

Regarder le regard : le racisme biopolitique et les propos haineux numériques

Stuart J. Murray,
Traduit de l'anglais par Catriona
LeBlanc

Résumé : À la suite de la mort médiatisée de Jamel Dunn en Floride en 2017, le présent article situe l'événement de la mort, du côté gauche, au sein de cycles familiers de condamnation morale et, du côté droit, dans le contexte de circuits récursifs de violence médiatisée et racisée. Alors que nous nous regardons regarder les jeunes qui regardent (et enregistrent) sa mort, cet article cherche à complexifier notre compréhension des propos haineux numériques, de la subjectivité et de la culpabilité morales. Entre la malédiction de la mort et son après-vie récursive, ce travail propose un argument provisoire sur la complicité éthique traversant les écologies de nos médias numériques.

Mots clés : biopolitique, racisme, propos haineux, médias numériques, réseaux sociaux, Jamel Dunn

Abstract: Following the mediatized death of Jamel Dunn in Florida in 2017, this paper situates the event of death within familiar cycles of moral condemnation, on the left, and the context of recursive circuits of mediatized and racialized violence, on the right. As we watch ourselves watching the boys watching (and filming) his death, the paper hopes to complicate our understanding of digital hate speech, moral subjectivity, and culpability. Between the curse of death and its recursive afterlife, it advances a tentative claim about ethical complicity across our digital media ecologies.

Keywords: biopolitics, racism, hate speech, digital media, social media, Jamel Dunn

Le 9 juillet 2017, un homme de 31 ans du nom de Jamel Dunn s'est noyé dans un étang en Floride pendant que cinq adolescents âgés, l'on suppose, d'environ quatorze à dix-sept ans ont regardé

l'événement et en ont fait un enregistrement vidéo avec un téléphone intelligent. La vidéo à basse résolution de deux minutes et trente-cinq secondes, sous peu publiée sur YouTube, a brièvement connu une notoriété mondiale et a suscité des débats houleux à la fois en ligne et ailleurs¹. Entre-temps, le 12 juillet, la famille de monsieur Dunn a déposé un rapport de personne disparue, ignorant à ce moment-là que leur proche s'était éteint trois jours plus tôt. Le corps de monsieur Dunn a été retrouvé le 14 juillet et les obsèques ont eu lieu le 20 juillet (Berman). Sur bon nombre de plateformes en ligne, dont YouTube, Facebook, plusieurs sites de condoléances, les sources d'actualité en ligne et un compte GoFundMe² créé par la sœur de monsieur Dunn, les commentaires exprimaient incrédulité et indignation morale face au fait que les jeunes n'ont rien fait pour aider l'homme qui se noyait devant leurs yeux. Les adolescents ne sont ni intervenus ni n'ont avisé les autorités. Au lieu, ils ont hurlé des insultes et se sont moqués de lui : « *We not gonna help yo ass!* » (« On t'aide pas, bâtard ! »). Pendant que l'homme criait au secours, les jeunes riaient, imitaient ses sanglots et lançaient des injures : « *boo hoo* », « *ain't nobody gonna help you, you dumb bitch, you shouldn't a got in there* » (« bouhou », « personne t'aidera, crise de cave, t'aurait pas dû rentrer là-dedans ! »). Lorsque monsieur Dunn semblait sous la surface pour la dernière fois, un adolescent dit, « *He not comin' back up. Damnnnnn.... Buddy not comin' back up.* » (« Y revient pas. Tabarnaaaaaak... Le gars y revient pu. ») Et puis, avec un calme glacial : « *Yeah. He dead. Buddy gone. R.I.P.* » (« Oué. Y'est mort. Le gars est fini. R.I.P. »). C'est ici que repose donc Jamel Dunn et, pour nous, que repose aussi la question de sa mort et de sa médiatisation numérique.

Le présent article fait état de la (double) médiatisation de la mort de monsieur Dunn, dont les détails sombres suggèrent les dimensions culturelles orales de la vie numérique contemporaine : celles agonistiques, post alphabètes, fragmentaires, souvent contradictoires et parfois évocatrices de l'éthos des « fausses nouvelles ». Il s'agit d'une histoire de racisme et des médias, ou encore de la racisation et de la médiatisation, car Jamel Dunn était un homme noir tout comme l'étaient les cinq adolescents qui ont enregistré sa mort. Dans ce qui suit, l'événement médiatisé de la mort de monsieur Dunn est compris comme une instance de discours haineux numérique, une adresse qui permet d'allégoriser en quoi notre écosystème des médias numériques s'engage dans une relation synecdochique avec les agences distribuées et distribuant de la biopolitique néolibérale.

Pour citer Alexander Galloway : « Aujourd’hui, tous les médias sont une question de synecdoque (qui représente le tout par une de ses parties), non pas d’indexicalité (qui dirige d’ici vers là-bas) » (8–9, traduction libre). À titre d’assemblages racisants, les réseaux de médias sociaux sont plus qu’une simple métaphore pour la biopolitique ; je soutiens qu’ils constituent la modalité, l’interface et le protocole par lesquels la politique néolibérale se propage et se normalise.

En écoutant et en réécoutant la vidéo sur YouTube, je sentais d’abord le désir de me distancier des adolescents, de me situer parmi les nombreuses autres personnes en ligne qui exprimaient de l’indignation et une condamnation morale. Ainsi, je pourrais me sentir bien de me sentir mal (voir Meister) et partager l’expérience de leurs sentiments ostensiblement compatissants. Et pourtant, un examen un peu plus approfondi de ce qu’On écrit dans les sections des commentaires en ligne, tout comme dans les médias journalistiques numériques, rend difficile une telle identification. En lisant, nous sommes assaillis non seulement par l’indignation morale, mais aussi par le mépris, la haine et des tirades souvent scandaleusement racistes et inhumaines à l’endroit de ces jeunes hommes. Face à cette « communauté » de haine et son instrumentalisation de la vidéo, j’ai commencé à résister au moralisme simpliste et à refuser de diaboliser ou de déshumaniser les adolescents, imaginant plutôt mon « être-avec » ou mon « être-près-de » ces jeunes hommes, car c’est ainsi que me positionne leur vidéo. J’ai commencé à me demander si leur indifférence aussi calme que cruelle, « *Yeah. He dead. Buddy gone. R.I.P.* », ouvre (*Erschliessen*) pour ces jeunes la possibilité de demeurer résolu (*Entschlossen*) face à la mort. Je commets ici une déformation volontaire des propos de Martin Heidegger, qui comprend le *Dasein* authentique comme « résolu » au sein de son propre *Être-vers-la-mort*. Selon Heidegger : « En tant qu’*“être-soi-même” propre*, l’*“être-résolu”* ne détache pas le *Dasein* de son monde, il ne l’isole pas pour en faire un “Je” qui ne reposerait sur rien et flotterait » (359). Alors, peut-être qu’il est sans importance que la mort dont ils témoignent n’est pas strictement la leur ; ils se situent néanmoins en relation avec monsieur Dunn, leurs vies brouillées avec la sienne non seulement aujourd’hui, mais pour une éternité numérique. Est-ce possible que leur *être-résolu*, pour le dire ainsi, ouvre pour nous la manière dont ces jeunes hommes vivent quotidiennement leur « être-au-monde » : non pas comme libre et souverain, mais incarné, enfermé, ligoté inexorablement ? Comme

le précise Heidegger, « ces autres ne sont pas ajoutés, en passant, par la pensée, à une chose de prime abord uniquement subsistante, mais ce sont ces “choses” qui viennent à rencontre depuis le monde dans lequel elles sont, pour les autres, disponibles, lequel monde, d’entrée de jeu également, est toujours déjà, le mien » (150).

