

# BS 19

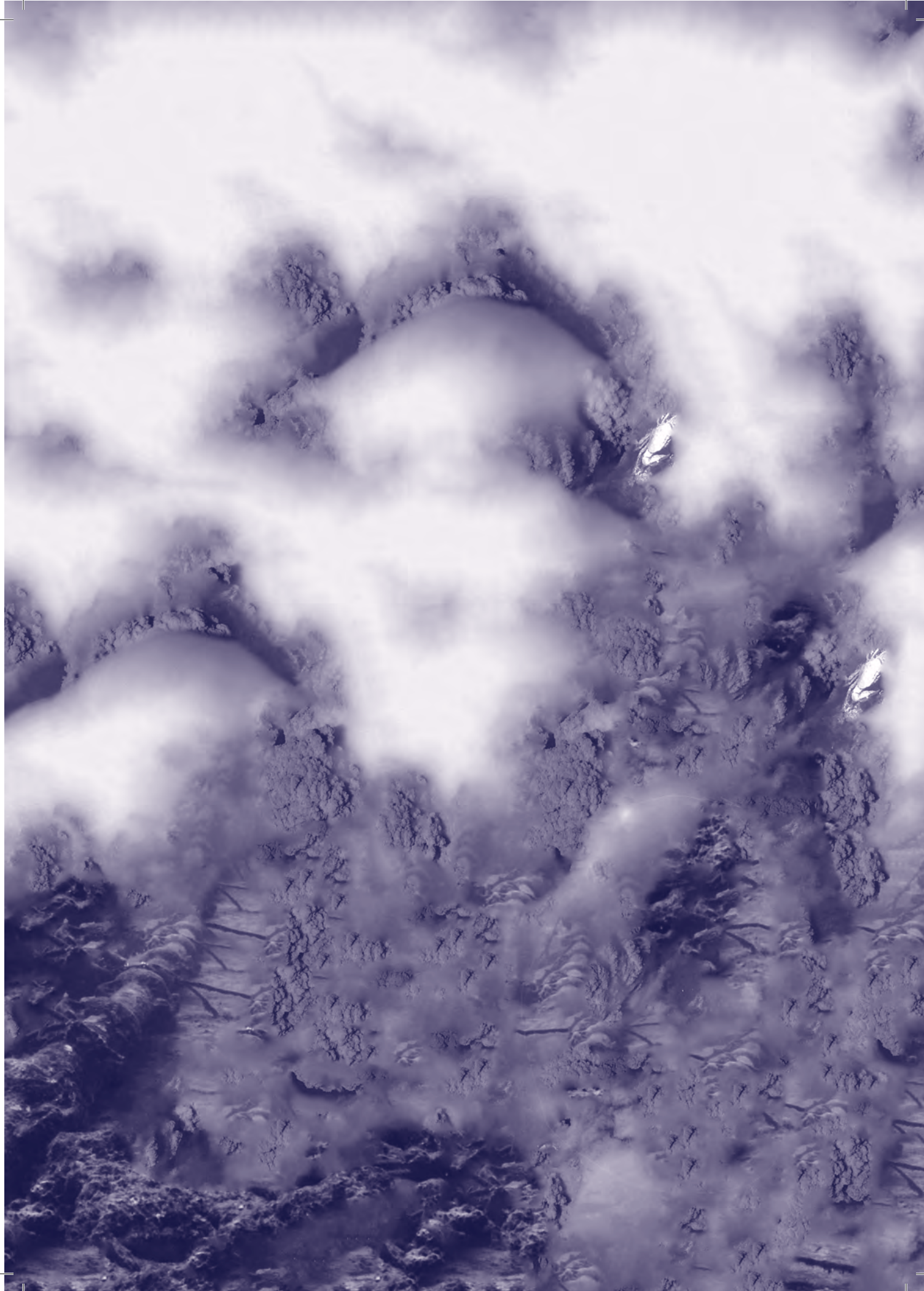
An aerial photograph of a volcanic landscape, showing a large crater with a small boat in the center. The terrain is rugged and rocky, with a mix of dark and light tones. The sky is filled with soft, white clouds, creating a dramatic and atmospheric scene.

CO-WORKERS:  
BEYOND DISASTER

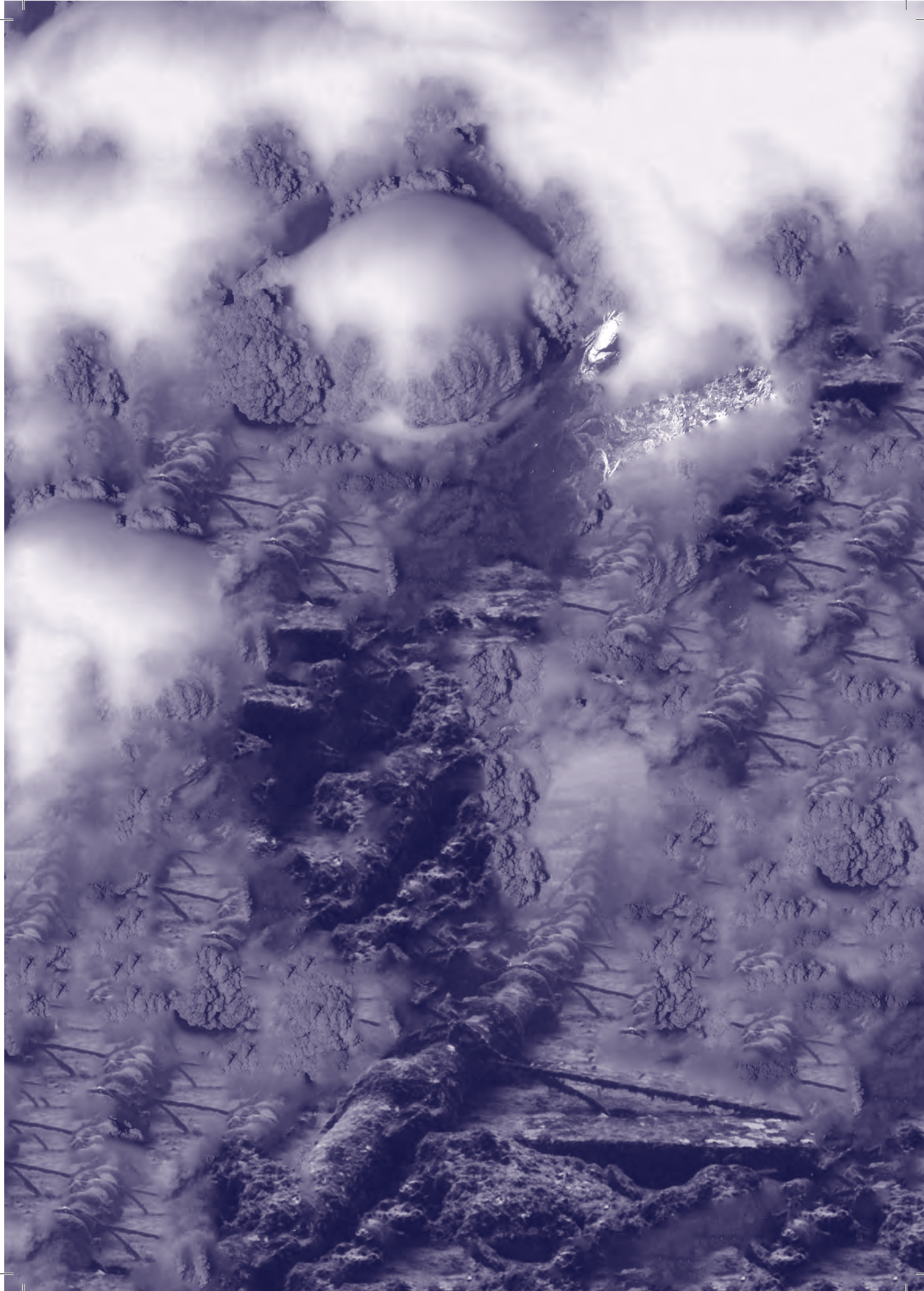
le journal de Bétonsalon –  
Centre d'art et de recherche  
10/2015 - 01/2016

