière de les sauvegarder, quitte, de temps à autre, à les prêter aux Africains pour des manifestations ponctuelles. D'autres, enfin, veulent bien restituer les objets, y compris en l'absence de toute réclamation de la part des communautés africaines prétendument spoliées. Mais il ne saurait être question de reconnaître quelque dette que ce soit à qui que ce soit.

Cette manière de poser le problème de la restitution – en tant qu'elle n'entraîne ni reconnaissance de dette ni aucune autre obligation conséquente – n'est ni neutre ni innocente. Elle fait partie des stratégies d'*obfuscation* utilisées par ceux qui sont convaincus que, dans une guerre déclarée ou non, le vainqueur a toujours raison et le pillage est sa récompense. Le vaincu a toujours tort, il n'a d'autre choix que de remercier son bourreau s'il lui épargne la vie, et il n'y a aucun droit automatique de justice pour celui qui est défait. En d'autres termes, c'est la force qui crée le droit et il n'y a pas de force du droit qui ne découle de la puissance des vainqueurs. Comment empêcher que la nature véritable du différend soit ainsi occultée, qu'une cause aussi éminemment politique et morale soit réduite à une simple bataille de notaires et de comptables sinon en tournant le dos à une conception aussi cynique du droit ?

Sous prétexte que la loi et le droit seraient autonomes et n'auraient guère besoin de supplément, l'on en vient en effet à détacher le droit de toute obligation de justice. Sa fonction n'est plus de servir la justice, mais de sacraliser les rapports de forces existants. Il faut, dès lors, sortir d'une approche uniquement comptable de la restitution, laquelle n'est envisagée que du seul point de vue de l'institution de la propriété et du droit qui la ratifie. Pour que la

restitution des objets africains ne soit pas l'occasion pour l'Europe de s'octroyer une bonne conscience à bas prix, il faut donc recentrer le débat sur les enjeux historico-philosophiques, anthropologiques et politiques de l'acte de restituer. L'on s'aperçoit alors que toute politique authentique de restitution est inséparable d'une *capacité de vérité*, honorer la vérité et réparer le monde devenant, par le fait même, le fondement incontournable d'un lien nouveau et d'une nouvelle relation.

Ce n'est certes pas le tout de son histoire, mais, de toutes les régions de la Terre, la nôtre se distingue sans doute des autres par la nature, le volume et la densité de ce qui lui fut ôté, de ce qui lui fut arraché et de ce dont elle fut dépouillée. Est-ce parce que le continent n'exerça point, sur les mers, un indisputable empire ? Ou, comme le rappelait en d'autres circonstances le poète Aimé Césaire, parce qu'il n'inventa ni la poudre ni la boussole[40] ? Ou encore parce que jamais son nom ne fut connu et redouté jusque dans les contrées lointaines, sauf peut-être pour la dureté de son climat – et, d'après Hegel, la férocité de ses potentats et ses fêtes cannibales, l'alpha et l'oméga de toute fantasmagorie raciste ?

Toujours est-il que si tant de ses trésors se trouvent aujourd'hui à l'extérieur, c'est bien parce qu'il y a une part brutale de l'histoire de l'Afrique faite de déprédations et de saccages, de lacérations, de soustractions continues et de prises successives – l'extraordinaire difficulté à garder chez elle ses gens et à conserver pour elle le meilleur de son labeur. De fait, dès le XV^e^ siècle, les Européens firent irruption sur les côtes africaines. Pendant près de quatre siècles et avec la complicité active de chefs, guerriers et négociants locaux, ils entretinrent un commerce armé et lucratif en viande humaine, s'emparant, au passage, de millions de corps de femmes et hommes vivants et en âge de travailler. Puis vint le XIX^e^ siècle. Au détour de maintes expéditions et autres incursions, ils confisquèrent, morceau par morceau et en dépit de multiples résistances, tout ce sur quoi ils étaient en position de mettre la main, des territoires y compris.

Ce qu'ils ne pouvaient guère emporter, ils saccagèrent et souvent incendièrent. La prédation des corps ne suffisait pas. Pendant l'occupation coloniale proprement dite, ils rançonnèrent maints habitants et confisquèrent ou

détruisirent ce que ces derniers tenaient pour précieux. Les greniers asséchés, le bétail fauché et les récoltes brûlées, de nombreuses contrées furent dépeuplées, soumises qu'elles étaient à la maladie et à la malnutrition, aux travaux forcés, à l'extraction du caoutchouc et autres corvées, et exposées aux dérèglements écologiques entraînés par la colonisation[41].

Presque aucun domaine ne fut épargné – pas même les ancêtres et les dieux. Il n'y a pas jusqu'aux sépultures qui ne furent profanées. Dans le tourbillon, ils emportèrent à peu près tout – des objets de parure, d'autres encore qui se rapportaient aux besoins de la vie de tous les jours, de fines étoffes, de somptueux colliers, des anneaux, des bijoux artistiquement exécutés et incrustés d'or, de cuivre ou de bronze, des ceintures, divers objets brochés d'or, y compris des épées, des boucliers à usage des guerriers, des portes, sièges et trônes travaillés à jour de figures d'hommes, de femmes, d'animaux et d'éléments de la flore et de la faune, de magnifiques fibules, des bracelets et autres paillettes, des milliers et des milliers de « médicaments » qu'ils identifièrent à des « fétiches ». Que dire des bois sculptés, taillés de lignes courbes, d'entrelacs ? Ou des tresses et tissages en tout genre, des innombrables reliefs et bas-reliefs, des figures humaines en bois ou en bronze, combinées à des têtes de quadrupèdes, à des images d'oiseaux, de serpents, de plantes semblables aux paysages merveilleux des contes populaires, des sons et des tissus multicolores ? Comment oublier, par ailleurs, les milliers de crânes et le chapelet des ossements humains dont la plupart furent entassés dans les sous-sols des universités, des laboratoires des hôpitaux, et les caves des musées d'Occident ? Au demeurant, existe-il une seule institution muséale d'Occident qui ne repose point, en son concept, sur des ossements africains[42] ?