Si la vidéo circule dans et à travers notre régime discursif, qui parle dans cette scène et à qui parle-t-on ? Quel monde, cet « être-avec », ce *Mitwelt* doublement médiatisant ? Bien qu’il s’agisse d’un monde dont je me dissocierais peut-être volontiers, il en est aussi un qui est toujours déjà le mien, et ce, d’avance. La vidéo n’est pas une Chose artéfactuelle, tout comme les jeunes hommes ne sont pas que des Choses : « Mais même si les autres deviennent pour ainsi dire thématiques dans leur Dasein, ils ne viennent pas à rencontre en tant que personnes considérées comme des choses subsistantes, mais c’est “au travail” que nous entrons en contact [*treffen*] avec eux, c’est-à-dire en premier lieu dans leur “être-au-monde” » (Heidegger 153). Selon une lecture existentielle, donc, nous pourrions imaginer les multiples manières dont ces jeunes sont toujours déjà, à l’image de monsieur Dunn, diabolisés et déshumanisés dans nos écologies médiatiques. Il est possible d’évoquer d’innombrables autres scènes enregistrées implicitement complices avec celle-ci : de véritables archives de morts ordinaires, dont les auteurs semblent sans préoccupation ni circonspection [*Umsicht*], témoignant aussi froidement que violemment que les vies noires ne comptent pas. Pour reprendre les propos de Susan Sontag, « vivre, c’est être photographié » (28), mais cela s’applique également à la mort, car la mort est une manière complète de vivre, et la vie entière est un écran. L’interface interface le face-à-face, et par ceci je ne réfère pas uniquement aux événements et aux procès judiciaires de grande notoriété, c’est-à-dire le meurtre de civils noirs non armés par les forces de l’ordre, mais aussi à la subjugation de l’ordinaire et du banal : la surveillance biométrique accrue des corps noirs (voir, par exemple, Browne), le profilage racial, les injures et une pléthore de gestes à peine perceptibles. Dans un tel *Mitwelt*, la vidéo en elle-même sert d’index aux origines innommables d’une violence ayant vu le jour bien avant le vivant de ces jeunes hommes noirs ou de la mort de cet homme noir en particulier, Jamel Dunn, une mort témoignée et enregistrée pour une postérité consistant d’une série de témoignages interminables et, peut-être, de deuils. À titre de « *speech act* » ou d’acte (de) parole³, la vidéo constitue un événement en soit qui ressemble à l’événement de la mort qu’elle enregistre et qu’elle

réanime chaque fois que l'on appuie sur le bouton de lecture. Elle « nomme », pour le dire ainsi, le manque d'origines de la parole et incarne ce manque sous forme de *différance* reproduisible dans la (ré)itération de la violence et de la mort noire. En ce sens, la vidéo ne permet aucune agentivité souveraine ni responsabilisation, le « je » ne peut que flotter, il n'y a rien sur quoi reposer. Les verbes « (ne rien) dire » et « (ne rien) faire » deviennent intransitifs, tout comme « tuer » et « laisser mourir » deviennent des actes (de) parole(s) inarticulables. En voyant et en étant vus, la vidéo, les commentaires et leur après-vie numérique évoquent un apartheid dont nous ne pouvons nous dissocier : ensemble, témoignant avec et pour nous, le message du médium, selon Jacques Derrida, représente « depuis toujours l'archive de l'innommable » (385).

Mon *être-avec* et mon *être-près-de* (*Sein bei*) ces jeunes hommes est tellement troublant parce que je dois me réorienter non seulement vis-à-vis de cette scène particulière, une scène qui est et qui n'est pas singulière, mais aussi comme témoin et complice silencieux du nombre incalculable de scènes préalables l'ayant façonnée. Cette courte vidéo est complice à ces crimes sans nombre, encore un autre artéfact de ce que Saidiya Hartman décrit comme « l'après-vie de l'esclavage : l'inégalité des perspectives de vie, l'accès limité à la santé et à l'éducation, la mort prématurée, l'incarcération et l'appauvrissement » (*Lose Your Mother 6*, traduction libre). En écoutant la vidéo, je me sens à maintes reprises aliéné et immobilisé ; je me demande qui voit, qui est vu, au sein de ce régime. Moi-même mis en scène, je suis interpellé par un homme qui se noie dont les cris sont entendus trop tard non seulement pour lui et pour moi, mais aussi pour ces jeunes hommes qui parlent et qui regardent, et qui se regardent se regarder, tout comme nous, doublement médiatisés en silence et filtrés à travers ces scènes de violence préalables et facilitatrices, à la fois sans originalité et, pour le dire ainsi, sans origines, anarchique, innommable. Je regarde ces jeunes hommes qui le regardent, j'occupe leur regard à titre de spectateur qui ne possède qu'une agentivité morale aussi vaine que tardive. Ai-je vraiment *témoigné* de cette mort ? Malgré ma co-appartenance matérielle avec ces jeunes, je suis conscient que mon cadre éthique personnel n'est pas tout à fait universalisable. Pour autant que je sache, si la police avait été appelée, les gestes de ces jeunes hommes auraient pu être articulés de manière complètement différente. Ce n'est qu'en regardant ailleurs que je suis capable de me demander comment ou pourquoi ces jeunes ne partagent pas mon sens de responsabilité

pour Autrui, comment ou pourquoi non seulement ils n'ont rien fait (y a-t-il parmi eux au moins un qui sait nager ? Qui peut faire un appel ?), mais qu'à la place ils ont choisi de faire une vidéo de la mort de monsieur Dunn et d'y trouver quelque chose qui méritait sa publication dans les médias sociaux. Ce n'est qu'en regardant ailleurs que j'entends peut-être un soupçon de remords, l'écho d'une conscience, la moindre reconnaissance de culpabilité : « *We saw buddy die.... We coulda helped his ass—didn't even try to help him.* » (« On a vu le gars mourir... On aurait pu l'aider, le bâtard – on n'a même pas essayé de l'aider ».) En regardant, je suis là. Le temps est rassemblé dans cet instant/cette instance.

