

Les codes immobiles des « hypermobilités » contemporaines Analyse des apports d'un film de science fiction

Juan Emilio Pascual

Doctorant Analyse du Discours UNL
Université Nationale d'Entre Rios (UNER) -
Département de recherche en Art et Technique, Santa Fe, Argentine

Senda Inés Sferco

Doctorante Sciences Sociales Conicet
Centre d'Études de l'Imaginaire -
Académie Nationale des Sciences de Buenos Aires, Argentine



Synergies Pays Riverains de la Baïlique
n°4 - 2007 pp. 101-114

Résumé : *Notre travail analyse la mobilité comme une question politique clé pour la compréhension de nos mondes contemporains. Les transformations actuelles des rapports de pouvoir tracent un horizon biopolitique où le contrôle sur les personnes apparaît de plus en plus marqué par la territorialité et la distinction « dedans »/« dehors ». Ces questions seront analysées à partir de la vision du futur présentée par le film « Code 46 », de Michael Winterbottom (2003). La question suivante est posée: est-il possible de penser une « hypermobilité immobile » quand le contrôle est intensifié et incorpore des dispositifs sémiotiques/idéologiques et s'installe dans le corps des individus ?*

Mots-clés : *hypermobilité, territorialisation, accumulation des corps, identité, dispositifs de contrôle.*

Abstract : *Our paper analyses mobility as a key political issue. In our contemporary world, the transformations of the bio-political power relationships draw situations where the control of human beings appears increasingly marked out by territoriality and an inside/outside distinction. We consider these topics crucial for examining the mobility of bodies. Therefore, we based our analysis on a science fiction film: Michael Winterbottom's Code following question will be considered: is it possible to think in terms of "immobile hypermobility" semiotic and ideological devices are incorporated into the bodies of individuals?*

Key words : *hypermobility, territoriality, body accumulation, identity, control devices.*

Le développement croissant de la génétique dans nos mondes contemporains nous permet d'imaginer - sans grand effort - un « futur » marqué par la massivité et la dissémination des découvertes scientifiques de ce type. *Imaginons*, donc, que cette situation extrême fasse de la reproduction clonée un usage fréquent,

et, qu'en conséquence, il soit devenu impératif de réglementer les rapports entre les personnes. Plus encore, ce futur rédige une loi biologique et sociale qui se base sur une prémisse : « il faut absolument éviter l'inceste génétique ». Le numéro de localisation de cette infraction serait le « Code 46 ».

Voilà donc l'argument central du film réalisé par Richard Winterbottom en 2003. Le scénario se fonde sur une histoire d'amour et de transgression. Un homme et une femme tombent amoureux mais leur couple n'est pas « compatible » face à la règle du Code 46. Ils poursuivront pourtant leur idylle, et poussés par leurs sentiments, ils essayeront à plusieurs reprises d'échapper aux contrôles sociogénétiques. La violation du Code impliquera leur expulsion de ce monde « réglé » - inévitable expulsion qui comporte l'exil dans un « dehors » désertique. Ce « dehors » se trouve situé juste à côté d'un « dedans » - qui rédige le Code, bien entendu.

L'espace des « règles » (nous parlons bien de l'espace du « dedans ») apparaît sous la forme d'un monde hyperglobalisé, où il ne semble plus exister aucune différence, et où tous les rapports s'aménagent à l'intérieur d'une « méga-ville » qui intègre *en les unifiant* toutes les grandes villes du monde. Tous les rapports humains se trouvent médiatisés dans un réseau d'hypermobilités, soutenu par les développements technologiques. Curieusement, ces technologies comportent des dispositifs de contrôle qui sont inséparables des corps : contrôle des déplacements des gens, contrôle de l'action et du travail, contrôle de la sexualité et de l'amour, contrôle de la mémoire.

Ce film de science fiction nous ramène à une longue tradition de visions cinématographiques du futur. D'une manière très générale, ce type de production peut engendrer trois projections du futur possibles : les visions apocalyptiques, les évocations utopiques (ou paradisiaques) et les visions du futur qui sont le produit d'une projection politique.

Nous utilisons le terme « vision » parce que nous supposons que les récits sur le futur se placent entièrement dans une matrice du présent. Effectuer une sorte de « saut » vers le futur pour repousser une analyse des conditions contemporaines, voilà l'esprit dans lequel se place Winterbottom et qui ne peut que nous rappeler l'héritage de Jules Verne, George Orwell, Aldous Huxley, Phillip Dick, ou Úrsula Le Guin, qui ont introduit également une critique de leur présent dans leurs productions artistiques.

Dans cette même optique, on pourrait produire trois *opérations politiques* sur ces regards du présent, que l'on trouvait déjà dans les Livres Sacrés. Les deux premières *opérations* sont bien connues : l'une est la lecture « apocalyptique » (érigée autour de l'axe de la menace de l'infraction de la loi), et la deuxième, celle de la construction d'un paradis perdu (qui joue sur une « promesse », comme effet productif de la réalisation *pleine* de la loi). La troisième opération est peut être plus complexe, puisqu'elle existe en s'appuyant sur les deux précédentes et, en même temps, c'est elle qui produit les effets, si l'on veut, les plus *concrets*. C'est une vision du futur qui implique la mise au point de dispositifs qui garantissent la réalisation concrète du contrôle sur les corps

(Foucault, 2001). En d'autres termes, il s'agirait de l'exécution *effective* des « normes » sur les vivants (Foucault, 2006). D'après cette projection du futur, nous sommes bien en train de travailler sur les dispositifs de constitution des sujets, ou, plus clairement, sur le terrain (et le temps) déployés par les *programmes (bio) politiques*.