Comme l'ont relevé maints observateurs, nombre de missions ethnographiques revêtirent l'allure d'activités prédatrices propres aux rapts et aux pillages, à la chasse et aux razzias[43]. Au demeurant, la contiguïté des objets naturels, des artefacts divers et d'animaux sauvages empaillés dans de nombreux musées occidentaux (ethnographiques et militaires) du XIX^{e} siècle atteste de ces mélanges. La récolte des objets matériels appartenant à ces « peuples de la nature » allait souvent de pair avec celle des trophées de chasse, et donc la mise à mort et le dépeçage des animaux[44]. L'ensemble était ensuite mis en ordre dans

un processus muséologique qui transforme la totalité du butin (animaux y compris) en produits culturels[45]. Les missions de collecte ne se limitèrent donc pas aux objets ou au démembrement des corps humains[46]. La capture des animaux sauvages en faisait partie, « des plus petites bêtes jusqu'aux grands mammifères[47] ». Tel était également le cas de maints spécimens zoologiques et entomologiques. Il n'était guère surprenant que, lors des collectes de masques, les têtes des masques soient, dans un geste dramatique de décollation, séparées de leurs costumes. « Le vocabulaire utilisé pour désigner les pratiques de collecte rend bien compte de telles interférences », suggère Julien Bondaz. S'il faut reconnaître que l'entrée en collection de tous les objets ne se fit pas uniquement par la violence, il reste néanmoins que les modes d'acquisition de ceux-ci obéirent souvent à des pratiques de prédation.

Perte de monde

Tous ces objets faisaient partie d'une *économie générative*. Produits d'un système ouvert de mutualisation de la connaissance, ils étaient l'expression du mariage du génie singulier et individuel et du génie commun, au sein d'écosystèmes participatifs, où le monde n'était pas un objet à conquérir, mais une réserve de potentiels, et où il n'y avait de pouvoir pur et absolu que celui qui était source de vie et de fécondité.

S'agissant de restitution, il faut donc revenir à l'essentiel. Expliquer la permanence des ponctions que nous avons subies par l'absence de prouesses scientifiques et technologiques et de puissance de feu n'est que le vernis qui cache l'essentiel. D'abord, l'histoire des systèmes techniques africains et de leurs fonctionnements opératoires reste à écrire. D'autre part, on l'a sans doute perdu de vue, la relation que le genre humain entretient avec le monde, la matière et l'ensemble du vivant ne s'épuise pas dans la science et la technologie. La science et la technologie moderne ne sont que des médiations parmi plusieurs autres de la présence humaine à la nature et à l'existence. Science et religion ne s'opposent pas forcément à la magie, le profane n'est pas l'antithèse du sacré et

le mode magique d'existence n'est pas forcément pré-technique. Il n'existe pas d'échelle évolutive unique, le long d'une trajectoire linéaire, qui servirait d'instance de mesure et de jugement de tous les modes d'existence.

Que l'Afrique n'ait point été à l'origine de bombes thermobariques ne signifie pas qu'elle ne créa ni objets techniques ni œuvres d'art, ou qu'elle était fermée aux emprunts ou à l'innovation. Elle privilégia d'autres modes d'existence au sein desquels la technologie *stricto sensu* ne constituait ni une force de rupture et de diffraction ni une force de divergence et de séparation, mais une force de dédoublement et de démultiplication. Au cœur de cette dynamique, chaque réalité concrète et distincte était toujours et par définition symbole d'autre chose, d'une autre figure et structure.

Dans ce système de renvois permanents, de relations mutuelles de correspondance, de schèmes multiples de médiation, chaque objet, constamment, enveloppait, masquait, dévoilait et exposait un autre, prolongeait son monde et s'insérait en lui. L'être ne s'opposait pas au non-être. Dans une tension aussi intense qu'interminable, l'un s'efforçait chaque fois d'incorporer l'autre. Le devenir tenait lieu d'identité, cette réalité qui n'advenait qu'après coup – non point ce qui achève et consacre, mais toujours ce qui amorce, annonce et préfigure ; ce qui autorise la métamorphose et le passage (à d'autres lieux, à d'autres figures, à d'autres moments). Pour cette humanité plastique, s'insérer dans le monde dans le but d'y participer et de le prolonger était plus important que de le mathématiser, le dominer et l'assujettir.

Comme dans les cultures amérindiennes décrites par Carlo Severi, les êtres humains n'étaient pas les seuls à être doués de parole, de mouvement, voire d'un sexe. De nombreux artefacts l'étaient ou pouvaient l'être aussi. Il en était de même des animaux et d'autres vivants. Si tout était engendré, tout, également, était passible de trépas[48]. Tout avait son emblème. Davantage encore, tout ce qui existe, pensait-on, était pris dans un mouvement de transformation constante et, en des moments singuliers, pouvait assumer les emblèmes et la puissance d'un autre, ou encore de plusieurs êtres à la fois. Différents modes d'existence pouvaient caractériser n'importe quel individu, « quelle que soit sa nature, animale, végétale, humaine ou d'artefact[49] », observe Severi. Rien ne traduisait mieux cette idée d'une transformation potentielle et incessante de tous les êtres

que ce que Carl Einstein nomma le « drame des métamorphoses », par quoi il faut entendre le renouvellement constant des formes par leur « déplacement et leur recomposition plurielle »[50].

Ce principe de la relation exprimée non par une identité morte, mais par une « circulation continuelle » de l'énergie vitale et des passages constants d'une forme à l'autre ne s'appliquait pas qu'aux êtres humains. Animaux, oiseaux et plantes pouvaient prendre la forme d'humains et inversement[51]. Cela ne signifiait pas nécessairement que, entre la personne ou l'existant et son double extérieur, l'indistinction était complète ou que leur singularité était réduite à néant. Il en était de même dans le port du masque. Le porteur du masque ne devenait pas le dieu. L'initiant masqué célébrait l'épiphanie d'un *être multiple* et plastique, constitué de multiples autres êtres du monde, avec leurs caractéristiques propres, le tout réuni dans un seul corps. La capacité de se percevoir comme un objet ou comme un médium ne débouchait pas nécessairement sur une fusion complète entre le sujet et l'objet.

Le concept de limite ontologique, par conséquent, n'avait jamais l'autorité qu'il acquit dans les trajectoires d'autres régions du monde. L'important n'était pas d'être soi-même, d'avoir été soi-même ou de se répéter en fidélité à une unité primitive. Se nier ou se répéter lorsqu'il le fallait ne faisait guère l'objet de réprobation. *Devenir autre*, franchir les limites, pouvoir renaître, une autre fois, en d'autres lieux et en une multitude de figures autres, une infinité d'autres sommés par principe d'engendrer d'autres flux de vie – telle était l'exigence fondamentale, au sein d'une structure du monde qui n'était, à proprement parler, ni verticale, ni horizontale, ni oblique, mais *réticulaire*.