Se pourrait-il que ces jeunes hommes, au lieu de *ne pas s'identifier* avec Jamel Dunn (comme si l'identification était la mesure de l'éthique !), s'y identifient en fait beaucoup trop et que, dans un « *être-résolu* » anticipatoire, voient dans lui leur propre *être-vers-la-mort* quelque part entre les naufragés et les rescapés, pour évoquer Primo Levi ? S'ils ne voient pas ce qu'ils font, est-ce possible qu'ils font, qu'ils *sont*, ce qu'ils voient ? Après tout, la maxime existentialiste nous dit : « "On est" l'activité qu'on exerce » (Heidegger 291). La cruauté des jeunes n'est ni théâtrale ni spectaculaire ; sa banalité façonne la violence quasiment comme non-événement, la signature d'un champ de durée condensé⁴. Au milieu de leurs injures et de leurs rires, ce qui me frappe le plus est la manière dont cet homme qui se noie est déjà mort à leurs yeux, sa mort apparemment banale, ordinaire ; elle s'apparente aux morts anonymes qui nous sont présentées dans les statistiques et les rapports, c'est-à-dire les dommages collatéraux des guerres, les victimes sans nom de drones ou de l'austérité qui ont le ventre creux, les malades sans soins de santé, comme s'il y avait un noble objectif plus large, une Vérité morale, une forme d'édification de la nation, l'achèvement d'un Destin tant attendu. N'est-ce pas ceci, *notre* banalité, qui est véritablement malsaine, surréelle, d'une absurdité ridicule ? Qu'est-ce qui reste aux adolescents, donc, qu'ils pourraient nous présenter ou de ridiculiser ? Se peut-il qu'ils aient vu l'immense mensonge dans notre dévotion à la « culture de la vie » ? L'histoire nous serait-elle utile pour tracer leurs vies « jusqu'à la furtivité et l'inaccessibilité des archives de l'esclavage » : « les dossiers des esclavagistes ; les registres des marchandises ; les inventaires de denrées alimentaires ; les actes de vente ; les listes détaillées de corps vivants, infirmes et morts » (Hartman, *Lose Your Mother 17*, traduction libre) ? Leur vidéo parle et répond à une agentivité ou à des agencements qui ne sont pas

et n'ont jamais été les leurs, révélant ainsi la fragilité de l'ordre social, des archives innommables. Elle fait une double duplication de circuits spéculaires sans originalité, où la banalisation de la mort de personnes noires n'est guère qu'une dimension handicapante et périssante⁵ supplémentaire de la vie noire, ici reflétée dans leur reconstitution burlesque vidéographique. Dans ce temps immobilisé qui se rassemble ici, alors que le retard éternel de ma condamnation morale souligne, pour moi, l'impuissance de ma propre agentivité politique, je résiste à mes sentiments moraux libéraux tout en m'y accrochant sur le plan affectif afin de soutenir la distinction symbolique entre (au minimum) ceux qui ont laissé mourir un homme et moi, qui n'a fait « que » regarder. Que d'orgueil ! Mes postures libérales d'incrédulité et d'indignation morale sont inertes, disponibles et de rigueur. Les sensibilités libérales, aussi, trahissent leurs discours normatifs tandis que les identités trahissent leur subsomption dans les chaînes de valeur de l'économie néolibérale. Plusieurs gauchistes semblent valoriser leurs rituels publics d'auto-incrimination, leurs cérémonies de purification symbolique, leurs paroles au « je ». Nous subissons également des blessures, diraient les gauchistes. Mais non, merci beaucoup, je préfère que ma peine cède au cynisme et triomphe sur moi. Et c'est exactement ce qui se produit.

Nous sommes complices dans ce *Mitwelt*, dans les économies biopolitiques de la vie et du laisser-mourir qui façonnent cette vidéo, les conditions de sa création et les méthodes récursives dont elle nous façonne tout en esquissant d'avance nos circuits de condamnation morale ainsi que les conditions matérielles dans et par lesquelles les vies noires pourraient compter pour nous. Pour adopter le vocabulaire foucauldien, cette vidéo circonscrit un « champ conceptuel » ou « champ de bataille » (Foucault, *L'Archéologie* 166) dans et à travers lequel la vie et la mort se jouent : la manière dont la vie se manifeste en relation avec la mort et, de façon significative (mais pas unique), les distinctions matérielles entre la simple survie et le plein épanouissement. Devons-nous embrasser (comme nous le faisons déjà) une vie biopolitique qui s'épanouit pleinement (nous dit-on) alors qu'elle mène à la mort, où la mort n'est que dommage collatéral, solitaire et sans voix ? Ou la vidéo crée-t-elle une *inversion* manifeste de priorités : une vie qui est plutôt solitaire et sans mots, une vie qui ne fait que survivre malgré la mort, ou peut-être en vertu de celle-ci, la mort qui devient le principe organisateur de la vie, dans sa banalité et sa proximité ? Si mon usage du « nous » dans ce texte semble provocateur, ce n'est pas nécessairement par désir de

vous interpellé, mais afin d'avouer ma propre interpolation dans cette topologie, dans mon propre écroulement. Qui, ou encore où, sommes-nous, maintenant ? Comme l'observe Fred Moten, « Le *nous* est sans adresse, sans emplacement. La délocalisation générale du *nous* transforme l'adressabilité en une sorte de prétexte, une sorte de performance, comme relais entre la mise en œuvre, l'incorporité et l'inculpation » (242, traduction libre). L'objectif de mon prétexte, de ma performance, n'est pas de vous convoquer à une adresse localisante, mais plutôt d'évoquer, quelque part au sein d'un instant figé entre l'appel et la réplique, le teint de la biopolitique néolibérale, sa blancheur non reconstruite, son épidermisation, où la biopolitique est une « expression alternative », synonyme de racisme (Weheliye 72). J'évoque un « je » qui est l'objet même de la biopolitique, qui est toujours déjà sur les lieux de l'adresse ; mon prétexte, ma performance, espère désavouer les manières dont cette scène met en œuvre, incorpore et, finalement, inculpe celles et ceux entre nous, ses sujets populaires, qui nous y trouvons.

Dans la mesure où « nous » parlons au nom de la vie, je soutiens ici que la biopolitique constitue notre *a priori* historique, qu'elle parle au nom du lieu sacré et loquace de nos interventions politiques et morales prônant la justice (personnelle), l'autorisation de ces paroles. Selon Foucault, un *a priori* historique signifie « non pas [la] condition de validité pour des jugements, mais condition de réalité pour des énoncés » (*L'Archéologie* 167), c'est-à-dire les conditions rhétoriques et ontologiques, non pas celles épistémologiques (ajoutées, en passant, par la pensée) ; les conditions rhétoriques et ontologiques dans et par lesquelles nos « *speech acts* », nos actes (de) parole(s) ont un sens et cousent un *Mitwelt* avec tout semblant d'authenticité, mais qui ne pourra pas et ne peut pas valider nos jugements sous la bannière de quelque « nous » que ce soit. Rappelons-nous que selon Foucault la biopolitique possède le pouvoir de « faire vivre » tout en étant, consubstantiellement, le pouvoir de « laisser mourir », une mort qui est, implicitement, la détermination et la résolution de la vie biopolitique, mais qui est désavouée, ensevelie dans le silence. Elle façonne la consociation avec la vie et la mort de Jamel Dunn. D'une perspective biopolitique, alors, dans le cadre de notre *a priori* historique non reconstruit, la vidéo nous situe face à face avec le laisser mourir. Dans cette scène, ce qui échappe à notre emprise biopolitique, et qui est donc d'une si grande absurdité, est la contenance aisée, l'apparente indifférence de ces jeunes lorsqu'ils *disent* la mort ; ils *nomment* la mort, non pas

la vie, comme force loquace. En étant nommée de cette manière, la vie, non pas la mort, est solitaire et sans parole. Il s'agit de l'inversion de la priorité ontologique, de l'adressivité.