A l'exception de Verne - qui n'a pas connu les massacres que les Occidentaux se sont mutuellement infligés -, les écrivains de science fiction ont abordé deux questions conjointes qui ont leur importance dans notre analyse. D'une part, comme nous l'avons déjà dit, il y a la transgression de la loi (qui rappelle l'apocalypse perpétuée). D'autre part, on trouve une description des produits d'un régime social, d'un programme, dont l'axe a été l'un des bastions de la modernité : la science en tant que technologie. D'après ces deux approches synchroniques, la réalisation d'un programme politique implique finalement l'installation d'une « apocalypse ». Ce qui est remarquable alors, c'est que cette « apocalypse » ne marque pas la fin du temps, mais plutôt une reproduction techno-politique illimitée de la vie. Nous répétons : c'est la reproduction techno-politique illimitée d'une apocalypse. Autrement dit, la construction d'un *camp* de concentration d'où on ne pourra jamais sortir.

I.

Code 46, à l'instar du « *meilleur des mondes* » d'Aldous Huxley, traduit autant l'apocalypse que le programme qui s'installe au moment où l'une des lois fondamentales se trouve « brisée » : la loi qui marque le passage de la nature à la culture, celle qui marque la base des rapports sociaux, la loi de « l'inceste ». En voyant le titre du film, on peut déjà anticiper cette question biologique et culturelle *fondamentale* au centre du scénario : « *Code 46* », c'est le chiffre de l'inceste, c'est aussi la loi qui la régule et établit sa punition.

La régulation de l'inceste comme base du projet social nous renvoie analytiquement, donc, à un parcours de reconnaissance des modalités dans lesquelles ces formes de régulation sont *effectives* dans le contexte du social. Dans notre analyse, nous avons identifié quatre dispositifs centraux du gouvernement sur les vivants qui jouent simultanément dans *Code 46*. Ces quatre dispositifs, s'attachent, d'une façon ou d'une autre, au problème de « l'hypermobilité » et de la constitution identitaire du sujet : *le Code 46*, les virus et les antivirus mentaux, les passeports pour réguler les frontières, les mécanismes de punition/réhabilitation qui effacent la mémoire. Les quatre dispositifs nous montrent donc comment, à notre époque, le contrôle est à chaque fois plus *collé* ou, plus exactement, « étiqueté » au corps humain.

Pour l'analyse de cette lecture sur le présent exposé comme projection de futur, nous travaillerons sur quelques concepts créés par un des philosophes des imaginaires, Michel Maffesoli. Cet auteur a travaillé sur l'élaboration de catégories spécifiques pour la tâche complexe de « penser notre temps », en se proposant d'aborder les problématiques de notre monde contemporain où la diversité de coutumes, de faits culturels, de valeurs, etc., est devenue « accélérée et multiforme ». Selon Maffesoli, la diversité de nos sociétés

contemporaines ne peut plus être réduite ni contenue dans un *moule républicain*, dans un modèle clos, et les schémas substantialistes de l'Occident *ne suffisent plus* pour légiférer une organisation de l'expérience actuelle. En effet, d'après cette ligne de réflexion, on ne peut plus conserver une volonté de verrouillage des horizons de connaissance dans une « unité » moderne (l'Être, Dieu, l'État, les Institutions, l'Individu). Le paysage contemporain, au contraire, demande une production conceptuelle capable de *reconnaître* la présence active d'« identifications multiples ».

La question des rapports identitaires dans nos mondes contemporains deviendra donc un des nœuds problématiques les plus productifs pour le travail de ces transformations actuelles. Il faut bien remarquer dans le futur exposé par Code 46 une accumulation des corps qui dépasse les limites de l'assimilation « moderne » d'une identification « unitaire ». Dans le film, le personnage principal est une jeune fille caucasienne qui vit un quotidien marqué par des usages culturels « typiques » de la classe moyenne européenne. Or, elle vit en Orient, et n'a jamais quitté ce coin du globe. Son nom est hispanique : « María González ». En faisant écho aux identités fusionnées et multiformes, ce film évoque les constitutions identitaires de nos milieux « postmodernes ».

Maffesoli, souligne le caractère d'« identité fusionnée » (1990 : 89) de nos rapports contemporains. Cette fusion n'empêche pas - selon l'auteur - la constitution de groupes différenciés dans des espaces différenciés ; autrement dit, la création d'identités groupales singulières dans une masse générale commune. Maffesoli élabore la notion de « tribu » comme métaphore qui prend acte de la métamorphose du lien social postmoderne où les concepts d'*individu*, de *logique de l'identité* et de *dimension « communautaire » du social* se trouvent, désormais, *saturés* (*Idem* : 125).

Résultant de cette *saturation*, « le tribalisme » ne ressemble pas aux institutions classiques qui ont soutenu le politique, l'économique et le social. Cette notion représente, surtout, un phénomène « culturel » dont la légitimation paraît dériver plus d'une reconnaissance « émotionnelle » que « rationnelle ». Ces tribus urbaines soulignent l'urgence d'une société empathique basée sur des « échanges partagés d'*affects* » (Maffesoli, 1990: 200). En fait, les pratiques du tribalisme ratifient l'importance de la transmission du sentiment d'appartenance (au lieu, au groupe) en tant que fondement essentiel de toute vie sociale. Nous pourrions même dire qu'il existe, à l'intérieur de cette idée de « tribu », une sorte de mise en scène des origines, du « retour aux sources », au clan, au lieu, au territoire.