Si toutes les œuvres d'art n'étaient pas des objets rituels, elles étaient néanmoins rendues vivantes par le truchement des actes rituels. Au demeurant, il n'y avait d'objet qu'en relation à un sujet, le long d'une définition réciproque. C'est par le biais des rituels, des cérémonies et de ces rapports de réciprocité que s'opérait l'attribution de subjectivité à tout objet inanimé. Voilà le monde que nous avons perdu, dont les objets africains étaient porteurs et dont ils célébraient, à travers la pluralité de leurs formes, l'épiphanie. Ce monde, nul ne pourra jamais nous le restituer.

Les objets étaient, quant à eux, des véhicules d'énergie et de mouvement. Matières vivantes, ils coopéraient à la vie. Même lorsqu'en eux-mêmes ils n'étaient qu'ustensiles et appareils, ils avaient part à la vie, la vie physique, la vie psychique, la vie énergétique, la sorte de vie dont la qualité première était la circulation. C'est peut-être la raison pour laquelle, puissances d'engendrement, de subversion et de mascarade tout autant que marqueurs privilégiés du paganisme et de l'animisme, ils furent l'objet de tant de diabolisation. Comment peut-on, aujourd'hui, prétendre nous les restituer sans les avoir, au préalable, dédiabolisés – sans avoir soi-même « renoncé au diable » ?

Nous aurons donc été, sur un temps relativement long, l'entrepôt du monde, à la fois sa source vitale de ravitaillement et l'abject sujet de sa ponction. L'Afrique aura payé un lourd tribut au monde, et c'est loin d'être terminé. Au passage, il y a quelque chose de colossal, d'incomptable, presque sans prix, qui aura été perdu pour de bon, et dont aura témoigné la vie de tous nos objets en captivité, tout comme celle de tous les nôtres dans le paysage carcéral d'hier et d'aujourd'hui.

Dans certaines circonstances, certains de ces objets jouaient un rôle proprement philosophique au sein de la culture. Ils servaient aussi de médiateurs entre les humains et les puissances vitales. Ils servaient aux humains de moyen pour penser leur existence en commun. Derrière le geste technique consistant à les fabriquer se cachait un horizon particulier – la mutualisation des ressources génératives d'une manière qui ne mit point en danger l'ensemble de l'écosystème ; le refus inconditionnel de tout tourner en marchandises ; le devoir d'ouvrir la porte et la parole aux dynamiques du pair à pair et à la création ininterrompue des communs. C'est donc à un réel appauvrissement du monde symbolique que conduisit leur perte.

Derrière chacun d'eux se trouvaient également des métiers, et derrière chaque métier un fonds de savoirs et de connaissances sans cesse apprises et transmises, une pensée technique et esthétique, des informations figurées, une certaine charge de magie, bref l'effort humain pour dompter la matière même de la vie, son assortiment de substances. L'une de leurs fonctions était de mettre en relation des formes et des forces tout en les symbolisant ; d'activer les puissances qui permettent de mouvoir le monde[52].

Tout cela est parti, le lourd tribut que l'Afrique aura payé à l'Europe, cette région du monde à laquelle nous aura liés un rapport intrinsèque de ponction et d'extraction. C'est peut-être l'une des raisons pour lesquelles de nombreux Africains attachent à la mémoire de l'Europe une note à la fois de fascination et d'infamie. Perverse fascination qu'exercent force et puissance brute, celles du mensonge et du déni quasi permanent de responsabilité. Infamie, parce qu'ils sont convaincus que l'Europe ne veut pas d'eux, qu'elle veut surtout d'une Afrique obéissante et docile, d'une Afrique pareille à un cadavre paré de son linceul qui, bien que fondamentalement sans vie, sans cesse se ranime et se dresse dans son cercueil, que la sorte d'Africain qu'elle tolère et accepte, c'est l'Africain dont elle ne cesse de capter et de détourner les énergies, celui-là qui obéit avec la fidélité docile de l'animal qui a su reconnaître une fois pour toutes son maître.

La capacité de vérité

Pendant longtemps, l'Occident a refusé de reconnaître qu'il nous devait quelque dette que ce soit, le boulet de dettes qu'il a accumulées au détour de la conquête du monde, et qu'il traîne depuis lors. Aujourd'hui, la plupart de ses défenseurs prétendent que, au contraire, nous sommes ses créanciers. À les entendre, nous lui devrions une dette de « civilisation », certains d'entre nous ayant, font-ils valoir, tiré avantage des torts commis contre nous, parfois avec notre propre complicité. Aujourd'hui, il ne veut pas seulement se débarrasser des étrangers que nous sommes. Il veut aussi que nous reprenions nos objets. Sans s'expliquer. Il veut pouvoir enfin déclarer : « Ne vous ayant causé aucun tort, je ne vous dois strictement rien. »

En nous invitant à reprendre nos objets et à libérer les espaces que ceux-ci occupaient dans ses musées, que cherche-t-il donc ? À tisser de nouveaux liens ? Ou, en cette époque de fermeture, à réitérer ce qu'il a toujours suspecté, à savoir que nous étions des personnes-objets, disposables par définition ? Lui faciliterons-nous la tâche en renonçant à tout droit de rappel ? Oserons-nous aller plus loin et déclinerons-nous l'offre de rapatriement ? Transformant ainsi ces

objets en preuves éternelles du forfait qu'il a commis, mais dont il ne veut point reconnaître la responsabilité, lui demanderons-nous de vivre à jamais avec ce qu'il a pris et d'assumer jusqu'au bout sa figure de Caïn ?

Mais supposons que nous cédions à l'offre, et qu'en lieu et place d'une véritable *restitution* nous nous contentions d'une simple *récupération d'artefacts désormais sans substance*. Comment faire la part des objets et leur valeur d'usage, d'une part, et des œuvres d'art proprement dites, d'autre part ? Ou entre les objets rituels et cultuels et les objets ordinaires, alors même que très peu sont assurés de ce que chacun de ces objets est en lui-même, comment il fut fabriqué et comment il « fonctionnait », de quelles énergies il était le dépositaire et lesquelles il était à même de libérer, en quelles circonstances et avec quels effets aussi bien sur la matière elle-même que sur les humains et le vivant en général ? Au demeurant, tout ce savoir a été perdu.