S'il est possible d'écarter temporairement les coordonnées libérales de l'individualisme possessif, nous pouvons mettre de côté notre jugement de cette scène comme échec moral de la part de ces jeunes hommes et appréhender, au contraire, les manières dont leurs vies sont toujours déjà les déchets du pouvoir biopolitique, des êtres désavoués qui peuvent dire la mort, pour ainsi dire, parce qu'ils ont été condamnés à mort, leur mort est permise, leurs vies jugées sans valeur, perçues comme des vies qui ne sont pas tout à fait vivantes. Pour citer Hartman, « Les déchets sont l'interface de la vie et de la mort » (*Lose Your Mother* 115, traduction libre). Au lieu d'une vie affirmative et pleinement épanouie, donc, nous pourrions ici sentir l'obligation de supposer une mort limitrophe : la mort comme mode habituel d'« être-avec » et la vie noire comme survivance, comme vie qui se détermine de tromper la mort, de la ridiculiser et de s'en moquer, de rester sur la scène et de ne pas être appréhendé par la police lorsque la caméra cesse de tourner. Si nous admettons cette lecture, et ce, au-delà de ce qui se situe dans le « cadre » de la scène proprement dite (et de ce que nous projeterons normativement à l'intérieur de ses limites), le discours de ces jeunes hommes n'est pas du tout sans préoccupation ni sans circonspection [*Umsicht*] ; il s'agit moins d'une transgression cruelle de « nos » normes sacrées que d'une ouverture sur un champ de bataille où la vie ne peut pas compter, ou compte différemment, parce la mort est limitrophe et banale, anticipée, même normative. Nous entrevoyons ici les économies sépulcrales de la vie biopolitique. Les jeunes ne peuvent pas sauver monsieur Dunn, car il est déjà non vivant et l'était toujours ; ils parlent, mais leurs paroles représentent ce qu'Ann Laura Stoler appellerait un « script colonial », pas tout à fait « charnel » à son sens, mais incarné numériquement.

La vidéo constitue un acte (de) parole qui commence après la mort, un moyen tardif de parvenir à cette fin. Il s'agit d'un argument ontologique, non pas simplement chronologique. Bien que la vidéo prenne fin, chronologiquement, au moment de la mort de Jamel Dunn, ontologiquement, elle est à la fois orientée et déclenchée par cette fin, par cette mort émergente qui n'est jamais loin d'une présence policière, de violence mortelle. Son « début » est préfiguré par d'autres actes (de) parole(s) haineux, dont plusieurs sont aussi

captés sur vidéo, où les vies noires et les morts noires n'arrivent pas à compter. À titre d'auditoires, nous sommes complices dans le visionnement, dans la circulation et dans la recirculation de la scène et de ses adresses virtuelles qui sont, en quelque sorte, positionnées (pas ajoutées, en passant, par la pensée) ontologiquement et matériellement avant, comme des conditions préalables à la récursivité de violence systémique et racisée et de la consommation cruelle du spectacle. La malédiction récursive est la nôtre. L'infrastructure médiatique est un assemblage racisant, une boucle de rétroaction, une compulsion à la répétition. Et l'événement de la mort de monsieur Dunn ne se produit pas sans que nous l'observons : selon les chorégraphies des médias sociaux, c'est nous qui la produisons et la reproduisons.

Je propose que ces cycles de violence récursive et les t(r)opologies numériques d'actes (de) parole(s) haineux constituent *l'a priori* historique des jeunes hommes derrière la caméra, où les tropes racistes et racisants circulent au sein et à titre de notre *topos* numérique. En langage foucauldien, cette histoire est une « condition de réalité » plutôt qu'une « condition de validité pour des jugements », c'est-à-dire un système historique de traces, de singularités désarticulables et d'hétérogénéités qui composent une onto-logique biopolitique, une réalité dont la reproduction est maintenue grâce à ses fonctions normatives et réglementaires, mécanismes doublement médiatisants, archives innommables et stratégies distribuées. Le langage foucauldien semble anticiper notre écologie médiatique numérique. Sous la surface des déclarations biopolitiques criardes (et très souvent pieuses) que « toutes les vies comptent » (« *All Lives Matter* »), la vidéo de monsieur Dunn rejoue et resitue la violence déterminée de la biopolitique, une violence que la biopolitique désavoue constitutivement en situant les récursions violentes (dont celle-ci) comme chronologiques au lieu d'ontologiques, comme « événements » distincts et aléatoires appartenant au passé et comme récursions constatatives au lieu de performatives dans leur capacité de nommer, de conjurer et de faire disparaître⁶. Selon une lecture critique, cependant, la vidéo nomme aussi tacitement cette violence comme étant *notre* infirmité biopolitique, *notre* affliction jusqu'à la mort. Ainsi, on pourrait dire que la vidéo fait irruption sous forme de vie infirme et surréelle de la biopolitique, une rupture avec notre indifférence biopolitique à la mort bien intégrée, tellement trompeuse parce que la biopolitique s'engage « génétiquement » avec la mort comme détermination et résolution de la vie. Heidegger

encore une fois : « L'“être-résolu” n'“existe” qu'en tant que résolution à prendre [*Entschluß*], telle qu'elle se projette en comprenant [. . .] Sûr de lui-même, l'“être-résolu” ne l'est qu'en tant que résolution prise » (359–60). Malgré la faible résolution de la vidéo, sa noyade pixelisée et granuleuse, si nous n'arrivons pas à tourner les yeux, verrions-nous peut-être, ne serait-ce que brièvement et sans certitude, les résolutions de la biopolitique et son dévouement déterminé au laisser mourir ?

Il va sans dire qu'il est extrêmement difficile, pour ne pas dire impossible, de réguler, de contrôler, de punir ou de poursuivre en justice les propos en ligne, sans parler de les catégoriser définitivement comme étant haineux ou préjudiciable. Alors, les interfaces et les infrastructures numériques permettent la propagation facile, la double médiatisation, souvent mondiale, des conduits/conduites en ligne. D'ailleurs, aux États-Unis le Premier amendement continue de protéger une « liberté d'expression » de plus en plus numérique. En 1990, dans un texte publié avant l'ère d'Internet, le théoricien juridique Charles Lawrence avait ceci à dire : « l'argument pour la protection de propos racistes est fondé en grande partie sur la distinction que font plusieurs libertariens civils entre les injures racistes directes prononcées en face-à-face, jugées comme dignes de protection par le Premier amendement, et tout autre propos injurieux, ces derniers étant reconnus, à contrecœur, comme étant hors de la portée du Premier amendement » (436–7, traduction libre ; voir aussi MacKinnon ; Matsuda et al.). Selon son analyse d'actes (de) parole(s) racistes étant survenus (et survenant encore aujourd'hui) sur les campus de collèges et d'universités, Lawrence soutient que cette distinction est problématique. Il vient troubler la présomption libérale que la parole repose sur l'identité préexistante de la personne qui parle ou de son public, situant ainsi l'agentivité injurieuse dans l'historicité même des mots. Au-delà des propos en face-à-face, Lawrence a étudié d'autres formes de médias, dont les dépliants, les affiches et les graffitis racistes, afin de maintenir que la parole est une conduite, que la parole *agit*, qu'elle est un *acte*. Tel est le cas, selon lui, en raison de « l'immédiateté de l'impact injurieux d'insultes racistes », qui ne diffèrent pas grandement de « recevoir une gifle en plein visage ». « La blessure est instantanée », poursuit-il, « Il n'existe ni la possibilité de réflexion immédiate sur l'idée transmise ni celle de parole en réponse » (452, traduction libre). L'effet voulu de ces paroles est la terreur et le silence ; la répétitive figure, quand elle figure du tout, comme bruit sourd.