Le rapport entre « saturation » et « tribalisme » articule *visiblement* deux aspects qui font partie d'une tension conflictuelle: d'un côté, au milieu du débordement actuel des réseaux communicatifs globalisés, une superposition identitaire qui fusionne notre compréhension compartimentée du territoire « national », d'un temps « présent » apparemment perpétué à l'infini comme *seule* temporalité valide, et d'un autre côté, le « retour aux sources », à « l'un », devient une des stratégies d'identification les plus fortes. Voici un des paradoxes qui fondent les conditions du « postmoderne » : un duel, un « enracinement dynamique » - selon Maffesoli - entre archaïsme et vitalité, entre nomadisme frénétique et re-territorialisation essentialiste (Maffesoli, 1990: 242).

Déconstruisons ce paradoxe dans l'exemple concret du film *Code 46*. Le rapport entre « l'archaïque et le technologique » présenté par Maffesoli apparaît de manière oblique dans ce récit. Pour commencer, les dispositifs de contrôle des corps et d'une « norme » des populations, permettant des systèmes hyper-technologisés, ont une base profondément « primitive » : le contrôle biologique de la population *présentée comme « nécessaire »* dans tous les domaines. Nous avons déjà dit que sur un contrôle génétique disséminé on trouve une norme de régulation de la population (le Code 46) qui empêche la reproduction sexuelle parmi de vastes secteurs de la population. Simultanément, et à la manière du fonctionnement des commandes d'un ordinateur, un « contrôle de l'action » se déploie : il n'y a qu'une série stricte de « programmes » qui peuvent être insérés dans les cerveaux des personnes, ne leur permettant d'effectuer que certaines tâches. Le technologique sert, une fois de plus, à une organisation *primaire* de la distribution des espaces et des actions humaines. Par le biais du développement de méthodes d'identification, et à travers des moyens de transport aériens continus et hyper-rapides, une série de restrictions d'accès et de sortie des mégapoles sont introduites au cœur même des possibilités de déplacements des corps. Finalement, il y a encore un autre dispositif de contrôle : à partir d'un mécanisme d'effacement complet de l'information de la mémoire individuelle, un nouveau mode de punition et d'écriture de l'histoire des individus est installé. Le domaine du conscient (et même de l'« inconscient » en termes freudiens) se trouve *ainsi* contrôlé. Ces quatre dispositifs de contrôle organisent toute la trame du film et, ils configurent, en même temps, l'axe de cette lecture sur le présent : la constatation d'une sorte de superposition, comme le dirait Maffesoli, entre « archaïsme et technologie ».

Une reconnaissance du « paradoxal » oblige un regard sur les jeux *conflictuels* qui s'articulent entre les différentes pratiques de la culture et de la société - mouvement dessiné par des rapports de pouvoir. D'après cette perspective, le social se montre configuré par un dynamisme hétéroclite, toujours *intéressé*, qui renouvelle constamment les créations, les ruptures et les transformations du matériel culturel. Dans ce sol « stratégique », les « définitions » que certains savoirs et discours ont habilitées comme « valables » dans nos sociétés sont l'effet de *rapports de pouvoir* (Foucault, 1979), des *rapports de force* qui déterminent et reproduisent nos possibilités créatrices. Et ces dispositifs de pouvoir sont tellement complexes que ce sera aussi à partir des stratégies des rapports de force en vigueur, qu'une possibilité de critique et de transformation de ces productions pourra être effective.

Dans la lignée critique de nos cultures, nous faisons également référence au philosophe Slavoj Žižek, qui travaille sur la compréhension des rapports de force dans les scénarios de domination actuels et le conflit du rapport entre « le multiple » et « l'un » - rapport qu'il reconnaît comme une des bases constitutives, et à la fois, contradictoires des jeux d'hégémonie. L'hégémonie effectue une opération d'identification entre « l'un » et le « multiple », une *opération politique* de création d'une « fausse totalité » (Žižek, 2004: 157).

Les diverses lectures de nos mondes contemporains ont abordé les phénomènes de « l'unité » et de la « multiplicité ». Notamment, les discours, qui ont

remarqué la « multiplicité » en tant que caractère propre des phénomènes du postmoderne (aujourd'hui sans doute « à la mode » d'après la prolifération des discours « post »), exposent une fragmentation *extrême* du matériel de la culture. Si on insiste sur ces perspectives, nous pourrions même dire que ce matériel serait en train de *barbouiller* les frontières identitaires. Synchroniquement, le développement technologique d'une mobilité super accélérée se présente comme un des véhicules d'*assimilation*, de création et de consommation d'une *nouveauté* constante.

D'ailleurs, les lectures critiques de la culture ont mis l'accent sur la dénonciation du jeu *stratégique* de ces mécanismes d'*assimilation/barbouillage*. Si l'on déconstruit le binarisme de cette opération, on trouve que la « multiplicité » d'événements superposés contient *nécessairement* une « autre » face, identifiée comme « unique », qui lui est constituante. Le multiple réclame le miroir de l'Un. Ce qui reste « dehors » devient la fracture constitutive de ce qui se tient « dedans ». Ainsi, il n'existe aucun mouvement qui ne soit pas *conflictuel*, ou qui n'implique pas un positionnement de pouvoir. Nous pouvons donc dire que ladite « fin des idéologies » associée au désenchantement politique postmoderne n'existe pas.