Ainsi que l'explique Pol-Pierre Gossiaux, l'art africain relevait largement d'une esthétique que l'on peut qualifier de cumulative. Les objets résultaient « de l'assemblage et de l'accumulation d'éléments disparates » qui ne prenaient « leur sens et leur fonction que des rapports formels et sémantiques créés ainsi par leur accumulation ». L'objet ainsi assemblé n'était qualifié de « beau » que dans la mesure où il assumait pleinement ses fonctions rituelles. De telles accumulations, précise-t-il, ne résultaient pas du hasard. Elles exigeaient un long apprentissage et une longue initiation à la manipulation de savoirs séculaires qui ont été perdus[53]. Par-delà les objets en tant que tels, qui restituera les actes de pensée qui leur étaient associés, les types de cognition qu'ils mettaient en jeu, les formes de la mémoire et de l'imagination qu'ils mobilisaient et dont ils étaient, en retour, le produit ?

Par ailleurs, entre ce qui est parti et ce qui revient, le fossé est grand, la plupart de ces objets ayant été déformés et étant devenus méconnaissables. Les objets présents dans les collections et les musées n'ont pas seulement été isolés des contextes culturels au sein desquels ils étaient appelés à intervenir[54]. Certains ont subi maintes blessures et amputations, y compris physiques, et exhibent désormais d'importantes cicatrices[55]. Prenons l'exemple des masques et autres artefacts utilisés dans le cérémonial de la danse. La plupart arrivèrent en Europe coiffés, revêtus de toutes sortes de parures (plumes de hibou, d'aigle, de vautour,

de caille ou de coq, ou de piquants de porc-épic, voire de robes en écorce de tiges de papyrus pigmentés). Ces parures et styles distinctifs, ainsi que le contexte dans lequel ils étaient invités à faire leur apparition, en faisaient des réceptacles de sens. Ils étaient aussi importants que les qualités morphologiques des objets ou, comme l'indique Gossiaux, l'« articulation de leur géométrie dans l'espace ». Ils furent néanmoins systématiquement dépouillés « de tout ce qui semblait voiler leurs structures apparentes »[56].

Si tant est que, chez la plupart des peuples qui les produisirent, l'opposition entre mythe et technique, puis technique et rite était par définition fragile, comment également faire la part des divers usages, entre les masques, statues et statuettes-reliquaires, les chasse-mouches, les débris de végétaux, les ossements humains et amulettes, les peaux d'animaux, le kaolin, les coquillages et la poudre de padouk, les sagaies, les tambours et autres objets dédiés aux rites de passage ou d'initiation, ceux qui étaient destinés à honorer les morts ou à chasser les mauvais esprits, et d'autres encore requis pour les pratiques thérapeutiques ou divinatoires ?

Qui peut honnêtement nier que ce qui fut pris, ce ne furent pas seulement les objets, mais avec eux d'énormes gisements symboliques, d'énormes *réserves de potentiels* ? Qui ne voit pas que l'accaparement sur une échelle élargie des trésors africains constitua une perte colossale, pratiquement incalculable et, par conséquent, peu susceptible d'un dédommagement purement financier, puisque ce qu'il entraîna, c'est la *dévitalisation* de nos capacités à faire naître des mondes, d'autres figures de notre commune humanité ?

Il ne s'agit donc pas uniquement de restituer des matériaux, des styles, des décors et des fonctions. Comment restituera-t-on le sens ? Est-il perdu pour de bon ? Qui compensera le fait de devoir, à jamais, vivre avec cette perte ? Est-elle seulement compensable ? Une certaine Europe ne veut pas s'embarrasser de ces questions. Pour elle, la restitution n'est pas une obligation. Fidèle à une variante du juridisme héritée de sa longue histoire, elle considère qu'il n'y a d'obligation que là où existe la contrainte du droit. À ses yeux, toute restitution est, quoi que l'on dise, une modalité parmi d'autres du paiement. Il n'y a rien que l'on doive payer sans qu'il existe une dette. Toute restitution suppose par conséquent l'existence, avouée ou non, d'une dette.

Or l'Europe estime qu'elle n'est pas notre créancière et nous ne sommes pas ses débiteurs. Il n'y a donc aucune dette à honorer. Y en aurait-il que nous serions incapables de la contraindre. Elle n'est pas contraignable. Elle estime qu'en l'état actuel des choses les moyens fournis par le droit ne nous permettent pas de la contraindre à restituer nos objets. Si obligation de restitution il y a, celle-ci est non obligatoire. Ce qui caractérise l'obligation proprement dite, c'est la perspective de la sanction en cas de non-exécution. Et si, malgré tout cela, elle finit par restituer ces objets, ce sera volontairement, dans un acte de générosité et de libéralité et non pas en tant qu'obligation envers qui que ce soit. Dans ce cas comme dans d'autres, il ne s'agit guère de rendre justice, mais de poser un acte gratuit et bénévole. Restituer ne relève pas de la gratuité et de la bonté. Restituer relève de l'obligation. Il y a des obligations dont on ne peut pas s'acquitter selon les contraintes du droit existant. Elles n'en demeurent pas moins des obligations. Il y en a d'autres dont on peut s'acquitter volontairement. Par devoir de conscience. Mais il y a longtemps que nous avons arrêté de croire aux effets des appels à la conscience.

Pour qu'elle soit authentique, toute restitution doit se faire sur la base d'une reconnaissance équivalente de la gravité du préjudice subi et des torts infligés. Il n'y a strictement rien à restituer (ou à rendre) là où l'on estime que l'on n'a causé aucun tort ; que l'on n'a rien pris qui exigeait quelque permission que ce soit. C'est en cela que l'acte de restituer est inséparable de l'acte de réparer. « Rétablir » ou « restaurer » (l'autre nom de la restitution) n'est pas la même chose que « se repentir ». Au demeurant, l'un n'est pas la condition de l'autre. De même, toute restitution sans compensation (ou restauration) est par définition partielle. Mais il y a des pertes irréparables qu'aucune compensation ne peut jamais combler – ce qui ne veut pas dire qu'il ne faut point compenser. Avoir compensé ne veut pas dire avoir effacé le tort. Il n'en résulte aucun acquittement. Compenser, comme le souligne Kwame Anthony Appiah, équivaut à une offre de réparation de la relation[57]. Davantage encore, la restitution est une obligation là où il y a eu destruction consciente, malicieuse et volontaire de la vie d'un autre. Dans les systèmes de pensée précoloniaux, les torts les plus néfastes étaient ceux qui portaient atteinte à ce que Placide Tempels appelle la « force vitale[58] ».