L'argument de Lawrence, arrivé avant son temps, mérite aujourd'hui une réflexion renouvelée. L'instantanéité et l'omniprésence des réseaux de communications numériques, dont les plateformes comme YouTube, Twitter, Facebook, Instagram, 8chan et Reddit posent un défi distinct et imprévu pour la défense de la liberté d'expression, tout en semblant représenter un véritable avantage pour la propagation de « propos » haineux. L'effondrement du face-à-face⁷ et la montée de l'interface créent un certain dilemme pour les libertariens civils, car la politique simple et directe de l'identité (pré-existante) ne suffit plus pour localiser l'agentivité intentionnelle ni pour cartographier les vecteurs des actes (de) parole injurieux. De plus, les théories libérales n'ont que peu à dire sur la manière dont l'identité est constituée *itérativement* par et à travers les actes (de) parole en soi ; tout simplement, il est difficile et parfois impossible, dans les propos en ligne, d'indexer un sujet préalable et consentant, un individu possessif ou « je » reconnaissable selon les coordonnées traditionnelles de l'espace-temps de tous les jours. Le texte de Lawrence a vu le jour la même année que *Le trouble dans le genre* (*Gender Trouble*) de Judith Butler, dont la théorie de la performativité du genre fournit un vocabulaire pour comprendre le pouvoir de la parole performative sur l'assujettissement. Dans un passage souvent cité, Butler observe : « Le genre, c'est la stylisation répétée des corps, une série d'actes répétés à l'intérieur d'un cadre régulateur des plus rigide, des actes qui se figent avec le temps de telle sorte qu'ils finissent par produire l'apparence de la substance, un genre naturel de l'être » (109). Sa discussion du genre fait écho à Lawrence, à sa compréhension de la race et du racisme, de leur historicité et de la manière dont les actes (de) parole(s) « encadrent », renforcent et s'accumulent. Tout comme Lawrence, Butler cherche à déconstruire les formes identitaires du genre et de la race et conteste parfois les principes libéraux de l'individualisme possessif. Cela étant dit, Butler refuse le vibrant appel que lance Lawrence pour réglementer, par la loi, au moins certaines formes de propos haineux racistes.

En 1997, Butler a publié un livre entier sur la performativité dans le contexte des discours haineux dans lequel elle revisite la distinction de J. L. Austin entre les actes de parole illocutoires et perlocutoires. Pour reprendre les mots d'Austin, il serait possible de dire que Lawrence comprend les propos haineux comme illocutoires : ils réalisent ou *font* ce qu'ils disent, des actes performatifs qui reposent sur les conventions sociohistoriques. Et, lorsque certaines

conditions sont remplies, ces propos s'avèrent injurieux : « *en* disant x, je fais y », pour invoquer la formule d'Austin. Dans son texte, Butler s'éloigne de l'illocution, préférant théoriser une manière dont les discours haineux racistes pourraient être « remis en scène » ou « resignifiés » (pour paraphraser Butler), parce qu'ils ne contrôlent pas catégoriquement le sujet souverain qui parle. Ainsi, Butler recadre les actes (de) parole racistes comme étant perlocutoires : « Alors que les actes illocutoires procèdent par l'entremise des conventions, les actes perlocutoires procèdent par l'entremise des conséquences » (*Excitable Speech* 17, traduction libre). Butler a raison quand elle distingue ici entre l'immédiateté temporelle de l'illocution et le décalage temporel de la perlocution. La perlocution repose sur un décalage temporel, ou césure, entre la parole et la conduite où les « échecs » et les « failles » (ses mots) performatifs peuvent être exploités, inaugurant ainsi l'avenir promis de la perlocution quand le discours haineux, à certains moments et au bon moment, peut être retourné contre la personne l'ayant prononcé afin de contourner cet acte (de) parole et de troubler son pouvoir injurieux. Un exemple souvent cité dans les études du genre est celui de la resignification et l'appropriation du mot « queer ». Dans la culture hip-hop se trouve un exemple plus contesté, celui de la remise en scène du « N-word » en anglais (où la personne qui parle et le contexte demeurent d'une importance primordiale). Selon la perspective de Butler, cela signifie que les effets injurieux de propos haineux sont non nécessaires, ou encore non causaux : « *en* disant x, je fais y », pour citer Austin encore une fois. Donc, d'une part, le trope raciste semble immédiat et illocutoire parce qu'il opère en grande partie selon les conventions et les traditions. D'autre part, s'il y a assez de *temps* pour la subversion, le trope raciste peut être redéployé et contourné sous forme de perlocution.

En contexte numérique, toutefois, il semble que nous sommes à court de temps. Non seulement la communication en ligne n'est-elle pas face à face, mais elle est presque instantanée. La *temporalité* du discours haineux s'est effondrée, son historicité rassemblée dans cet instant/cette instance. De plus, il manque souvent de contexte plus large, de temps et d'espace pour répondre en face à face. Cette situation semble saper les conditions mêmes de la perlocution, qui repose sur un décalage temporel ou une césure, et miner la possibilité de remise en scène ou de resignification efficace. Hypertextualisé et piégé dans un cycle répétitif numérique, cet avenir est de plus en plus proscrié, tandis que le passé devient ontologisé, condensé et

suspendu dans un « maintenant » numérique continu. Ce n'est pas que le discours haineux numérique est sans histoire, mais que son histoire est rassemblée dans l'instant/instance, décontextualisée et potentiellement intensifiée. Pour décrire ceci je propose le mot *hyperhistoricité*, un trouble déficitaire de l'attention constitutif de l'interface numérique lui-même et souvent mobilisée stratégiquement dans les propos haineux⁸. Il s'agit de l'ultime dispositif de cadrage. Sans compréhension adéquate de l'*historicité profonde* du trope, sans appréhension des t(r)opologies plus larges, de ses tournants et de ses re-tournants non seulement dans le temps, mais sous forme de temps, il nous est plus difficile de voir le passé comme chose tenue et inoubliée, une tenue et un inoubli qui auraient dû nous déconcerter et mitiger sa répétition. Donc, aujourd'hui, même si les mesures réglementaires *étaient* adoptées, comme le propose Lawrence, il serait impossible de les mettre en œuvre dans le contexte des médias numériques contemporains. Selon sa formulation dans les années 90, cet argument n'aurait pu anticiper la transformation du problème des discours haineux par les médias numériques, qui ont supplanté le face-à-face et déplacé la « situation de communication totale », comme le dirait Austin, au sein et à titre de l'interface⁹.

■ Les re-tournants numériques de la mort de monsieur Dunn embrouillent les cartes et nous obligent à repenser l'auto-autorisation souveraine, ainsi que la localisation, du trope raciste. Lorsque « je » regarde un homme se noyer, « je » regarde les jeunes qui regardent, « je » me regarde regarder leur regard, il m'est impossible de mettre fin à ce geste, de localiser un agent souverain ou un acteur singulier, dans cet acte cruel et récursif de spectateur qui est, d'une certaine manière, maintenant autant le mien que le leur, le sien ou le nôtre. L'agentivité est maintenant participative, distribuée, réticulée, machinique et moléculaire. L'effondrement numérique de la verticalité, de la centralisation ou de l'essence représente un glissement dans les économies politiques, de la souveraineté vers la biopolitique, comme le soutient Foucault, et un glissement dans les technologies de communication. Ici, même si la topologie en soi, l'interface pratiquement sans temporalité ou emplacement, est incommensurable avec la souveraineté, au lieu de nous libérer, elle claironne de nouvelles itérations de biopolitique raciste et de nouvelles tactiques de nationalisme blanc. Il convient de préciser que bien qu'aucun de ces arguments n'exonère les adolescents de leurs actions ni de leurs inactions, ces observations servent toutefois à exposer une ontologie et un monde que nous partageons avec eux

et par l'entremise duquel la question de notre propre adresse doit émerger de la noyade pixelisée de Jamel Dunn.