Le film nous sert une fois de plus d'exemple concret. Dans *Code 46*, on trouve l'image d'une société marquée par un multiculturalisme omniprésent dans tous les espaces. Mais bien sûr (puisque c'est hégémoniquement *nécessaire*), cette diversité n'est que l'ensemble de figures de « l'unicité » : on trouve une langue unique qui est le résultat de l'hybridation de toutes les langues existantes; une unique grande ville (n'importe laquelle, elle est toutes à la fois : Seattle, Shanghai, peu importe); et un seul grand « dehors » (nommé « Jebel Ali » dans le film). Les frontières entre le public et le privé sont totalement effacées. Les espaces diversifiés du « dedans » font tous partie du domaine d'une « grande organisation » suivant le modèle d'une énorme entreprise globale libérale sans aucun centre focalisé. Mais il ne s'agit pas d'une absence. Il s'agit plutôt d'une prolifération : le centre se trouve *partout*. Ce n'est pas étonnant, donc, que les personnages de cette histoire soient toujours seuls. Ils sont inexorablement confrontés à des organes de contrôle qui semblent exister *depuis toujours* dans leur monde : « Le Sphinx » qui régule les frontières ; « Westernfields », la compagnie chargée de détecter la falsification des passeports de frontières, les cliniques/pharmacies de contrôle génétique.

En fait, les formes du capitalisme en vigueur dans nos mondes contemporains, ont permis l'« intégration » de la diversité identitaire et la soumission des conflits et des subversions sous un ordre unifié. Au nom du paradigme de l'unicité, la globalisation et les capitaux transnationaux qui font son économie, ont *renouvelé* les rapports qui continuent à reproduire les relations de force structurantes du système total. Les contradictions à la base de cet « ordre unifié » ne deviennent pas occasion de crise, bien au contraire, elles contribuent à sa concentration. Le « Marché » gère ces échanges. De son côté (et chaque fois moins différencié de l'espace du Marché global), l'État « défend » la vie et « laisse » mourir. Nous reviendrons sur ces idées *infra*. Toutefois, le cynisme qui domine ce scénario est déjà visible : en vrai, il faudrait faire un bon effort pour

imaginer une provocation plus rejetable que celle de l'attitude « tolérante » et « inclusive » du pouvoir contemporain. C'est évident donc que ce ne sera plus la censure qui configurera les mécanismes de contrôle; ce sera au moyen d'une conception *humaniste partagée par tous* que les liens sociaux deviendront inamovibles. L'absolue permissivité transformant n'importe quelle chose en objet de consommation constitue finalement un des plus forts dispositifs de contrôle sur les êtres vivants.

L'analyse de ces pratiques d'identification et de contrôle exige une réflexion à propos du caractère *relationnel* des définitions identitaires. Toute « identification » comporte une opération « d'association » entre signifié et chose. D'ailleurs, l'histoire de l'analyse de la configuration sémiotique du sens nous avertit que cette opération a une base « relationnelle » et « arbitraire ». Cela veut dire, en d'autres mots, que les mécanismes de l'hégémonie (Laclau et Mouffe, 1987) désignent un champ du possible dont les significations et les règles particulières produisent un « ordre social ». Toute pratique culturelle est construite et concrétisée d'après la configuration des rapports de pouvoir à l'intérieur de la culture hégémonique, c'est-à-dire, conforme aux sélections culturelles effectivement en vigueur. Et, puisqu'ils font partie de ce même jeu stratégique, les mécanismes de l'hégémonie pointent vers la production d'une relation *complète* entre le matériel culturel dominant et la subjectivité. Le caractère « politique » de cette articulation déroule un jeu, en apparence, *nécessaire et naturel*, dans lequel la construction d'une identification entre les pratiques de la culture et les conditions *affectives* de la subjectivité devient un dispositif capital (Laclau, 2005). Cette *volonté politique* met en échec, alors, la « prétention d'arbitraire » de ces opérations d'identification.

Récapitulons : dans nos mondes contemporains, l'« identitaire » a momentanément laissé de côté sa prétention « moderne » d'*arbitraire*, pour devenir - avec le soutien des discours les plus relativistes - *convenablement* « nécessaire ». L'allure *politique* de cette conversion ne doit pas être méconnue.

De ce point de vue, nous sommes convaincus que les facteurs émotionnels et fusionnels doivent être reconnus en tant qu'éléments de production d'une subjectivité *stratégiquement politique*. Ainsi, il faut remarquer l'importance des recherches d'Eduardo Grüner dans lesquelles il « attaque » le fondement même du « symbolique » : puisqu'il n'y a plus d'« arbitraire », Grüner nous propose de faire un effort de dénaturalisation de l'idée universalisée de la « séparation nécessaire » entre « objet » et « signifié » comme base de structuration du symbolique. Cette critique implique une révision des fondements mêmes de l'opération logique du symbolique, opération qui a aussi géré nos modes d'apprentissage (Grüner, 1998). Puisque le mécanisme de l'hégémonie a toujours été celui de « *raccourcir* » cette distance apparemment « arbitraire », dans une identification « nécessaire », une interrogation de la distance entre « objet » et « signifié » exige de repenser l'histoire de la construction des *régimes de vérité* y agissantes - ce qu'explique Grüner en empruntant des notions foucaaldiennes. Or, que se passe-t-il quand il n'y a plus de distance à franchir entre « chose » et « représentation », quand le discours dominant *a tellement raccourci* le rapport entre ces termes ? Comment peut-on analyser ce « rapprochement » ou cette « distance » symbolique (puisque

parler de « rapprochement » ou de « distance » n'implique qu'une simple opération politique) ? Comment aborder cette signification qui est, justement, un *fait politique*, et se présente *affectivement* ?