Dans les contextes où la vie était fragile, où elle était susceptible d'être diminuée, tout attentat à l'intégrité d'être et à l'intensité de la vie, aussi minime fût-il, méritait réparation. Dans son sens plénier, la réparation (ou la restitution) impliquait que soient estimés les dommages subis. Le calcul des dommages pouvait être exprimé en termes économiques. Mais c'est, en dernière instance, à la mesure de la valeur de vie qu'ils étaient établis. C'est la mesure de la violation de vie subie qui, en fin de compte, servait de base d'appréciation pour le dédommagement ou la restitution[59]. En droit fil de cette philosophie, la restitution véritable est donc celle qui participe à la restauration de vie. Le droit qui la sous-tend est davantage orienté vers la personne que vers les biens et vers la propriété. Il n'y a pas de restitution sans réparation. Là où interviennent néanmoins les dommages et intérêts matériels, ceux-ci n'ont pas d'autre sens que d'opérer cette restauration de la vie.

Pas de restitution véritable, non plus, en l'absence de ce qu'il faut bien appeler la *capacité de vérité*. Rendre relève, dans cette perspective, d'un devoir inconditionnel – l'irrécusable infini qu'est la vie, toute vie, cette forme de la dette qui est par principe inacquittable. Pour l'Europe, restituer nos objets signifie arrêter de venir à nous dans l'attitude de celui aux yeux duquel seule sa réalité propre compte et s'impose. L'Europe ne peut pas prétendre nous restituer nos objets tout en restant convaincue que l'on n'est sujet que dans l'insistance de sa propre distinction et non dans la sorte de mutualité qu'exige le monde réticulaire qu'est devenu le nôtre. Chaque vie singulière compte. L'histoire n'est pas qu'une affaire de force, elle est aussi une affaire de vérité. L'autorité et la dignité ne sont pas qu'une donation de la force et de la puissance. C'est donc aussi la vérité que l'on est appelé à honorer, et pas uniquement la force et la puissance.

La vérité est que l'Europe nous a pris des choses qu'elle ne pourra jamais nous restituer. Nous apprendrons à vivre avec cette perte. Elle, de son côté, devra assumer ses actes, cette partie ombreuse de notre histoire en commun dont elle cherche à se délester. Le risque est qu'en nous restituant nos objets sans s'expliquer, elle en conclut qu'elle nous enlève, ce faisant, le droit de lui rappeler la vérité. Nul ne lui demande de se repentir. Mais, pour que des liens nouveaux se tissent, elle doit honorer la vérité, car la vérité est l'institutrice de la

responsabilité. Cette dette de vérité est par principe ineffaçable. Elle nous hantera jusqu'à la fin des Temps. L'honorer passe par l'engagement à réparer le tissu et le visage du monde.

---

1. Par « objets » ou « artefacts » africains, l'on a à l'idée un ensemble général, ou encore toute une population de « choses » ou de productions matérielles, que celles-ci revêtent ou non une fonction esthétique ou appellent un investissement du même genre. Sur ces discussions dans le contexte européen, lire Jean-Marie SCHAEFFER, « Objets esthétiques ? », *L'Homme*, n° 170, 2004, p. 25-45.

2. Engelbert MVENG, *L'Art et l'artisanat africains*, CLE, Yaoundé, 1980 ; Léopold Sédar SENGHOR, « Standards critiques de l'art africain », *African Arts*, vol. 1, n° 1, 1967, p. 6-9 + 52 ; Aimé CÉSAIRE, « Discours prononcé à Dakar le 6 avril 1966 », *Gradhiva*, n° 10, 2009, p. 1-7.

3. Duarte LOPES et Filippo PIGAFETTA, *Description du royaume de Congo et des contrées environnantes*, éd. et trad. Willy Bal, Nauwelaerts, Louvain, 1965, p. 81-82 ; Jean CUVELIER, *L'Ancien Royaume du Congo. Fondation, découverte et première évangélisation de l'ancien royaume du Congo*, Desclée de Brouwer, Paris, 1946 ; Olfert DAPPER, « Description de l'Afrique », *in* Albert VAN DANTZIG (dir.), *Objets interdits*, Fondation Dapper, Paris, 1989, p. 89-367 ; Jean BONFILS, « La mission catholique en République populaire du Bénin aux XVII^e^ et XVIII^e^ siècles », *Nouvelle Revue de sciences missionnaires*, 1986, p. 161-174.

4. Dans le registre des exceptions, lire par exemple Martine BALARD, « Les combats du père Aupiais (1877-1945), missionnaire et ethnographe du Dahomey pour la reconnaissance africaine », *Histoire et missions chrétiennes*, vol. 2, n° 2, 2007, p. 74-93.

5. Voir Robert MUCHEMBLED, *Une histoire du diable, XII^e^-XX^e^ siècle*, Points, Paris, 2002.

6. Consulter le dossier « Le diable en procès. Démonologie et sorcellerie à la fin du Moyen Âge », *Médiévales*, n° 44, 2003.

7. Alain BOUREAU, *Satan hérétique. Naissance de la démonologie dans l'Occident médiéval (1280-1330)*, Odile Jacob, Paris, 2004.

8. Guy BECHTEL, *La Sorcière et l'Occident. La destruction de la sorcellerie en Europe des origines aux grands bûchers*, Plon, Paris, 1997.

9. Michael MCCABE, « L'évolution de la théologie de la mission dans la Société des missions africaines de Marion-Brésillac à nos jours », *Histoire et missions chrétiennes*, vol. 2, n° 2, 2007, p. 1-22.

10. Lire, à titre d'exemple, Kevin CARROLL, *Yoruba Religious Carving : Pagan and Christian Sculpture in Nigeria and Dahomey*, Chapman, Londres, 1967.

11. À propos de ces débats, voir Lucien LÉVY-BRUHL, *Les Fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, Alcan, Paris, 1910, *La Mentalité primitive*, Alcan, Paris, 1922, et *L'Âme primitive*, Alcan, Paris, 1927). Sur les débats de l'époque, lire également Olivier LEROY, *La Raison primitive. Essai de réfutation de la théorie du prélogisme*, Geuthner, Paris, 1927, et Raoul ALLIER, *Les Non-Civilisés et nous : différence irréductible ou identité foncière*, Payot, Paris, 1927.