gratuit / free









*Nuageux, glacé dans les faubourgs, froid ce soir, plus froid demain, réchauffement jeudi et vendredi, refroidissement dès samedi, neige fondue dès dimanche, soleils doubles lundi et ainsi de suite, d'après les graphiques quotidiens, indiquant une possible tendance - chaud, froid, plus froid, et cetera, risques de neige à cloques légère à lourde, crachin probable pour terminer le mois artificiel, coupures de gaz à Amarillo, dans la région de Chicago, et Texaco City, pas de lunes ce soir, abritez les animaux si nécessaire, merci de rester à l'écoute...*

◇ Flots d'informations, de mots, de données, de transactions dématérialisées, précipitations, raz-de-marée. Observations inquiètes d'une météo dérégulée. Qui de la Bourse ou du temps qu'il fait régit aujourd'hui le cours des choses ? Illisibilités, prédictions contrecarrées, logiques délinéarisées.

◇ Dans son essai *Infinite Game of Thrones*, l'artiste Ian Cheng questionne l'évolution cognitive des individus face à un environnement mouvant, aux règles sans cesse répétées et redéfinies : « La crise la plus intime à laquelle nous faisons face aujourd'hui réside sans doute dans les limites de la conscience humaine à appréhender ce qui relève d'une complexité dépassant l'échelle humaine. Qu'est-ce qu'une complexité dépassant l'échelle humaine ? Le *strangelove*. Le bug de l'an 2000 (Y2K). Le code source tentaculaire de Microsoft Windows. La forêt amazonienne. Le changement climatique. Les *big data*. L'antiterrorisme. Le cancer. La part inconnue d'un univers en expansion. Une chose dynamique composée d'une interconnectivité si vaste et de chaînes causales si profondes qu'elle ne peut être assimilée par les humains comme un tout compréhensible. Trop de paramètres pour une seule tête. Qui résistent à la mise en récit. » ❶

*Nuages de cheuf vagabonds, flox au-dessus de LA, imprévisible, aucune vérification, prévisions minimales, probables sol-ends généralisés, fort indice de chute d'oiseaux à la centaine, rapports précédents non fiables, prématurés, de forts espoirs d'avoir une sem-end aux soleils, sinon pluie et neige fondue.*

◇ Le monde que nous avons bâti semble aujourd'hui reposer sur une ambivalence croissante : celle d'une interconnexion toujours plus dense permettant l'émergence de nouveaux modes d'échange ainsi qu'une mise en partage des pratiques et savoirs - confrontée cependant à une perte de lisibilité troublante, ainsi qu'au péril humain et écologique que peut représenter une ère de production technologique et industrielle massive. À l'heure où l'actualité se voit mobilisée par la tenue au Bourget de la 21<sup>e</sup> Conférence des parties de la Convention-cadre des Nations unies sur les changements climatiques, suite à deux décennies de



tentatives de négociations internationales, il nous importe d'aborder les relations que nous entretenons avec notre milieu à travers un prisme transversal qui tienne compte de données à la fois économiques, culturelles et sociales. La distinction encore trop souvent établie entre certains problèmes considérés « environnementaux » (pollution, réchauffement climatique, sauvegarde des ressources naturelles, perte de la biodiversité...) et d'autres considérés « sociaux » (migrations, emploi, inégalités de richesse, raciales et sexuelles, santé publique, violence...), semble en effet à écarter pour pouvoir penser des réponses viables aux bouleversements que nous traversons.

*Sept sphères ovales en Scorpion selon les relevés, probable vendredi mortel, risques d'une simili-semaine à deux mardis, crachins saumâtres dans les terres centrales, fonte de pastilles dans les pharmacies.*

◇ En écho à la métaphore développée par l'écrivain Haytham el-Wardany dans ses *Notes sur le désastre* ❶, *Co-Workers: Beyond Disaster* propose d'explorer non la dimension tragique inhérente à la situation de désastre, mais les transformations et formes d'action collective qu'elle peut engendrer. Il y est donc question d'émancipation et de repossession, là où tel que le formule el-Wardany, « le désastre est un événement collectif, au sein duquel les individus touchés se rassemblent en un groupe et se mettent en quête d'un nouveau commencement. En ce sens il s'agit aussi d'un événement politique, puisque le désastre est un tâtonnement collectif vers une réalité nouvelle qui permettrait finalement à l'individu de se ressaisir de soi ». Comment, autrement dit, faire d'une situation critique le ferment d'un renouvellement qui soit pensé à une échelle à la fois personnelle et commune ? ❷