Une critique des effets de ces opérations hégémoniques ne peut s'installer que sur le sol *stratégique* des nos pratiques d'identification. Même si le politique a *naturalisé* ce panorama « fusionné et archaïque » comme s'il s'agissait d'une grande transformation du social, on assiste *effectivement* au développement historique de rapports de force qui n'ont montré presque aucun changement. Notre socialité émerge à partir d'une base de multiplicités et de marginalités, qui ne sont pas plus importantes les unes que les autres. Les différences deviennent *convenablement* transformées en aspects d'une culture quelconque et elles sont vidées de leurs histoires de conformité, de leurs rapports de vérité. Les différences *servent* alors, tristement, à la conformité des espaces, des écarts, des bords et des frontières et, bien sûr, à la question de leur franchissement. Dans ce contexte, il faudrait se demander si parler « d'identités » continue à être un point de vue légitime.

II.

Cette référence « spatiale » à la question des identités nous renvoie nécessairement au traitement distributif de l'espace dans nos sociétés contemporaines, et aux possibilités de *mouvement*. Prenant une certaine distance avec les thèses de Maffesoli, nous posons un questionnement qui nous permettra de réviser les implications des « synergies » retracées : dans quelles conditions peut-on réellement manifester l'existence concrète des « hypermobilités » ? Est-ce que ces mouvements superposés et accélérés sont *créateurs de différence* ? Quels *déplacements* impliquent-ils, qu'est ce qu'ils modifient *effectivement* ? Qui seront ses *créateurs*, ses *bénéficiaires* ?

Pour examiner ces problématiques nous prendrons comme point de départ des données statistiques récupérées par John Urry :

« *There are 698 million international passenger arrivals each year (2000, compared with 25m in 1950 and a predicted 1 billion by 2010); at any one time 300,000 passengers are in flight above the US, equivalent to a substantial city; a half million new hotel rooms are built each year worldwide; there are 31m refugees across the globe; and there is one car for every 8.6 people worldwide (WTO 2000; Kaplan 1996: 101; Makimoto and Manners 1997: chap 1). International travel accounts for over one-twelfth of world trade constituting by far the largest ever movement of people across borders.* » (Urry, 2006 : 1, 2).

Si l'on résume en quelques mots, Urry remarque certaines données : en 2000 juste un peu plus de 10 % de la population mondiale sera « passager », laissant derrière eux, 90% du reste de la population. Il est visiblement urgent d'examiner les *écarts* qui s'installent d'après ces pourcentages, et de démentir une vision *déjà naturalisée* des fonctionnements des hypermobilités, en interrogeant la nature de ses restrictions et de ses objectifs.

A ce propos, *Code 46* ponctue un jeu des espaces et des mobilités qui dessine

et interpelle fortement nos pratiques contemporaines :

Il y a un organisme de contrôle, « Le Sphinx », qui fournit les passeports pour circuler d'une ville à l'autre. La perte du passeport signifie non seulement l'interdiction de quitter la ville, mais elle comprend aussi le risque de rester condamné au « dehors », à l'espace des « ninguneados »¹. La différence entre le « dedans » et le « dehors » devient très claire. Un poste de frontière à la sortie de chaque ville opère en tant que marque limitrophe. Juste à côté, s'ouvre l'espace du « dehors », l'espace des exclus, des punis. Un espace qui se qualifie et se quantifie en même temps. La ressemblance avec notre monde contemporain est épatante, et si on cherche des exemples on en trouve par milliers : le continent/rejet que l'Afrique est devenue, les bidonvilles enclavés aux mégapoles latino-américaines et asiatiques, et « ce » qui reçoit des appellations particulières selon la langue de ceux qui les démarquent: les « ceintures de misère », les « villas miseria », les « favelas », les « chobolas »... La réflexion de Grüner devient alors pertinente. Pour cet auteur, le mot « exclus » a « ... toujours fait référence à une minorité *écartable* pour le système... ». Mais comment analyser le cas des situations contemporaines où ce n'est pas une « minorité » qui *s'écarte* mais l'*énorme majorité* de l'humanité ? Et, que se passe-t-il si nous ne parlons même pas de leur exclusion, « ...sinon de leur moindre survivance biologique » (Grüner, 2002 : 47)² ?

Les chiffres ne peuvent pas être ignorés. Un traitement de la notion d'« hypermobilité » doit nécessairement faire face à cette énorme majorité de population exclue. Quelles sont alors les conditions qui rendent *nécessaire* l'existence de ce « dehors » ?

Une fois de plus nous utiliserons un exemple du film pour rendre *visible* le jeu qui articule ces conditions. Le rapport entre « territoire occupé » et « population occupante » est déterminant dans *Code 46*. On trouve un territoire de la « fluidité », où ses occupants circulent à la manière de marchandises et de capitaux ; et on trouve aussi un territoire du « solidifié », où l'existence stagne jusqu'à la mort, dans un mouvement inerte d'attente du « retour »... ; un retour « au-dedans », une réincorporation de la fluidité, de la vie « assurée ». Dans *Code 46*, l'endroit du « dedans » est précisément l'emplacement de la fluidité et de l'hypermobilité. Mais cet espace - dans le film comme dans nos mondes - peut survivre seulement si la richesse est son privilège. Le « dehors » doit rester, donc, condamné, pour que ce « dedans » puisse reproduire son existence. Sa condamnation n'est que la contrainte à « faire survivre » : ses habitants se trouvent réduits à leur moindre existence *biologique* en tant que « survivants ». Ils n'ont même pas la dignité de la mort.