Avant de conclure, j'aimerais problématiser l'adresse du « je » en faisant un retour sur la pensée de Foucault sur la race et la biopolitique. Dans un des textes curieusement rares de Foucault où il aborde la race et le racisme, il soutient que c'est au XIX^e siècle, au moment de la naissance d'une biopolitique qui « fait vivre et laisse mourir », que « le racisme s'est inscrit comme mécanisme fondamental du pouvoir, tel qu'il s'exerce dans les États modernes » (« *Il faut défendre la société* » 254). Je dois laisser de côté mes multiples préoccupations relatives à l'« inscription » selon Foucault, qui sont traitées par plusieurs autres (p. ex. si le racisme est un mécanisme fondamental du pouvoir biopolitique, pourquoi ce mécanisme est-il si peu discuté dans l'œuvre de Foucault et, de plus, où situer les origines du racisme biopolitique si, comme le soutient Foucault, le racisme « existait depuis bien longtemps »?)¹⁰. Je m'intéresse ici plutôt à la rhétorique et à l'adressivité dans le contexte de la biopolitique raciste. J'aimerais me concentrer sur ce que Foucault caractérise comme les deux « fonctions » du racisme biopolitique. La fonction dite première, la réponse à la question « qu'est-ce que le racisme? », est que le racisme est, « d'abord, le moyen d'introduire enfin, dans ce domaine de la vie que le pouvoir a pris en charge, une coupure : la coupure entre ce qui doit vivre et ce qui doit mourir » (« *Il faut défendre la société* » 254). Le racisme est donc un mécanisme de rupture qui met en branle le « faire vivre » et le « laisser mourir » ou, dit autrement, le racisme est l'interface, la frontière de la rupture, entre la vie et la mort biopolitiques. Le racisme agit d'intermédiaire entre la vie exigée et la mort passive; il est le moyen d'opérationnaliser la biopolitique, le moyen qui est ici et enfin « introduit », comme si, depuis longtemps, la biopolitique cherche les moyens nécessaires pour se médiatiser et se propager. Il est intéressant de souligner la symétrie qu'aurait perçue le public de Foucault : à l'oral, il est impossible de distinguer entre « le moyen » et « enfin » et « le moyen » et « en fins », en deux mots. Cet homonyme suggère que les moyens du racisme deviennent, en fin de compte, ses fins, comme si les moyens et les fins étaient interchangeables, que chacun justifiait l'autre. D'ailleurs, deux courts paragraphes plus tôt, Foucault avait présenté une structure parallèle, également décrite comme fonction : « dans cette technologie de pouvoir qui a pour objet et pour objectif la vie [. . .], comment va s'exercer le droit de tuer et la fonction du meurtre? » (254). Il serait possible de dire que, sur le plan

fonctionnel, l'objet du racisme est son objectif, ses moyens et ses fins, la parole et l'acte, le tout enfermé dans une immédiateté illocutoire. Foucault résume son paragraphe ainsi : « C'est là la première fonction du racisme, de fragmenter, de faire des césures à l'intérieur de ce *continuum* biologique auquel s'adresse le bio-pouvoir » (255). La fonction, *enfin*, est comprise comme étant rhétorique : l'adresse du biopouvoir et, effectivement, une adresse racisante qui parle au sein et à titre du pouvoir biopolitique et, en parlant, fragmente et crée des césures. Comme si, soudainement, ce n'est plus la biopo-litique qui cherche depuis longtemps le racisme comme moyen ou vocation, mais son inverse : le racisme trouve *enfin son moyen, sa voix*, dans l'adresse performative de la biopolitique. L'ambiguïté des moyens et des fins, des objets et des objectifs, nous empêche d'appréhender quelque causalité ou chronologie que ce soit, et Foucault ne peut nous venir en aide, que ce soit intentionnellement ou symptomatiquement.

L'adresse assume une place absolument centrale dans notre lecture de la « seconde fonction » du racisme, selon Foucault. Ici, son témoignage à la troisième personne se transforme pour se présenter sous forme d'adresse directe, à la deuxième personne du singulier, le « tu », dans sa forme familière : « le racisme aura sa seconde fonction : il aura pour rôle de permettre d'établir une relation positive, si vous voulez, du type : "plus tu tueras, plus tu feras mourir", ou "plus tu laisseras mourir, et plus, de ce fait même, toi tu vivras" » (255). La « relation positive » de faire vivre et de laisser mourir, l'interface, figure ici comme adresse directe et familière qui traverse la volonté collective (vouloir : si vous voulez) pour suggérer une construction de sens rhétorique, un vouloir-dire. Qui parle avec une telle familiarité? Qui adopte l'adresse intime du « tu » à la place du « vous »? Et qui, finalement, est le destinataire imaginé? Après avoir noté que la relation raciste était d'abord une relation de guerre, Foucault propose que sa fonction est maintenant « toute nouvelle », un rapport non pas militaire, guerrier ou politique, mais plutôt biologique ou, plus précisément, « une relation de type biologique » (255). La « nouveauté » de la race biopolitisée suggère encore une autre césure, une rupture avec le passé et une ahistoricité (sans parler d'hyperhistoricité) au sein et à titre du corps biologique. Mais pas à long terme, et pas uniquement. Le corps biologisé/racisé est ici rapidement déplacé et doublé, encore une fois, comme fonction décidément rhétorique, dont la « relation positive » est, incroyablement, adoptée *grosso modo* par le « je » de la première personne

au singulier. Et nous trouvons ici une *auto*-adresse aussi rare que véritablement remarquable, un propos direct encore une fois suspendu entre guillemets : « “plus les espèces inférieures tendront à disparaître, plus les individus anormaux seront éliminés, moins il y aura de dégénérés par rapport à l’espèce, plus moi—non pas en tant qu’individu mais en tant qu’espèce—je vivrai, je serai fort, je serai vigoureux, je pourrai proliférer” » (255). « Je » suis nommé et le « je » me nomme au nom de la vie biopolitique. « Je » suis autorisé, permis de tuer. Le « je » s’unit avec l’espèce ou, plus précisément, avec la sous-espèce ou race ou population (qui, ici, mortifie aussi les « individus anormaux » et les « dégénérés », les menaces biopolitiques, les menaces à ma « pureté »). Il ne faut pas oublier qu’il s’agit, selon Foucault, d’« une relation de type biologique » sur un « *continuum* biologique » « qui se donne comme étant précisément un domaine biologique » (255). Ainsi, il s’agit d’un racisme culturel (saisissant les anormaux et les dégénérés), l’inscription culturelle d’une biologie « qui se donne comme étant » et qui est typifiée par l’imaginaire biologique, tout comme le « sang » a toujours circulé entre la culture et la biologie et que la « vie » figure pour nous à la fois comme moléculaire et morale, la fausse signature de la biopolitique.