*Le gouvernement relâche le contrôle lunaire. Les lunes se comportent de manière imprévisible. Il vous est expressément demandé de ne pas sortir.*

◇ *Co-Workers: Beyond Disaster* propose d'opérer un déplacement du regard, un changement de perspective s'appuyant notamment sur la puissance spéculative du récit et de la science-fiction afin de repenser nos manières d'habiter notre environnement. Rassemblant une dizaine d'œuvres souvent issues de processus collaboratifs, l'exposition est ponctuée tout au long de son ouverture de temps de réflexion et de production publics. Des artistes, chercheurs ou militants engagés dans différents champs ont ainsi été invités à participer à une série d'ateliers et de rencontres, avec notamment

des étudiants de l'École Nationale Supérieure d'Arts de Paris Cergy et de l'université Paris Diderot. Décalant la focale au-delà du seul point de vue anthropocentré, les approches et les œuvres ici réunies permettent une prise en compte renouvelée d'autres formes de vie, de communication et d'interaction. *Co-Workers: Beyond Disaster* est ainsi pensé comme un lieu activé par la recherche de nouvelles syntaxes et de nouveaux langages - gageant que les possibilités futures d'existence et de cohabitation seront conditionnées par une attention ouverte à des modes pluriels d'expression et de sensibilité.

*Deux soleils fraîchissent à l'horizon, lunes agitées, les animaux devront être mis à l'abri, les voyageurs sont prévenus, toute embarcation doit retourner au port, risque de crue de la Gelée, poissons toxiques à la cime des arbres, le vent présent de nouveau, les températures vont...*

David Ohle, bulletins météo extraits de *Motorman*; première publication en anglais en 1972 par Alfred A. Knopf, traduction française de Nicolas Richard publiée en 2011 par les éditions Cambourakis.

Mélanie Bouteloup & Garance Malivel

❶ Ian Cheng, « Infinite Game of Thrones », originellement publié en anglais dans *The Machine Stops*, (ed. Erik Wysocan), New York, Halmos, 2015. Traduit en français pour le journal de l'exposition *Co-Workers: Beyond Disaster*.

❷ Haytham el-Wardany, « Notes on Disaster », texte rédigé en arabe et originellement paru en anglais dans la revue en ligne *ArteEast Quarterly*, hiver 2015. Traduit en français pour le journal de l'exposition *Co-Workers: Beyond Disaster*.

❸ Voir à ce propos l'essai de Giovanna Di Chiro, « Ramener l'écologie à la maison », publié dans l'ouvrage *De l'Univers clos au monde infini* dirigé par Émilie Hache (Paris, Éditions Dehors, 2014). L'auteure y appelle à un « environnementalisme vivant », au sein duquel les citoyens puissent unir leurs forces afin de préserver, ou régénérer, les écosystèmes qui conditionnent les processus de reproduction dont dépendent toutes les communautés.

**Antoine Catala, *Dis, À quoi tu penses ?*, 2015**

Dans son texte *Hard Feelings / Cyborg Words* (2014), Antoine Catala imaginait une imprimante 3D capable de donner forme à nos émotions. La matérialisation des sentiments en objets volontairement improductifs y répondait à l'impact grandissant des « machines » et des sociétés qui les produisent sur nos modes de vie, de consommation et d'interaction. Comme l'observe Antoine Catala dans ses travaux récents, les technologies auxquelles on confie souvent le soin de médiatiser nos échanges affectent inévitablement le langage et, par extension, ce qu'il décrit : désirs - standardisés ; émotions - ou plutôt « émoticons ». Issus de collaborations successives avec des étudiants de la formation robotique de l'université Paris 3 et de l'Institut Royal des Arts de Stockholm, les robots présentés dans *Co-Workers: Beyond Disaster* constituent une tentative paradoxale d'appréhender et de traduire l'impalpable en un langage sensible qui se passe de mots et de syntaxe. Prothèses, pastiches ou machines émotives ? Bien que produite par des mains humaines, cette communauté ambiguë échappe partiellement à notre contrôle pour composer dans l'exposition une forme de vie et de communication qui lui est propre.



**Ian Cheng, *Something Thinking of You*, 2015**

Ian Cheng interroge les capacités d'adaptation ou d'évolution des organismes et des systèmes dans un monde où règne l'entropie. Ses œuvres et ses textes (qui comprennent fables d'anticipation, synopsis, ou encore critiques) observent le potentiel à la fois anxieux et libérateur d'une humanité en perte de contrôle. Générées par des algorithmes en transformation

constante et donc potentiellement infinies, ses vidéos d'animations - ou « live simulations » - donnent à voir des écosystèmes atemporels, d'une inquiétante étrangeté. Régis par des règles dynamiques et un équilibre parfois précaire, ils sont peuplés d'organismes qui se croisent ou se heurtent avant de se désagréger en un *glitch* puis de se métamorphoser à nouveau. Ces corps mi-organiques mi-synthétiques ne s'en adressent pas moins à nous (*something thinking of you*), et nous invitent à embrasser le fragile et l'aléatoire comme de possibles langages pour apprendre à composer et à cohabiter avec de perpétuels changements.

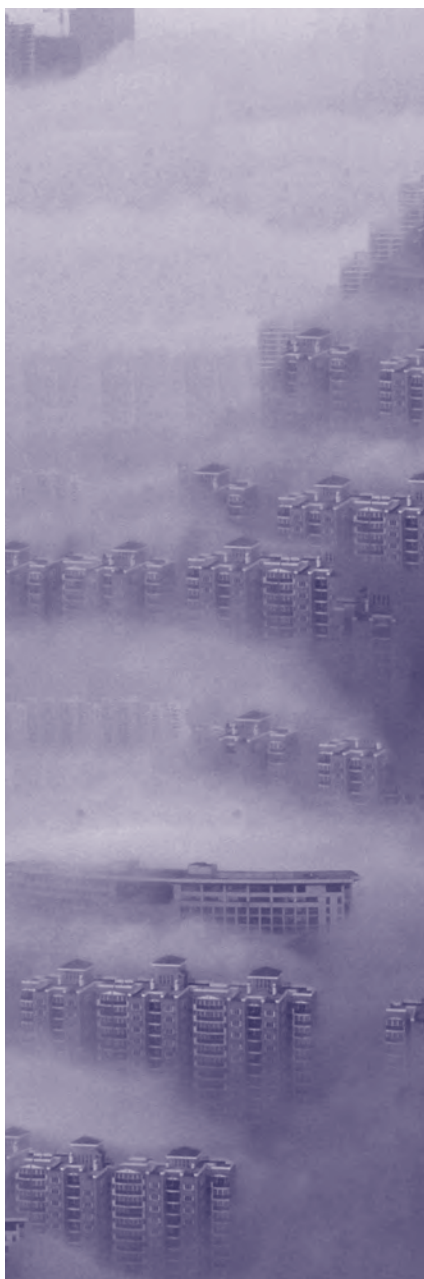
**Melissa Dubbin et Aaron S. Davidson, *Myrmomancy*, 2015**