III.

Or, les fermetures du territoire ne sont pas les seuls dispositifs de contrôle. Nous avons aussi identifié « la médicalisation » comme une des stratégies de régulation dans le film.

L'analyse de ces stratégies nous renvoie à quelques « antécédents » de la science fiction qui ont déjà parlé d'une société *biologisée*. Aldous Huxley utilise « l'hypnopédie » et le « soma » pour garantir une organisation sociale sans inceste, en réalisant ainsi une sorte de projection parallèle à celle de George Orwell et de son « Big brother ». Dans ces récits, les dispositifs de contrôle sémiotiques se reproduisent sur un type de pouvoir qui présente « la loi » comme s'il agissait d'un troisième élément arbitrant la relation entre un

« sujet » et un « autre ». *Code 46*, par contre, dépasse cette image. Dans ce scénario, la construction d'un discours hégémonique focalisé sur le pouvoir ne donne plus une base *suffisante* pour le contrôle social. Il faudra que cette hégémonie soit conformée d'une manière décentralisée et « capillaire ».

Explicitons cette idée avec des exemples tirés du film. Avant tout, on trouve une profondeur constituée par les dispositifs de contrôle médicalisé, lesquels, à la différence du contrôle sémiotique, ne s'enclavent plus en tant qu'arbitres d'un binôme sinon *dans la même existence biologique*. Le « Code 46 » est une législation qui interdit les relations sexuelles selon le pourcentage de coïncidence génétique des individus, et constitue de cette manière une gradation de différents niveaux de violation et de punition. Les virus et les anti-virus sont des programmes prêts à être insérés dans les cerveaux des individus, et « permettent » les actions prédéterminées (ou, plus exactement, ils *ne permettent pas le laisser faire*). Il y a des virus codifiés qui ont des buts *productifs* : l'apprentissage de nouvelles langues, la divination des pensées des autres ; et il y a aussi des virus qui, à la manière d'une punition, introduisent dans le corps une douleur affreuse qui sera expérimentée lors d'un acte de violation du Code. Dans ce dernier cas, l'interdiction du Code suppose une procédure qui installe cette douleur *dans les corps des individus* et, aussi, *efface la mémoire* des personnes impliquées dans le rapport sexuel. La capillarité de ces contrôles est extrême : la disparition des souvenirs (le videment de l'histoire) de la pensée de ceux qui commettent une infraction apparaît ici comme un mode légitimé de punition/réhabilitation.

Arrêtons-nous ici un instant. Le philosophe Michel Foucault peut nous aider à comprendre l'histoire des modes de constitution des rapports de pouvoir qui organisent la reproduction de la vie sociale. Pour Foucault, l'histoire moderne a validé des rapports de pouvoir qui ont investi plusieurs figures. On peut d'abord reconnaître ce qu'il a appelé le pouvoir souverain de « *faire mourir et laisser vivre* »... Dans cette première image, il y a un souverain qui gouverne sur les vivants, et qui décide l'endroit et le temps de leur mort ; face à la vie, cette souveraineté ne fait que *laisser une place* à la continuité des vivants. Ce type d'organisation des rapports de pouvoir, qu'on peut bien reconnaître dans le modèle classique de la monarchie, oblitère la vision d'une forme de pouvoir beaucoup plus complexe, qui la dépasse et l'incorpore en exerçant le pouvoir « *de faire vivre et de laisser mourir* » (Foucault, 2001).

Le pouvoir de faire vivre et de laisser mourir - qui désormais ne peut pas être réduit à une version de l'*envers* du pouvoir souverain - implique non seulement une quantité majeure de dispositifs et une complexité plus vaste, mais aussi une extension/prolifération de rapports de pouvoir infinitésimaux. Le « *faire vivre* » regarde les modalités des formes de vie et exerce son influence sur la constitution des vivants à travers une *normalisation* qui ne cherche pas à réprimer mais bien au contraire, à produire une vie. Cette « production », sans doute, va multiplier les effets de la reproduction des asymétries propres des rapports de pouvoir. Or, pour « *faire vivre* » et multiplier les figures de reproduction de la vie, il faut que ce pouvoir soit soutenu par la légitimité des discours médicaux, qui sont les seuls capables d'introduire *dans les corps* des

vivants, d'une façon *capillaire*, ses dispositifs de contrôle. La contrepartie, le « *laisser mourir* », nécessite une stratégie corrélative: la construction d'un « dehors ». On a déjà explicité les caractéristiques de cet espace de rejet, mais le fait remarquable ici c'est la *convenance* de reconnaître l'existence de cet espace de « mort », hors et autour, de celui qui insiste sur la reproduction de la *vie*. L'histoire montre que ce « laisser mourir » s'est constitué en tant qu'effet du développement des relations capitalistes, lorsqu'elles sont arrivées au point où *il ne convient plus* de tenir la *vie* dans certains corps. Leur accumulation n'est plus *utile* ; au contraire, dans la conjoncture actuelle du capitalisme, ce qui *convient* c'est la *des-accumulation* des corps, ou dans les termes de Foucault, les « laisser mourir ».