12. Jan ASSMANN, *Le Monothéisme et le langage de la violence. Les débuts bibliques de la religion radicale*, Bayard, Paris, 2018, p. 75

13. Cécile FROMONT, *The Art of Conversion : Christian Visual Culture in the Kingdom of Kongo*, University of North Carolina Press, Chapel Hill, 2017.

14. Lire à ce sujet Jean et John COMAROFF, *Of Revelation and Revolution*, vol. 1 : *Christianity, Colonialism and Consciousness in South Africa*, et vol. 2 : *The Dialectics of Modernity on a South African Frontier*, The University of Chicago Press, Chicago, 1991. Voir, par ailleurs, Achille MBEMBE, *Afriques indociles. Christianisme, pouvoir et État en société postcoloniale*, Karthala, Paris, 1988.

15. J.-E. BOUCHE, « La religion des nègres africains, en particulier des Djedjis et des Nagos », *Le Contemporain*, 2e sem., 1874, p. 857-875, 1041-1058.

16. Bernard SALVAING, *Les Missionnaires à la rencontre de l'Afrique au XIXe siècle. Côte des Esclaves et pays yoruba, 1840-1891*, L'Harmattan, Paris, 1995, p. 261-299.

17. Paule BRASSEUR, « Les missionnaires catholiques à la côte d'Afrique pendant la deuxième moitié du XIXe siècle face aux religions traditionnelles », *Mélanges de l'École française de Rome*, vol. 109, no 2, 1997, p. 723-747.

18. Laurick ZERBINI, « La construction du discours patrimonial : les musées missionnaires à Lyon (1860-1960) », *Outre-Mers*, t. 95, no 356-357, 2007, p. 125-138.

19. Pedro DESCOQS, « Métaphysique et raison primitive », *Archives de philosophie*, vol. 5, no 3, 1928, p. 127-165.

20. Voir les travaux de Laurick ZERBINI, « Les collections africaines des Œuvres pontificales. L'objet africain sous le prisme du missionnaire catholique », *in* Yannick ESSERTEL (dir.), *Objets des terres lointaines. Les collections du musée des Confluences*, Silvana Editoriale Spa, Milan, 2011, p. 31-51, ou encore « L'Exposition vaticane de 1925. Affirmation de la politique missionnaire de Pie XI », *in* Laura PETTINAROLI (dir.), *Le Gouvernement pontifical sous Pie XI. Pratiques romaines et gestion de l'universel (1922-1939)*, École française de Rome, Rome, 2013, p. 649-673.

21. Cité *in* Michel BONEMAISON, « Le Musée africain de Lyon d'hier à aujourd'hui », *Histoire et missions chrétiennes*, vol. 2, no 2, 2007, p. 2.

22. Pour un cas notoire, lire Pierre DUVIOLS, *La Lutte contre les religions autochtones dans le Pérou colonial. L'extirpation de l'idolâtrie entre 1532 et 1660*, Presses universitaires du Mirail, Toulouse, 2008, et Fabien EBOUSSI-BOULAGA, *Christianisme sans fétiches. Révélation et domination*, Présence africaine, Paris, 1981.

23. Lire, par exemple, José SARZI AMADE, « Trois missionnaires capucins dans le royaume de Congo de la fin du XVIIe siècle : Cavazzi, Merolla et Zucchelli. Force et prose dans les récits de spectacles punitifs et de châtiments exemplaires », *Veritas*, no 139, 2018, p. 137-160.

24. Emmanuel KANT, *Idée d'une histoire universelle du point de vue cosmopolitique*, Gallimard, Paris, 1985.

25. G. W. F. HEGEL, *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, Gallimard, « Folio Essais », Paris, 1990, et *Principes de la philosophie du droit*, Gallimard, « Tel », Paris, 1989.

26. Ernst CASSIRER, *Le Mythe de l'État*, Gallimard, Paris, 1993.

27. A. MBEMBE, *Critique de la raison nègre*, *op. cit.*

28. E. CASSIRER, *Le Mythe de l'État*, *op. cit.*, p. 370.

29. G. W. F. HEGEL, *Principes de la philosophie du droit*, *op. cit.*, p. 368.

30. Eric VOEGELIN, *Race et État*, Vrin, Paris, 2007.

31. Catherine COQUERY-VIDROVITCH, « La fête des coutumes au Dahomey : historique et essai d'interprétation », *Annales*, vol. 19, no 4, 1964, p. 696-716.

32. Georges BATAILLE, *Théorie de la religion*, Gallimard, Paris, 1973, p. 71-73.

33. Sigmund FREUD, *Trois Essais sur la théorie de la sexualité*, Gallimard, Paris, 1923.

34. Dans *Negerplastik* (Verlag der Weissen Bucher, Leipzig, 1915), Carl Einstein s'attache à étudier les qualités formelles des « objets nègres », tandis que, dans *Afrikanische Plastik* (E. Wasmuth, Berlin, 1921), il s'intéresse davantage à leurs fonctions et significations au sein de leurs sociétés d'origine.

35. Voir Coline BIDAULT, « La présentation des objets africains dans *Documents* (1929/1930), magazine illustré », *Les Cahiers de l'École du Louvre*, vol. 3, n° 3, 2013, p. 5-13.

36. André BRETON, *L'Art magique*, Club français du livre, Paris, 1957.

37. Nous reprenons ici des éléments d'un article publié sous le titre « À propos de la restitution des artefacts africains conservés dans les musées d'Occident », *AOC*, 5 octobre 2018.

38. L'on s'appuie ici en partie sur l'analyse de Carlo SEVERI, *L'Objet-personne. Une anthropologie de la croyance visuelle*, Rue d'Ulm, Paris, 2017, p. 49-53.

39. A. Césaire, *Discours sur le colonialisme*, *op. cit.*

40. « Ceux qui n'ont inventé ni la poudre ni la boussole/Ceux qui n'ont jamais su dompter la vapeur ni l'électricité/Ceux qui n'ont exploré ni les mers ni le ciel mais ceux sans qui la terre ne serait pas la terre », Aimé Césaire, « Cahier d'un retour au pays natal », publié dans le n° 20 de la revue *Volontés*, 1939.

41. Lire à titre d'illustration *Le Rapport Brazza. Mission d'enquête du Congo : rapport et documents (1905-1907)*, Le Passager clandestin, Neuvy-en-Champagne, 2014.