Les œuvres de Melissa Dubbin et Aaron S. Davidson mettent en jeu des processus d'enquête et de traduction, pouvant impliquer des acteurs divers (hypnotiseur, joaillière, ingénieur du son, actrice, insectes...). Les éléments qui les composent sont à la fois les traces et les activateurs d'une narration, où il est généralement question d'enregistrement, de reconfiguration d'une langue, d'une matière, ou d'une mémoire en une autre. En écho à la nouvelle « L'Auteur des graines d'acacia » d'Ursula K. Le Guin (1974), Melissa Dubbin et Aaron S. Davidson invitent ici à une exploration de langages autres que celui articulé par l'humain. Investissant un espace interstitiel de l'exposition, ils tracent les contours d'un écosystème progressivement fait sien par une colonie de fourmis - à la lumière de grenats excavés par ces insectes dans le désert du Nouveau Mexique. Ils poursuivent également leur dialogue avec Violaine Sautter (géologue au Muséum national d'Histoire naturelle et membre du projet Curiosity sur Mars) autour de roches métamorphiques migrant depuis le cœur de la terre, dont elle se fait

selon les termes de Le Guin « géolin-guiste » - capable de lire « la poésie (...) totalement intemporelle, froide, volcanique des pierres ».

**Jasmina Metwaly et Philip Rizk,  
*Out on the Street*, 2015**

Basés au Caire, Jasmina Metwaly et Philip Rizk collaborent régulièrement depuis 2011, à travers la réalisation de films et leur engagement militant au sein de différents collectifs (Mosireen, No to Military Trials for Civilians). Plutôt que de « transformer une réalité difficile en spectacle », leurs films s'attachent à travailler sur et avec cette réalité pour, selon les mots de Jasmina Metwaly, « réévaluer le passé et imaginer ce que le futur peut offrir ». Réalisé au terme de deux années de recherche sur une usine privatisée, leur film *Out on the Street* met en scène un groupe d'acteurs non professionnels issus d'un quartier ouvrier, dont la performance entremêle leurs propres expériences à celles de l'entreprise désormais fermée. A travers un ensemble de discussions et de jeux de rôle menés sur le toit d'un immeuble du centre-ville du Caire, mobilisant différentes techniques du théâtre social et populaire, les acteurs mettent en place un monde rendu possible par l'imaginaire, qui dépasse les mécanismes brutaux de la réalité à laquelle ils sont confrontés. Résistant aux effets de « destruction totale » dont parle l'un ouvrier, la collaboration entre ces hommes et les deux réalisateurs ouvre ici la possibilité d'un espace profondément collectif et singulier.



**David Ohle, *Motorman*, 1971**

« Dans un monde où toute chose subit d'obscur manipulations - paysages, météorologie, et jusqu'aux êtres humains -, un individu, Moldenke, tente d'échapper aux menaces diffuses d'un pouvoir omniscient. Ignorant les injonctions qui l'assignent à résidence, il choisit de partir, se lançant dans une quête qui est à la fois une fuite et une insurrection... » Telle est l'amorce à l'édition française de *Motorman*,

livre culte de l'écrivain nord-américain David Ohle, soumis à un climat dérégulé sous l'œil de soleils doubles et de poissons toxiques. Rythmée de bulletins météo absurdes où l'autoritarisme le dispute à l'incertitude (*Rien d'officiel, restez à l'écoute, conservez votre calme...*), cette fable dystopique nous tend le miroir d'une catastrophe environnementale et politique imminente, tout en laissant entrevoir une porte de sortie : la force performative du langage, qui rend possible l'imagination d'autres formes de vie.

**Agnieszka Piksa & Vladimir Palibrk, *Apocrypha and Confabulations*, 2015**

Construits autour d'un vocabulaire plastique minimaliste, les dessins, bande-dessinés et collages d'Agnieszka Piksa déploient un univers singulier, nourri de science-fiction et de questionnements métaphysiques teintés d'humour. Des personnages esquissés et expressifs s'y croisent au sein d'histoires où se mêlent les références à des cultures savantes et populaires ; des pages tirées d'ouvrages scientifiques peuvent y dialoguer avec des extraits de magazines des années 70 ou de livres de recettes - fréquemment associés à de courts textes qui renforcent le potentiel narratif de ces juxtapositions. Dans le cadre du projet *Place Called Space* mené en collaboration avec la Fondation Imago Mundi à Cracovie, Agnieszka Piksa a été accueillie en résidence à Bétonsalon pour développer un travail construit autour de textes de l'écrivain Vladimir Palibrk, ami et interlocuteur de longue date. Voyage imaginaire spéculant sur l'origine des villes, les formes de cohabitation communautaires et les humeurs, ce récit se déploie à travers une série d'affiches disséminées au sein et à l'extérieur de Bétonsalon, ainsi qu'en différents points de l'espace public parisien.

**Pamela Rosenkranz, *Bow Human*, 2012**

Les œuvres de Pamela Rosenkranz dessinent en négatif l'empreinte d'un corps humain toujours invisible, déterminé par l'industrie pharmaceutique, cosmétique ou alimentaire. La séduction formelle et lénifiante des matières synthétiques fluides et brillantes, qui reproduisent les teintes, les odeurs ou le soyeux de la peau, par exemple, dissimule mal l'angoisse de la contamination, de la vieillesse ou de la disparition entretenue par la société de consommation qui affecte irréversiblement notre planète. Dans un texte écrit pour l'exposition *Our Sun* (Venise, 2009) où était présentée pour la première fois une sculpture de la série *Bow Human*, le philosophe Reza Negarestani en appelle à une « émancipation écologique » et à un retour à « la promiscuité de la terre ». Est-ce ce que tente de performer le corps que l'on devine ici sous sa couverture de survie - plutôt qu'un geste de protection illusoire ?