Il est peut-être nécessaire d'expliciter ces déplacements. Au bout d'un moment, le pouvoir a la capacité de discipliner les sujets pour organiser un ordre social et de leur procurer une fonction à l'intérieur d'un espace réglé par un discours de vérité. Ce pouvoir disciplinaire doit reproduire le souci d'accumuler des individus pour garantir l'accumulation du capital. « Accumuler des sujets » : cela veut bien dire, « établir » ses endroits, ses positions, ses rôles, ce qu'ils peuvent ou ne peuvent pas faire ainsi que les modalités de leurs actions. Ce pouvoir, « savoir-modèle » pour la population, gardera le « bien-être » des individus à travers une naturalisation des exclusions et des frontières chaque fois plus précise. Mais il y a encore un autre phénomène dans nos mondes contemporains : celui qui arrive quand, en fonction de l'économie du pouvoir, cette accumulation n'est plus opérante. Autre chose s'installe quand la reproduction d'un système dépend de sa propre exclusion: la « normalisation » - les dispositifs de contrôle et les systèmes disciplinaires - ne *suffisent* pas ; la « normativité » - la formation gouvernementale et les macro-politiques économiques d'État- ne *fonctionne* plus. L'une et l'autre ne suffisent pas ou ne fonctionnent pas parce qu'elles ne sont plus historiquement *convenables*.

Une fois de plus, l'exemple du film (et la réalité microéconomique actuelle) nous renvoie à cette *énorme majorité de l'humanité exclue* à laquelle Grüner faisait référence. Alors une interrogation prend place : est-ce qu'actuellement les rapports de pouvoir ont changé de finalité, d'objectif, ou, d'une manière plus pertinente, de *résultat* ? N'est-ce pas évident, de nos jours, que la reproduction du Capital ne se base plus sur l'*accumulation* des corps mais sur leur *des-accumulation* « stratégique » ?

Ce que le film dessine, alors, c'est un futur (une projection du présent) où le capitalisme ré-accommode sa grille sur le (dé)territorialisé pour soutenir une logique différente du capital : un temps où l'accumulation des corps pour le Capital est *déjà* devenue un obstacle pour le Capital.

IV.

Nous avons déjà exposé les mutations effectuées par le capitalisme sur les rapports érigeant « le disciplinaire » comme dispositif de production des sujets et aussi la figure du gouvernement comme grille de régulation de la population. Le capitalisme libéral actuellement globalisé exhibe d'autres dispositifs, qui en contrôlant *bio-politiquement* les corps, les ont transformés en « machines ».

Le Code, les passeports, les virus et l'effacement de la mémoire *sont en effet les modes de contrôle de la machine*: ils gèrent le corps de la protagoniste, ce qu'elle inclut ou non dans sa mémoire, les programmes qu'elle peut exécuter, etc. Plus exactement, ces programmes fixent ce qu'elle ne peut pas *laisser faire* : les personnes avec qui elle ne peut pas entrer en contact, les images qu'elle ne peut pas éviter de garder ou d'effacer de sa mémoire, les actions qu'elle ne peut pas laisser se réaliser.

Le plus important n'est pas de constater l'acceptation (ou le rejet) d'une adhésion idéologique à ces mécanismes. Il n'y a pas une telle « distance » d'acceptation. Les mécanismes imposés ne font plus « partie » des corps, ils les « font ». Et il n'y a pas non plus d'occasion de mouvement à travers les rapports avec « l'autre » : ces rapports, construits d'après un sens symbolique, n'ont plus de pertinence créatrice puisque le contrôle *sur le corps même* fait que la troisième dimension de la loi est superposée sur la deuxième dimension du rapport du sujet avec un autre.

Quand l'entité du vivant se construit en tant que machine, tous ces domaines humains restent confinés à l'éthique du « succès » et de l'« échec ». Ce binôme organise les positions sociales des sujets aujourd'hui : « on-off », accepté/rejeté. Le « succès » suppose l'entrée dans un cercle déterminé. Parallèlement « l'échec » implique une vie *au bord* du « dedans ». Mais, attention, nous disons bien « une vie au bord », pas une mort. Et voilà la condition pour laquelle « l'autre » devient celui qui peut être reproché comme « non pas autre », comme pure survivance, idée que, selon Agamben, représente...« ...le caractère plus spécifique de la biopolitique au vingtième siècle : ne plus *faire mourir ni laisser vivre*, sinon *faire survivre*. Ce qui constitue l'apport décisif du biopouvoir dans notre temps, ce n'est plus la vie et la mort mais la production d'une survivance modulable et virtuellement infinie. Il s'agit, dans le cas de l'homme, de séparer, en tout moment, la vie organique de la vie animale, le non-humain de l'humain (...) jusqu'à l'atteinte d'un point limite qui, comme les frontières de la géopolitique, soit essentiellement mobile et se déplace selon le progrès des technologies scientifiques et politiques. L'ambition suprême du biopouvoir c'est de produire dans un corps humain la séparation absolue du vivant et du parlant, de la *zoé* et la *bios*, du non-homme et de l'homme : la survivance. » (Agamben, 2000 : 162)³

Il y aurait donc dans *Code 46* un développement qui rattrape ces divisions jusqu'à une extrémité aussi alarmante que possible.

V.