42. Lotte ARNDT, « Vestiges of oblivion : Sammy Baloji's works on skulls in European museum collections », *Darkmatter*, 18 novembre 2013, <http://www.darkmatter101.org/site/2013/11/18/vestiges-of-oblivion-sammy-baloji%E2%80%99s-works-on-skulls-in-european-museum-collections/>.

43. Voir Julien BONDAZ, « L'ethnographie comme chasse. Michel Leiris et les animaux de la mission Dakar-Djibouti », *Gradhiva*, n.s., n° 13, 2011, p. 162-181, et « L'ethnographie parasitée ? Anthropologie et entomologie en Afrique de l'Ouest (1928-1960) », *L'Homme*, n° 206, 2013, p. 121-150. Voir également Nancy J. Jacobs, « The intimate politics of ornithology in colonial Africa », *Comparative Studies in Society and History*, vol. 48, n° 3, 2006, p. 564-603.

44. John M. MACKENZIE, *The Empire of Nature : Hunting, Conservation and British Imperialism*, Manchester University Press, Manchester, 1988.

45. Voir Nelia DIAS, « L'Afrique naturalisée », *Cahiers d'études africaines*, vol. 39, n° 155-156, 1999, p. 590.

46. Allen F. ROBERTS, *A Dance of Assassins : Performing Early Colonial Hegemony in the Congo*, Indiana University Press, Bloomington, 1998 ; Ricardo ROQUE, *Headhunting and Colonialism : Anthropology and the Circulation of Human Skulls in the Portuguese Empire, 1870-1930*, Cambridge University Press, Cambridge, 2011 ; Andrew ZIMMERMAN, *Anthropology and Antihumanism in Imperial Germany*, University of Chicago Press, Chicago, 2001.

47. Lire Julien BONDAZ, « Entrer en collection. Pour une ethnographie des gestes et des techniques de collecte », *Les Cahiers de l'École du Louvre*, vol. 4, n° 4, 2014.

48. Dominique ZAHAN, *La Graine et la Viande. Mythologie dogon*, Présence africaine, Paris, 1969.

49. C. SEVERI, *L'Objet-personne*, *op. cit.*, p. 267.

50. Joyce CHENG, « Georges Braque et l'anthropologie de l'image onirique de Carl Einstein », *Gradhiva*, n° 14, 2011, p. 107.

51. A. TUTUOLA, *Ma vie dans la brousse des fantômes*, *op. cit.*

52. Voir, sur ce sujet, les travaux de Pierre BONNAFÉ, « Une force, un objet, un champ : le *buti* des Kukuya au Congo », *Systèmes de pensée en Afrique noire*, n° 8, 1987, « Une grande fête de la vie et de la mort : le *miyali* des Kukuya », *L'Homme*, vol. 13, n° 1-2, 1973, et *Nzo Lipfu. Le Lignage de la mort*, Université de Paris-X, Paris, 1978.

53. Aussi bien la fabrication que la conservation et la restauration des objets requéraient une foule de savoirs techniques – savoirs concernant le monde botanique, végétal, minéral et organique. L'utilisation du bois, par exemple, exigeait un minimum de connaissance de ses composantes, notamment celles qui le rendaient résistant à la moisissure et aux atteintes du temps. Il en était de même pour les huiles et graisses d'animaux, et les divers pigments et éléments tels que le feu, dont la fonction était de rendre les objets imputrescibles. À ce sujet, lire Pol-Pierre GOSSIAUX, « Conserver, restaurer : écrire le temps en Afrique », *CeROArt*, n° 1, 2007.

54. Pour Johannes Fabian (« On recognizing things : The "ethnic artefact" and the "ethnographic object" », *L'Homme*, n° 170, 2004), c'est précisément cette pratique de « décontextualisation » qui est le propre de la collecte ethnographique.

55. Voir Gaetano SPERANZA, « Sculpture africaine. Blessures et altérité », *CeROArt*, n° 2, 2008.

56. Voir P.-P. GOSSIAUX, « Conserver, restaurer : écrire le temps en Afrique », art. cité.

57. Kwame Anthony APPIAH, « Comprendre les réparations. Réflexion préliminaire », *Cahiers d'études africaines*, vol. 1, n° 173-174, 2004.

58. Placide TEMPELS, *La Philosophie bantoue*, Lovania (Elisabethville), 1945.

59. *Ibid.*, p. 37.

Conclusion

Tant d’autres voies s’offraient à nous. Nous aurions pu emprunter tant d’autres chemins. Rien, en effet, ne nous condamnait à échouer sur ces bords.

Demain, peut-être, aucune différence n’opposera les machines à calculer, celles que nous avons fabriquées, et nous-mêmes, machines à calculer procréées. Le siècle sera peut-être celui au cours duquel l’humanité, finalement, ingérera ses artefacts. Elle ne fera plus qu’un avec ceux-ci et avec le monde extérieur, lequel aura, par là même, disparu, enseveli dans ses entrailles.

Nous aurons en fin de compte fait alliance avec tous les véhicules du monde, toutes les greffes, et les mystères de la chair se seront enfin réconciliés avec ceux de la machine. Le secret aboli et rien n’ayant pris sa place, l’usine à rêves explosera et disparaîtra dans un énorme nuage de fumée. Ainsi sonnera le glas de l’humanité. L’ère post-historiale pourra enfin s’ouvrir sur un océan de matière synthétique et de liquides mécaniques.

Il n’y aura plus d’accidents, plus de religions, plus d’États, plus de polices, plus de frontières, plus de races, plus de langues, plus d’érections, et plus de phallus. Partout, des prothèses de tubes mécaniques, des dents en plastique, des vis et des puces incrustés dans des corps. Partout, la métamorphose, la dépense et la jouissance du gaspillage, dans la fosse à extase que sera devenu le cosmos.

Transcender nos limites corporelles, la dernière frontière, tel a toujours été notre rêve. Il nous aura coûté la Terre.

À présent, le chemin du choc est largement ouvert, et beaucoup s’interrogent sur ce qu’ils appellent la « possibilité du fascisme », alors que la démocratie libérale, horizon d’attente vide de sa substance, ne cesse de se déliter. Peu importe que, en son article 13, la Déclaration universelle des « droits de l’Homme » affirme que tout habitant de la Terre « a le droit de circuler librement et de choisir sa résidence à l’intérieur d’un État ». La Terre n’appartient plus à

tous et, en même temps, il n'y a guère plus de « chez soi » où rentrer. Tout se ramène au calcul. Il n'existe plus de *droits durables*. Tous sont révocables. Simultanément, les technologies computationnelles et les grandes firmes tentaculaires ne cessent de nous encercler et d'exercer sur nos désirs et comportements une insondable emprise.