**Daniel Steegmann Mangrané, *Novos Estudos*, 2013**

Irriguées de la pensée « multi-naturaliste » de l'anthropologue Eduardo Viveiros de Castro qui invite à d'autres modes de relation entre « humains » et « non-humains », les œuvres de Daniel Steegmann Mangrané jouent avec les perceptions sensorielles tout comme les constructions intellectuelles du spectateur - remettant résolument en cause la séparation moderniste entre nature et culture, sujets et objets. « Forme, mouvement et langage ne sont-ils pas une manière de nous dissoudre dans le monde ? » interroge Daniel Steegmann Mangrané, fervent lecteur de Roger Caillois qui dans son essai *Mimétisme et psychasthénie légendaire* (1935), faisait du mimétisme animal un modèle non pas de défense, mais d'assimilation. La série ici présentée est née de la fusion de photographies documentant la déforestation amazonienne, et d'images d'une méduse découverte par un robot-caméra de la compagnie brésilienne Petrobras alors qu'il auscultait des pipelines dans les eaux du Golfe du Mexique. Dénonçant une politique environnementale laxiste favorisant les grands groupes et propriétaires fonciers au détriment de la biodiversité, ce geste scellant la rencontre imaginaire de deux milieux n'est pas sans rappeler l'essai « Vampyrotheutis Infernalis » du philosophe Vilém Flusser, qui proposait d'observer l'espèce humaine à travers le point de vue d'un céphalopode vivant dans les profondeurs abyssales.



**Wu Tsang, *Shape of a Right Statement*, 2008**

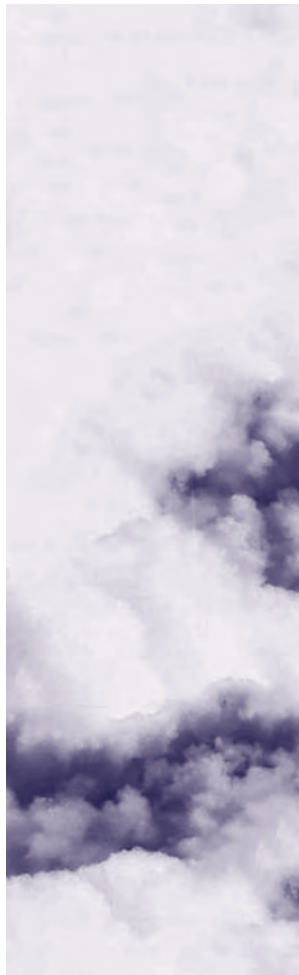
Décloisonnant les genres et les identités, l'œuvre de Wu Tsang investit l'espace de résistance construit par la contre-culture et les communautés qu'elle rassemble. Empruntant aussi bien aux conventions filmiques que théâtrales, la performance y est pensée comme « une manière de penser à travers les choses. » Dans sa vidéo *Shape of a Right Statement*, Wu Tsang réenacte le manifeste de l'activiste et bloggeuse Amelia Baggs, partagé en ligne en 2007. Initialement lu par une voix informatique, ce texte évoque son rapport au monde induit par la forme d'autisme qu'elle développe - celui d'une conversation directe et constante avec les objets qui l'entourent. Pointant l'exclusion dont son langage non médiatisé par la parole fait l'objet, elle met en lumière l'hégémonie d'une forme d'interaction normée par une pensée rationnelle et articulée. « On est considéré comme non communicant lorsque l'on ne parle pas le langage standard; tandis que d'autres ne sont pas considérés non communicants, lorsqu'ils sont si insouciants de nos propres langages qu'ils pensent qu'ils n'existent pas. » Par un geste simple de déplacement, Wu Tsang questionne à la fois la nécessité et la possibilité de se soustraire à des normes si ancrées qu'elles ne sont plus même conscientes, et d'adopter des regards autres que le sien.

**Nobuko Tsuchiya, nouvelle production, 2015**

Une énergie énigmatique émane des sculptures de Nobuko Tsuchiya, dont les formes et l'agencement évoquent des histoires en attente d'être racontées. Depuis plus de dix ans, l'artiste élabore un vocabulaire à la fois très personnel et atemporel, à travers l'assemblage de fragments d'objets et de textures où se mêlent matériaux organiques et industriels. Juxtaposés ou reliés par des câbles, ces éléments disparates composent des partitions étranges et sensuelles, évoquant parfois des dispositifs de communication ou des phénomènes naturels en suspension. Reposant sur le pouvoir de la suggestion et de l'imagination, ses œuvres prennent souvent l'apparence d'expériences en cours ou de machines d'un autre temps. Libres de toute logique anthropomorphique, elles substituent à l'explication rationnelle une approche sensible et inventive. L'installation présentée dans l'exposition *Co-Workers: Beyond Disaster* a été spécifiquement produite au cours d'une résidence de Nobuko Tsuchiya à Paris.

◇ Il est impossible de dresser une image exhaustive du désastre ou de l'envisager dans sa globalité. Le désastre est trop complexe pour être appréhendé d'un seul regard. Il convient davantage de l'aborder de façon partielle, de l'évaluer par fragments. Il n'existe pas de récit unique du désastre, car il ne s'agit pas du simple journal personnel d'un malheur ; il est plus vaste que l'humanité, plus vaste que la somme de toutes les histoires personnelles. Il balaie tout - tourbillon enragé de détails innombrables, de fragments de destruction. Il n'y a rien de personnel dans le désastre, en dépit de l'immense cruauté avec laquelle il visite chaque individu. Il ne distingue personne en particulier, cible au contraire l'esprit collectif et plane comme un oiseau de mauvais augure au-dessus de la tête de chacun.