À qui la voix apostrophée par Foucault dans ce passage? Qui parle ainsi? Qui est dit, qui est nommé? Ce sont peut-être des questions trompeuses, car elles assument une vocation et un pouvoir souverain, ainsi qu’un auditeur souverain à l’intérieur du cadre, un « qui ». Si la biopolitique opère au sein et à titre de césure, il figure ici comme écart ontologique, non pas explicitement temporel. La césure racisante est constituée dans et par une adresse. Ce que je propose ici est que la biopolitique constitue un acte de parole performatif, mais que ces paroles ne sont pas souverains : ils ne possèdent aucun temps ou espace clairs et, tout comme nos écologistes médiatiques, ses propos sont diffus, réfractifs et réfractaires. Personne ne parle, au lieu, nous imaginons que *la vie* parle par l’entremise de tropes ancrés dans le temps et dans la durée d’une vie, à partir d’avenirs contrefactuels du « faire vivre ». La vie elle-même, on imagine, pourrait instaurer le régime d’adressivité par lequel parle le « je », assurant ainsi son adressabilité et son pouvoir exécutif *pour* adresser. La tromperie du pouvoir biopolitique est le « je », dont la vie et dont la pureté sont, ou seront, à risque. « Je » suis nommé biopolitiquement comme singularité, ici et maintenant. « Je » parle « non pas en tant qu’individu mais en tant qu’espèce » et cette « spécificité », cette consociation, est, selon Foucault à l’écho

d'Heidegger, une question relative à la technologie : « La spécificité du racisme moderne, ce qui fait sa spécificité, n'est pas lié à des mentalités, à des idéologies, aux mensonges du pouvoir. C'est lié à la technique du pouvoir, à la technologie du pouvoir » (258). Il s'agit, nous pouvons l'imaginer, la voix abstraite du racisme biopolitique, où les moyens et les fins ne diffèrent guère en matière de priorité. Et nous devons constater que cette voix biopolitique, c'est-à-dire non seulement la voix, mais aussi la cible de l'adresse, sur les plans non auto-réflexif, technologique et ontologique, est blanche : sans race. C'est précisément cette supposition, cette unicité qui va de soi, qui est constituée performativement au sein et à titre de l'adresse, au sein et à titre de la voix de la vie en soi. Pour citer Fred Moten : « Ce qu'il voudrait dire d'avoir un statut ontologique, et de le savoir, c'est ce qu'il voudrait dire d'être une personne blanche » (280, traduction libre). Aujourd'hui, les technologies de cette rupture ambivalente ne sauraient trouver meilleure métaphore, meilleur mécanisme, matériellement ou moralement, que nos topologies numériques : les dispositifs et les moyens du racisme.

Étant donné mon incapacité d'adresser monsieur Dunn ou les jeunes ayant enregistré sa mort, il ne me reste que la question profonde de ce que pourrait vouloir dire non seulement appréhender¹¹ cette scène, mais aussi la tolérer, l'endurer, la tenir et la tenir ouverte à ma consociation biopolitique avec eux, avant la parole. En contexte biopolitique, existe-t-il la possibilité d'une autre adresse, d'une autre manière de voir et de dire? Ai-je le pouvoir de « raconter une histoire en mesure d'engager et de combattre la violence de l'abstraction » (Hartman, « Venus in Two Acts » 7, traduction libre)? Quel langage m'est disponible? Comme le dit Achille Mbembe au sujet de la violence coloniale, elle « enserrait la vie quotidienne du peuple colonisé sur un mode à la fois réticulaire et moléculaire [. . .] Cette violence moléculaire s'était infiltrée jusque dans la langue. Elle écrasait de son poids toutes les scènes de la vie, la scène de la parole y compris » (chapitre 6). Le « je » qui je suis est toujours déjà adressé par la biopolitique, tenu dans son régime d'adressivité, par lequel je serai connu et assumerai un statut ontologique et par lequel, en même temps, monsieur Dunn sombrera, encore et encore. Comment pourrais-je m'adresser à monsieur Dunn *autrement* qu'en tenant compte d'abord et avant tout des manières dont mes propres paroles émergent de la même scène ontologique que la sienne, mon propre vivant avec sa mort? Si la biopolitique constitue le « je » précis que je désavouerais ici devant vous, je ne puis ni humaniser

Jamel Dunn ni le réclamer, posthume, par la rhétorique affirmative du libéralisme et des droits de la personne. Pourtant, que je parle ou que je garde le silence, son histoire adresse tout de même ma propre adressabilité sur la scène biopolitique, et c'est *lui* qui *me* réclame, à sa mort, et qui expédie mon sentiment d'écroulement personnel.

Stuart J. Murray est professeur titulaire et Chaire de recherche du Canada en rhétorique et éthique au Département de langue et littérature anglaises à l'Université Carleton à Ottawa (Canada). Il travaille sur un projet d'ouvrage d'orientation néo-foucauldienne traitant des dimensions rhétoriques en regard de la biopolitique et la bioéthique intitulé, *The Living From The Dead: Disaffirming Biopolitics*.

Notes

- 1 Voir <http://youtube.com/watch?v=e3zD_Y2sGqY> et <<http://youtube.com/watch?v=x8uBZfTEdSo&t=5s>>, 20 juillet 2017. L'auteure du premier article de journal citant cette vidéo est Zilber, « "Oh, He Just Died!" ».
- 2 « Long Lived Jamel Dunn », 17 juillet 2017, <<http://gofundme.com/nd4cvm-long-lived-jamel-dunn>>.
- 3 Comment traduire « *speech act* » de l'anglais ? Selon Derrida qui traduit Austin et Searle, c'est « un acte de discours ». Mais le discours et la parole ne sont pas pareils. J'aurais pu écrire « acte verbal », mais j'ai décidé pour « acte (de) parole », avec le petit « de » en parenthèses, ce qui fait suspendre ou met en question l'appartenance ou la dépendance de l'acte sur la parole. Il ne s'agit pas, donc, de « propos haineux » si par « propos » on entend une proposition thétique, positiviste ou un contenu. Comme on verra plus bas, les propos haineux numériques ne sont pas des « propositions », ils ne sont pas strictement constatifs, mais surtout performatifs. Également, comme je parle des conduits et conduites médiatiques, j'aurais pu écrire « acte de conduite », une locution foucauldienne qui me semble géniale, car elle suggère la gouvernamentalité, c'est-à-dire, ce qui « conduit des conduites » :

La conduite, c'est bien l'activité qui consiste à conduire, la conduction si vous voulez, mais c'est également la manière dont on se conduit, la manière dont on se laisse conduire, la manière dont on est conduit et dont, finalement, on se trouve se comporter sous l'effet d'une conduite qui serait acte de conduite ou de conduction (Foucault, *Sécurité* 196-97).
- 4 Sur l'ontologie de la durée qui se distingue de l'espace-temps « scientifique » ordinaire, voir Bergson, *L'Évolution créatrice*. Voir aussi Deleuze, *Le bergsonisme* ; Ansell-Pearson, *Philosophy and the Adventure of the Virtual*.