L'époque n'est donc pas seulement étrange. Elle est propice à toutes sortes de débordements sans finalité apparente.

C'était le cas il n'y a guère si longtemps. L'interrogation, à l'époque, était de savoir comment reformer le regard et sortir de la crise d'une manière qui ne débouche point sur le néant.

La « possibilité du néant » refait surface et, avec elle, celle de la « bête brute ». Depuis l'avènement des Temps modernes, l'on avait toujours supposé que ce néant et cette « bête brute », le Nègre en était l'aveuglante manifestation, à la fois larvaire et crépusculaire. En réalité, dans un formidable acte de projection fantasmatique, l'Europe avait rabattu sur ce sujet inexistant (le Nègre) sa propre part de ténèbres. C'est la raison pour laquelle le débat sur la sortie de la « crise de l'humanité européenne » devint inséparable de la question nègre et, par-delà, de celle de la « Terre tout entière ».

La question nègre, c'est-à-dire celle de la « Terre tout entière », l'Europe se l'était toujours posée, chaque fois à partir d'une position d'exception, comme n'en faisant pas partie. Or l'histoire souterraine de la métaphysique occidentale, dont la technologie est aussi bien l'os, le squelette, que la chair, est sous-tendue par la figure du Nègre ou hantée par elle. Celle-ci ne surgit pas du dehors, à la lisière ou aux confins de cette Europe qui s'est arrogée le titre d'humanité finale. Le Nègre, impensé de la métaphysique occidentale, en est le soubassement et l'une des saillies les plus significatives – le Nègre en tant qu'il est le nom de la « Terre tout entière » ou, du moins, de ses entrailles.

Toujours il le fut, et d'abord au prisme de ce que recelait son absence supposée de visage et de nom, au regard de ce que traduisaient ses formes informes et, chose plus accablante encore, en fonction des multiples usages auxquels il pouvait être soumis. Hier, en effet, « quand la frénésie de l'or draina au marché la dernière goutte de sang indien », se lamentait René Depestre, « on se tourna vers le fleuve musculaire de l'Afrique pour assurer la relève du

désespoir. Alors commença la ruée vers l'inépuisable Trésorerie de la chair noire[1] ». Corps-chair, corps-minerai, corps-métal, corps-ébène, peuple défriché et dévalisé, s'écriait-il comme pour souligner le drame d'une humanité enfermée dans la nuit corporelle et, par-delà, celui de la « Terre tout entière », ouverte dans ses entrailles les plus profondes, à commencer par l'Afrique, son berceau et son *premier pays natal* (Aimé Césaire).

Si au commencement du monde était l'Afrique, en le Nègre, l'Europe n'aura en revanche perçu qu'une grave menace pour l'humanité de l'homme. Au seul homme actuellement pris pour étalon de l'humain, le Nègre rappellera non seulement ce qu'il avait été et ce à quoi il avait échappé, mais aussi ce qu'il risquait de redevenir – la menace de *réversion* à un état duquel l'on supposait être à jamais sorti. Le Nègre ne représentait-il pas, par définition, l'extinction du sujet, ce qui désemparait l'esprit ? N'était-il pas fondamentalement consacré à la perte ? La « perte du Nègre » – et par conséquent celle de la « Terre tout entière » – était supposée ne laisser aucune trace, aucune marque dans le sillon du temps et dans la mémoire de l'humanité. Aussi bien sa présence que sa perte étaient ininscriptibles.

Lorsque les nôtres se saisirent de cette figure hallucinatoire dans l'entre-deux-guerres, ce fut pour en faire le contrepoint radical du mythe selon lequel l'Europe serait le lieu d'accomplissement final de l'humanité. Mais peut-être faut-il aller plus loin aujourd'hui. Peut-être sera-t-elle le lieu où l'humanité trouvera sa fin, le lieu de son ensevelissement. Pour nos prédécesseurs, l'inquiétante figure du Nègre ne servait pas seulement à poser en termes neufs le problème complexe des rapports entre la culture et la race, ou encore entre l'histoire et l'esthétique. Elle était aussi une manière de s'interroger sur les possibilités d'affranchissement de l'ensemble de la race humaine, condition préalable, du moins le pensaient-ils, pour dépasser la contradiction entre la force et la justice, pour réinventer la Terre et, dirions-nous aujourd'hui pour la réparer.

Car tel est le dernier choix. Ou la réparation, ou les funérailles. Il n'y aura pas de fuite dans quelque exoplanète que ce soit. La Terre sera l'oasis à partir de laquelle l'« humanité tout entière » entreprendra la gigantesque œuvre de régénération du vivant. Ou elle en sera le tombeau universel, son mausolée, dans la continuité de la période géologique de l'histoire de l'univers.

Ce mausolée accueillera non pas la dépouille de l'humanité, mais sa momie. Les funérailles de l'humanité n'auront pas lieu dans le grand secret, mais dans un tumulte absolu. Elles attiseront une gamme de passions et convoqueront l'histoire intime de chacun. Certains y viendront armés de funestes souvenirs et de poisons, et d'autres de cadeaux, toutes sortes d'objets inutiles, des bibelots, du rhum, de la cocaïne et du tabac, des peaux d'animaux et des fusils de chasse, quelques cabris et d'énormes miroirs, des fétiches usés, et peut-être aussi de l'encens. Tout sera remis en question. Mais il y a longtemps que le temps des réponses aura été définitivement clos.

Une nouvelle politique de la réparation ne suppose pas seulement une redistribution des places qu'occupent les uns et les autres, les humains d'un côté et tout le reste de l'autre. Elle invite également à d'autres façons de négocier et de résoudre les conflits que suscitent différentes manières antagonistes d'habiter le monde, à un vaste ré-ordonnancement des relations. La réparation exige de renoncer aux formes d'appropriation exclusives, de reconnaître qu'il y a de l'incalculable et de l'inappropriable et que, par conséquent, il ne saurait y avoir de possession et d'occupation exclusives de la Terre. Instance souveraine, elle n'appartient qu'à elle-même, et sa réserve de matière germinale, nul ne saurait l'enclore, ni à l'avance ni pour l'éternité.

---

1. René DEPESTRE, *Minerai noir*, Présence africaine, Paris, 1956, p. 9.