◇ Le désastre est un événement surhumain, qui transcende les limites de l'endurance de l'homme. Il est façonné par des forces auxquelles les humains ne sont généralement pas confrontés dans leur vie quotidienne, ou peut-être par des forces qui leurs sont familières, mais qui - par hasard ou intention - échappent soudain à leur contrôle. Si la vie quotidienne se construit sur des relations interconnectées de contrôle et de domination, ce sentiment intime de *pouvoir faire* figure précisément parmi les choses que le désastre dévaste, brisant l'individu et l'écrasant - l'arrachant à lui-même. La fragilité qui caractérise l'individu frappé par le désastre trouve son foyer dans le groupe, car le groupe frappé par le désastre est un groupe faible, conscient de sa fragilité, qui ne cherche pas à la cacher mais qui saisit pourtant toutes les occasions de survie que peuvent offrir les circonstances. Le désastre est donc un événement collectif, au sein duquel les individus



touchés se rassemblent en un groupe et se mettent en quête d'un nouveau commencement. En ce sens il s'agit aussi d'un événement politique, puisque le désastre est un tâtonnement collectif vers une réalité nouvelle qui permettrait finalement à l'individu de se ressaisir de soi.

◇ Il est impossible de chercher une solution au désastre, car il ne s'agit pas d'un problème, et qu'il est trop vaste pour que l'on puisse localiser sa source dans les actions d'aucune des parties en présence. Ce n'est pas un crime, avec agresseur et victime. C'est une histoire nouvelle, ou un changement radical qui ne peut en aucun cas être modifié, réfuté, ni même compris. Le désastre est plus complexe que les problèmes ou les crises, et exige non une réponse ou une solution, mais un tout nouveau commencement, un langage radicalement neuf sans lequel il ne peut être abordé. L'incapacité à trouver ce nouveau commencement et ce nouveau langage fait naître l'impression qu'il est possible de surmonter le désastre en le dirigeant, c'est-à-dire en cherchant les moyens d'y remédier.

◇ La gestion du désastre est l'art de produire des désastres créés par l'homme. Les désastres naturels ne sont pas planifiés, mais frappent comme le destin. Les désastres d'origine humaine constituent une série de décisions totalitaires et de calculs néfastes, généralement établis sous prétexte d'atténuer l'influence d'un désastre antérieur ou d'éviter un désastre à venir. Le désastre d'origine humaine est une attaque contre le destin, une tentative pour l'apprivoiser et l'assujettir. L'histoire de l'univers forme une chaîne de désastres naturels « fatidiques », par la grâce desquels la vie a surgi sur Terre. Autrement dit, la vie est en un sens un désastre cosmique provoqué par les coups du sort, et ne peut être séparée de la mort qui suit ses traces, comme l'écho du premier désastre. Le désastre d'origine humaine, quant à lui, est l'ingénierie et la gestion de la mort et de la destruction, qui consiste à leur donner l'apparence d'un destin tout tracé que personne ne peut contrecarrer ni modifier.

◇ Avec le temps, le désastre peut se faire invisible, impossible à détecter dans un événement donné - sans pour autant cesser d'exister. Même en temps de sécurité et de paix, le désastre est là, car il ne suit pas la logique d'une progression temporelle linéaire. L'instant où se produit le désastre ne prend pas fin avec sa dissipation, mais persiste sous de nombreuses formes. Le désastre est à la fois temporel et historique. C'est le moment de formation d'une nouvelle histoire. Un point autour duquel tourne l'histoire : une origine. Le désastre n'est pas seulement un événement majeur qui réoriente le cours de l'histoire, mais la condition préalable à la



formation de l'histoire à venir. Une fois passé, le désastre ne survit donc pas comme *un* souvenir, mais comme mémoire tout entière - ou plutôt comme condition nécessaire à la formation de cette mémoire.

◇ La conscience du désastre est une conscience instruite dans le contexte du désastre - une conscience non endommagée mais aiguisée par le désastre. La conscience du désastre ne cherche pas à fuir le désastre, ni à le gérer comme une crise, mais plutôt à le mettre en lumière. Elle ne cherche pas à réparer ce qui a été cassé ni à récupérer ce qui a été pris. Elle ne cherche pas à réclamer le pardon ni à pardonner. Elle ne cherche ni purgatoire ni punition. Tout ce qu'elle désire, c'est de regarder bien en face le désastre. Cette conscience est comme une île, à la fois née au sein et à distance du désastre.

◇ Le désastre exige un nouveau commencement, une nouvelle terre ; et la nouvelle terre qu'il révèle apparaît comme une île - mais pas toujours comme un nouveau monde. Gilles Deleuze dit qu'il existe deux sortes d'îles : la continentale et l'océanique. Toutes deux résultent d'un désastre naturel, la première de la scission d'une partie de la masse continentale, la seconde généralement d'une éruption volcanique qui a craché des formations rocheuses des profondeurs de la terre. La première est une rupture de la vieille masse continentale ; la seconde est façonnée à partir d'une terre nouvelle. La dynamique qui attire les humains vers ces îles afin de les peupler est la même que celle qui sous-tend leur création : d'un côté la volonté de s'éloigner et de se dissocier, de l'autre le désir ardent de créer un nouveau monde. L'île qui accueille des habitants entièrement voués au voyage qui les y mène - une dynamique qui reflète la formation même de l'île - peut constituer un nouveau commencement pour un monde nouveau. Mais cela n'est pas toujours le cas, comme le prouve Robinson Crusoé qui s'est installé sur une île déserte où il a créé un monde bourgeois fondé sur la propriété et l'éthique protestante. Rien sur l'île n'a été d'aucune utilité à Crusoé ; il a donc récupéré tout ce qu'il pouvait des entrailles de son navire naufragé, afin de construire une extension du monde qu'il avait laissé derrière lui. Il n'y a qu'un monde dans la vie de Crusoé, qu'il emporte où qu'il aille avec lui.

◇ Le désastre nous laisse avec une île, ou au mieux nous déplace vers une île une fois que la destruction a mis un terme à toute autre chose. La caractéristique principale de cette île déserte - page blanche pour la création d'un esprit commun - est d'être un nouveau commencement ou une seconde naissance. Deleuze affirme qu'il n'y a pas de seconde naissance *à cause* du désastre, mais au

contraire qu'il y a un désastre après l'origine, parce qu'il *doit* y avoir, depuis toujours, une seconde naissance. Il poursuit en disant que cette seconde « origine » est plus importante que la première, parce qu'elle nous donne la loi de la répétition et de la causalité, tandis que la première ne nous donne rien que des instants. Autrement dit, ce qui fait que la vie est *vivante*, ce n'est pas sa force ou sa solidité, mais sa capacité intrinsèque à mourir, sa fragilité face au désastre, et par conséquent sa capacité à recommencer ou à renaître. L'histoire est composée de différentes époques du fait qu'elle est frappée par les coups du destin et du désastre, sans lesquels elle resterait éternelle et immuable.