- 5 « De plus, lorsque nous avons caractérisé comme étant le fait de “n’être-plus-au-monde” la transition du *Dasein* vers le fait de “n’être-plus-là”, il est apparu que, pour le *Dasein*, quitter le monde a le sens de trépasser, ce qu’il faut distinguer de la façon dont ce qui n’est que vivant quitte le monde. Pour un être vivant, le fait qu’il finisse [*Enden*], nous le désignons ainsi : il périt [*verenden*] » (Heidegger 292).
- 6 Pour une analyse de « white lives matter » (« les vies blanches comptent »), « blue lives matter » (« les vies bleues comptent ») et « all lives matter » (« toutes les vies comptent »), voir Biesecker.
- 7 Même les rencontres en face à face, comme les manifestations et les événements publics, sont modérées par l’interface, à la fois explicitement et implicitement, ou encore stylistiquement : les manifestants voient la manifestation à travers le prisme de leurs appareils mobiles, téléchargeant instantanément le contenu médiatique numérique, faisant des commentaires et ainsi de suite. De plus en plus, les événements publics en face à face semblent être conçus pour les médias sociaux et la diffusion numérique.
- 8 Je distingue entre l’*hyperhistoricité* et l’*histoire profonde* en élargissant la distinction de Bernard Stiegler entre l’*hyperattention* et l’*attention profonde*. Selon lui, l’*hyperattention* caractérise notre engagement téméraire dans les contextes numériques, qu’il juge un « trouble déficitaire de l’attention mondial » (§§ 52–53). N. Katherine Hayles établit une distinction similaire entre l’*hyper lecture* et la lecture attentive (voir chapitre 3).
- 9 Bien que le récent livre de Judith Butler, *Notes Toward a Performative Theory of Assembly*, fait souvent référence à l’utilisation des médias sociaux pour manifester publiquement, elle privilégie toutefois une analyse de la liberté de réunion, de *corps* dans la rue, leur droit d’y paraître (une thématique arendtienne) et d’être adressés dans le face-à-face. Il est à noter que le titre original de sa collection d’essais était *Bodies in Alliance* (« les corps en alliance ») (24).
- 10 Foucault soutient que, même si le racisme existait déjà, « il fonctionnait ailleurs » (ibid). Pour une critique de cet *ailleurs*, voir Weheliye 54ff. Voir aussi Stoler, *Race and the Education of Desire*.
- 11 Pour cette expression, et à travers cet article, je suis redevable aux échanges que j’ai eus avec Tad Lemieux. Voir Murray et Lemieux, « Apprehending the Death of Jamel Dunn ». Le mot « appréhender » fait également écho à l’utilisation du terme par Judith Butler, bien que je tiens à souligner sa valence ontologique. Voir Butler, *Frames of War*.

Ouvrages cités

Ansell-Pearson, Keith. *Philosophy and the Adventure of the Virtual: Bergson and the Time of Life*. Londres et New York : Routledge, 2001.

Austin, J. L. *How To Do Things With Words*. Cambridge : Harvard University Press, 1962.

- Bergson, Henri. *L'Évolution créatrice*. Paris : Presses Universitaires de France, 1907.
- Berman, Dave. « Mourners Gather at Funeral Service for Drowning Victim Jamel Dunn ». *Florida Today* 29 juillet 2017 <<http://floridatoday.com/story/news/local/2017/07/29/mourners-gather-funeral-service-drowning-victim-jamel-dunn/518160001/>>.
- Biesecker, Barbara A. « From General History to Philosophy: Black Lives Matter, Late Neoliberal Molecular Biopolitics, and Rhetoric ». *Philosophy & Rhetoric* 50.4 (2017): 409–30. <https://doi.org/10.5325/philtrhet.50.4.0409>
- Browne, Simone. *Dark Matters: On the Surveillance of Blackness*. Durham : Duke University Press, 2015.
- Butler, Judith. *Excitable Speech: A Politics of the Performative*. New York : Routledge, 1997.
- Butler, Judith. *Trouble dans le genre : le féminisme et la subversion de l'identité*, trad. Cynthia Kraus. Paris : Éditions La Découverte, 2005.
- Butler, Judith. *Frames of War: When is Life Grievable?* New York : Verso, 2009.
- Butler, Judith. *Notes Toward a Performative Theory of Assembly*. Cambridge : Harvard University Press, 2015.
- Deleuze, Gilles. *Le bergsonisme*. Paris : Presses Universitaires de France, 1966.
- Derrida, Jacques. « Le dernier mot du racisme ». *Psyché : inventions de l'autre*. Paris : Galilée, 1988.
- Foucault, Michel. *L'Archéologie du savoir*. Paris : Gallimard, 1969.
- Foucault, Michel. « Il faut défendre la société » : *Cours au Collège de France*, 1976. Paris : Seuil, 1997.
- Foucault, Michel. *Sécurité, territoire, population : Cours au Collège de France*, 1977–1978. Paris : Seuil, 2004.
- Galloway, Alexander R. *The Interface Effect*. Cambridge : Polity, 2012.
- Hartman, Saidiya. *Lose Your Mother: A Journey Along the Atlantic Slave Route*. New York : Farrar, Straus and Giroux, 2007.
- Hartman, Saidiya. « Venus in Two Acts ». *Small Axe: A Caribbean Journal of Criticism* 12.2 (2008): 1–14. <https://doi.org/10.1215/-12-2-1>
- Hayles, N. Katherine. *How We Think: Digital Media and Contemporary Technogenesis*. Chicago : University of Chicago Press, 2012.
- Heidegger, Martin. *L'Être et le temps*, trad. Jacques Auxenfans, édition numérique. Les Classiques des sciences sociales, 2019.
- Lawrence, Charles R., III « If He Hollers Let Him Go: Regulating Racist Speech on Campus ». *Duke Law Journal* 3 (1990): 431–83. <https://doi.org/10.2307/1372554>

MacKinnon, Catharine A. *Only Words*. Cambridge : Harvard University Press, 2002.

Matsuda, Mari J., et al. *Words That Wound: Critical Race Theory, Assaultive Speech, and the First Amendment*. Boulder : Westview Press, 1993.

Mbembe, Achille. *Critique de la raison nègre*. Paris : Éditions La Découverte, 2013.

Meister, Robert. *After Evil: A Politics of Human Rights*. New York : Columbia University Press, 2011.

Moten Fred. *Black and Blur*. Durham : Duke University Press, 2017.

Murray, Stuart J. et Tad Lemieux. « Apprehending the Death of Jamel Dunn ». *Los Angeles Review of Books, The Philosophical Salon* 18 septembre 2017 <<http://thephilosophicalsalon.com/apprehending-the-death-of-jamel-dunn/>>.

Sontag, Susan. « Regarding the Torture of Others ». *New York Times Magazine* 23 mai 2004 <<https://www.nytimes.com/2004/05/23/magazine/regarding-the-torture-of-others.html>>.

Stiegler, Bernard. *Prendre soin de la jeuneuse et des générations*. Paris : Flammarion, 2008.

Stoler, Ann Laura. *Race and the Education of Desire: Foucault's History of Sexuality and the Colonial Order of Things*. Durham : Duke University Press, 1995.

Stoler, Ann Laura. *Carnal Knowledge and Imperial Power: Race and the Intimate in Colonial Rule*. Berkeley : University of California Press, 2010.

Weheliye, Alexander G. *Habeas Viscus: Racializing Assemblages, Biopolitics, and Black Feminist Theories of the Human*. Durham : Duke University Press, 2014.

Zilber, Ariel. « 'Oh, He Just Died!': Horrifying Video Shows Group of Teens Laughing While Watching a Disabled Man Drown in a Pond ». *The Daily Mail* 21 juillet 2017 <<http://dailymail.co.uk/news/article-4716516/Teens-filmed-laughing-watching-disabled-man-drown.html#video>>.