Rassemblons les figures et les contradictions que nous avons dénoncées à travers notre analyse : le Code 46 rétrécit/produit les rapports sexuels et amoureux, les passeports rétrécissent/produisent des déplacements territoriaux, les virus rétrécissent/produisent des actions, l'effacement de la mémoire rétrécit/produit de la subjectivité. Les quatre mécanismes articulent un fil rouge à travers lequel ce film pose une critique singulière et globale à la fois de notre monde contemporain.

A partir du concept de « l'hypermobilité » dans ses aspects « positifs », nous avons essayé de montrer la manière dont les rapports hégémoniques de sens et les rapports de pouvoirs producteurs de « survivance » se sont réorganisés à l'époque capitaliste.

D'une manière peut-être un peu oblique, cette problématique a été traitée il y a quelques années par Marc Augé. Sa thèse des « non lieux » (Augé, 2002 : 40) expose quelques points qu'il est intéressant de rappeler. Les « non lieux » classiquement signalés par Augé sont : l'autoroute, le centre commercial, l'hôtel et les aéroports (l'archétype du non-lieu). On pourrait dire que ce sont tous des espaces de « l'hypermobilité ». Et il est intéressant de contempler les remarques faites par l'auteur à propos de la circulation dans ces espaces : le *contrôle de l'identité* de ceux qui y transitent, l'*ajustement identitaire* des circulants aux caractéristiques de l'espace (les sujets *sont* une automobile sur la route, un consommateur, un résident, un passager en transit) et la circonscription délimitée de *l'histoire comme spectacle* du particularisme (les « curiosités » des endroits, ou plutôt, l'histoire des endroits qui devient souvenir).

Il existe encore un autre espace, mentionné par Augé (1994 : 40) et étudié par Maffesoli (2001 : 186) : les *camps de réfugiés*, qui est lui aussi, un « non lieu » identitaire. En d'autres termes, il s'agit d'un espace final et dernier où se termine (ou parfois même recommence) la circulation de ceux qui sont « dehors », la circulation de ceux qui, dans l'effort de « survivre », se trouvent réduits à leur moindre existence *de vie sans aucun pouvoir de parole*.

Les derniers mots du film *Code 46* ont lieu justement dans un espace socialement rejeté - ce « dehors » désertique, *oubliable* pour ceux qui habitent dans l'espace du « dedans ».

L'histoire d'amour finit par la séparation du couple rendue possible par les dispositifs de contrôle. L'homme *rentre* « au dedans » avec sa mémoire des faits effacée, et la jeune fille *reste* « dehors ». La situation de l'homme n'est que celle de la reproduction automatique d'un mode de vie qui a effacé les vécus qui le lient aux autres expériences. Il devient alors un homme-machine de plus, habitant du monde *codifié*.

La mémoire de ceux qui sont rejetés « dehors » est si négligeable qu'elle ne précise même pas son effacement. La parole de Maria Gonzalez ne sera même pas écoutée. Elle est juste un *être vivant*, pas un *être de parole*. Son témoignage s'égaré dans un regard vers le désert. L'image est grave : dans sa tristesse, elle prononce les derniers mots du film : « On m'a laissé les souvenirs ».

Notes

¹« Ninguneado » est un concept créé par Octavio Paz dans son *Labyrinthe de la solitude* (*Laberinto de la Soledad*, 1950), comme métaphore des caractéristiques identitaires qui composent, entre autres, la complexité des rapports du peuple mexicain. « Ninguneado », qui a comme base le mot espagnol « nada » (qui veut dire « rien » en français), fait référence aux sujets et à leur identité *barbouillée* par les discours hégémoniques, mais aussi à leur capacité à prendre des décisions, leur

capacité de dignification et de liberté, *convenablement* oubliées par les institutions dominantes.

² La traduction est nôtre.

³ La traduction est nôtre.

Bibliographie

Agamben, G. 2000. *Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo. Homo Sacer III*, Pre-textos, Valencia.

Augé, M. 1992. *Non-lieux*, Seuil, Paris.

Foucault, M. 1979. *Microfísica del Poder*, La Piqueta, Madrid.

Foucault, M. 2001. *Defender la Sociedad. Curso en el Collège de France (1975-1976)*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires.

Foucault, M. 2005. *El Poder Psiquiátrico*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires.

Foucault, M. 2006. *Seguridad, territorio y Población: Curso en el Collège de France: 1977-1978*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires.

Grüner, E. comp., Jameson F. et Žižek., S. 1998. *Estudios Culturales: Reflexiones sobre el multiculturalismo*, Paidós, Buenos Aires.

Grüner, E. 2002. *El fin de las pequeñas historias. De los estudios culturales al retorno (imposible) de lo trágico*, Paidós, Buenos Aires.

Laclau, E. et Mouffe, Ch. 1987. *Hegemonía y estrategia socialista*, Siglo XXI, Madrid.

Laclau, E. 2005. *La razón populista*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires.

Maffesoli, M. 1996. *La contemplation du monde*, Livre de Poche, Paris.

Maffesoli, M. 1990. *El tiempo de las tribus*, Icaria, Buenos Aires.

Maffesoli, M. 2001. *El instante eterno: El Retorno de lo trágico en las sociedades postmodernas*, Paidós, Buenos Aires.

Paz, O. 1950. *El Laberinto de la Soledad*, Fondo de Cultura Económica, Mexico.

Urry, J. 2006. http://www.ville-en-mouvement.com/interventions/John_Urry.pdf

Žižek, S. 2004. *Violencia en acto. Conferencias en Buenos Aires*, Paidós, Buenos Aires.