◇ Au moment où l'humanité atteint l'île déserte, deux désastres se croisent : le désastre qui l'a incitée à s'élancer dans cette quête, et le désastre à l'origine de la formation de l'île. La nouvelle vie, ou naissance, ne peut prendre racine à cette intersection sans une nouvelle langue capable de s'emparer d'un désastre et de le mener vers un autre : une transition déterminée par la langue, qui permette à chaque désastre de trou-

ver refuge en un autre, qui transforme le désastre en autre chose. Les hommes font de l'île la dépositaire de leur isolement et de leur détachement de l'ancien monde ; l'île fait d'eux les porteurs de son isolement et de sa dissociation. L'île donne aux humains une substance vivante à partir de laquelle façonner un nouveau monde ; les humains confèrent à l'île isolée une conscience d'elle-même. L'ancien langage ne peut opérer cette transition : il ne voit l'île que comme une extension de l'ancien monde et s'efforcera toujours de contrôler le désastre, de reproduire son contexte et ses conditions en une forme susceptible d'être maîtrisée.

◇ Introduire la notion de vide permet de mieux distinguer l'île de l'Utopie. L'Utopie cherche le



vide pour le combler d'une idée préconçue. L'Utopie ne s'intéresse pas à ce qui pourrait se trouver sur l'île. Tout ce qu'elle souhaite, c'est une étendue vide, désertique, où construire son monde. Si l'Utopie trouvait de la vie sur l'île, elle se contenterait de l'ignorer et d'agir comme si elle n'était pas là. Mais le vide de l'île déserte n'écarte pas la vie qui s'y trouve. Elle est déserte, mais non privée de vie - il ne lui manque que le projet humain qui fait fleurir la terre. Deleuze affirme que l'île peuplée peut rester aussi déserte qu'en son état virginal, si ses habitants humains sont véritablement loyaux à ce qui les a attirés ou conduits là, c'est-à-dire s'ils restent fidèles à leur isolement, à leur besoin d'une création nouvelle. Si tel est le cas, l'île restera déserte en dépit de ses habitants, et ses habitants deviendront sa propre conscience de cette condition. Aussi l'île peuplée restera-t-elle déserte jusqu'à ce que ses habitants oublient qu'ils vivent sur une île ; à cet instant précis, elle fleurira.

◇ De quel message l'île est-elle porteuse pour les plaines fertiles ? Que dit la seconde naissance à la première ? Au mieux, le message restera vide ou plein de termes inintelligibles, car entre les deux résident la mort et le désastre ; il s'agit de deux mondes qui se sont construits seuls, chacun avec sa propre langue. Au pire, il enverra une invitation à venir s'y installer, comme celle que Robinson Crusoé aurait pu envoyer pour en convaincre d'autres de venir sur son île reproduire leur monde, plutôt qu'un nouveau. Ainsi les plaines réclament-elles une île nouvelle.

Haytham el-Wardany est écrivain et spécialiste des médias. L'essai « Notes sur le désastre » a initialement été traduit de l'arabe par Robin Moger et publié en anglais dans la revue en ligne *ArteEast Quarterly* (hiver 2015). Il a été traduit en français par Adel Tincelin pour cet ouvrage.

**Ursula K. Le Guin**

### **Manuscrit trouvé dans une fourmilière**

Les messages que l'on a découverts ont été écrits avec du suc de glandes tactiles, sur des graines d'acacia dégermées, disposées en rangées au bout d'un tunnel étroit, irrégulier, qui partait de l'un des niveaux les plus profonds de la colonie. C'est la disposition régulière des graines qui a tout d'abord attiré l'attention du chercheur.

Les messages sont fragmentaires, et la traduction approximative et hautement interprétative ; mais le texte semble digne d'intérêt, ne fût-ce que pour son manque frappant de ressemblance avec tout autre texte Fourmi que nous connaissons.

#### **Graines 1-13**

*[Moi] pas toucher antennes. [Moi] pas caresser. [Moi] décharger sur graines sèches [ma] douceur d'âme. Elles seront peut-être trouvées quand [je serai] mort. Toucher ce bois sec! [je suis] là!*

On peut également lire ce passage de la façon suivante :

*[Vous] pas toucher antennes. [Vous] pas caresser. Décharger sur graines sèches [votre] douceur d'âme. [D'autres] les trouveront peut-être quand [vous serez] mort. Toucher ce bois sec! [Vous] appeler: [je suis] là !*

En Fourmi, tous les dialectes connus, au contraire de celui-ci, n'emploient que la troisième personne du singulier et du pluriel et la première personne du pluriel, et jamais les autres personnes. Dans ce texte, seuls les radicaux des verbes sont utilisés ; si bien qu'il n'y a pas moyen de décider si ce passage avait pour dessein d'être une autobiographie ou un manifeste.

#### **Graines 14-22**

*Longs sont les tunnels. Plus long est ce qui n'est pas en tunnel. Aucun tunnel n'atteint le bout de ce qui n'est pas en tunnel. Ce qui n'est pas en tunnel conduit plus loin que nous ne pouvons aller en dix jours [c.à.d. pour toujours]. Louanges !*





Le signe traduit par « Louanges ! » représente la moitié de la salutation habituelle « Louanges à la Reine ! » ou « Longue vie à la Reine ! » ou « Vive la Reine ! » — mais le mot/signe qui veut dire « Reine » a été omis.

#### Graines 23-29

*Tandis que la fourmi parmi les fourmis-étrangères est tuée, de même la fourmi sans fourmis meurt, mais être sans fourmis est aussi doux que le miel des plantes.*

En général, une fourmi qui s'introduit dans une colonie qui n'est pas la sienne est tuée. Isolée d'autres fourmis, elle meurt invariablement en un jour ou deux. La difficulté dans ce passage est le mot/signé « sans fourmis », que nous prenons dans le sens de « seul » — un concept pour lequel aucun mot/signé n'existe en langage Fourmi.

#### Graines 30-31

*Manger les œufs ! En haut avec la Reine !*

Il y a déjà de très nombreuses controverses sur l'interprétation de cette phrase écrite sur la graine 31. C'est un problème important, dans la mesure où toutes les graines qui précèdent ne peuvent être pleinement comprises qu'à la lumière de cette dernière exhortation. Avec ingéniosité, le Dr Rosbone soutient que l'auteur, une ouvrière neutre-femelle, sans ailes, ambitionne, sans espoir, d'être un mâle ailé, afin de fonder une nouvelle colonie, en s'envolant vers le haut pour le vol nuptial avec une nouvelle Reine. Bien que ce texte autorise certainement une telle lecture, nous avons la conviction qu'aucun élément *ne permet d'étayer* une telle interprétation — et surtout pas le texte de la graine immédiatement précédente, la n° 30 : « Manger les œufs ! » Cette lecture, toute choquante qu'elle soit, ne peut être mise en doute.

Nous nous aventurons à suggérer que la confusion à propos de la Graine 31 peut résulter d'une interprétation

ethnocentrique du mot « en haut ». Pour nous, « en haut » est une « bonne direction ». Il n'en est pas de même, pas nécessairement du moins, pour une fourmi. « En haut » désigne la direction d'où vient la nourriture, c'est vrai ; mais « en bas » désigne la direction où l'on trouve la sécurité, la paix, le chez-soi. « En haut » est le soleil qui dessèche ; la nuit qui gèle ; pas l'abri dans les tunnels bien-aimés ; l'exil ; la mort. Dès lors nous suggérons que cet auteur étrange, dans la solitude de son tunnel isolé, visait à exprimer avec les moyens dont il disposait le blasphème le plus extrême qu'une fourmi pût concevoir, et que la lecture correcte des Graines 30-31, en terme humains, est :

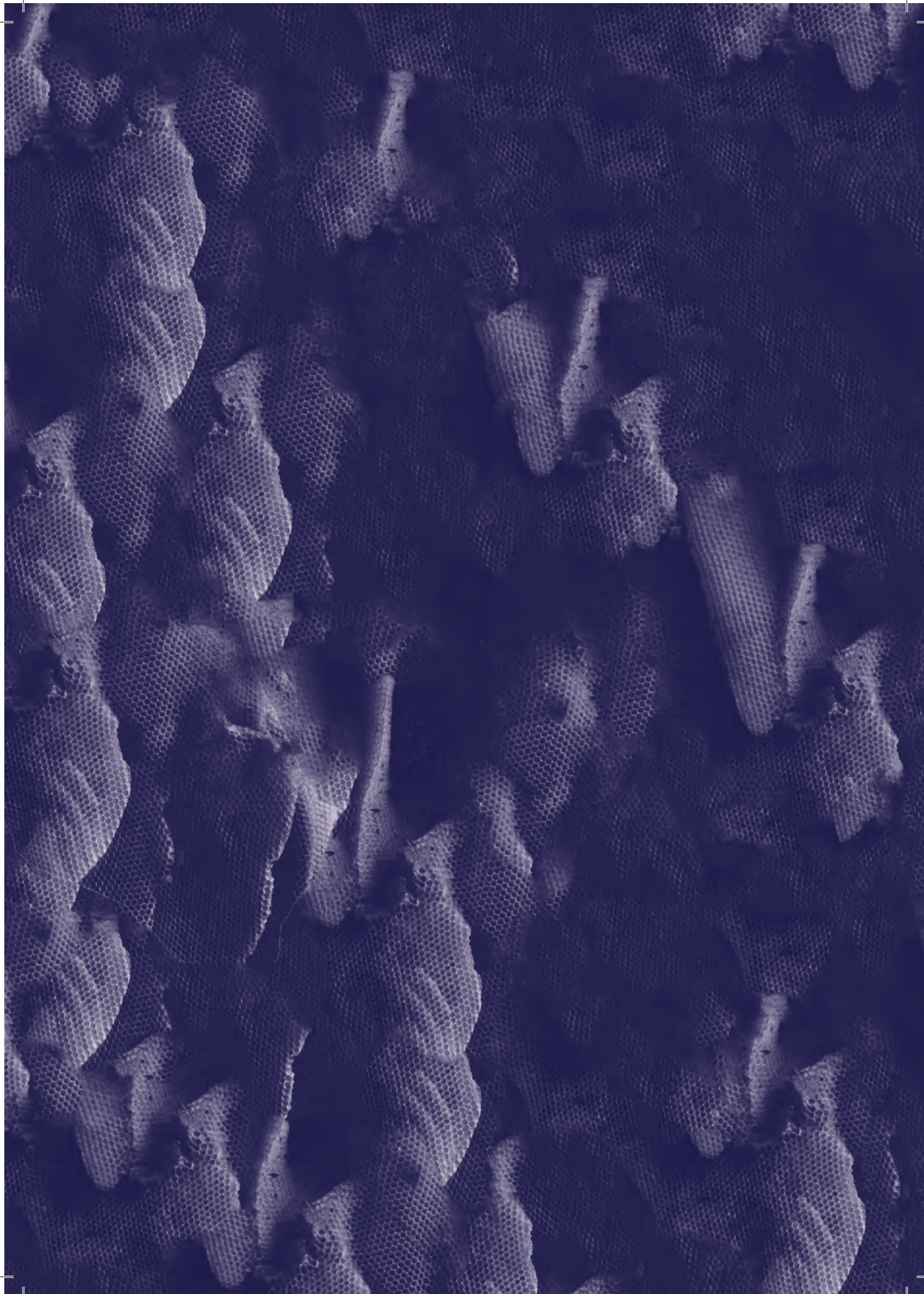
*Manger les œufs ! A bas la Reine !*

On a trouvé le corps desséché d'une petite ouvrière près de la Graine 31, quand on a découvert le manuscrit. La tête avait été sectionnée et détachée du thorax, sans doute par les mâchoires d'un soldat de la colonie. Les graines, soigneusement disposées en un motif qui ressemblait à une portée de musique, n'avaient pas été dérangées. (Les fourmis de la caste des soldats ne savent pas lire ; ainsi le soldat ne s'était sans doute pas intéressé à ce rassemblement de graines sans utilité dont les germes comestibles avaient été retirés.) Aucune fourmi n'avait survécu dans la colonie, détruite lors d'une guerre avec une fourmilière voisine quelques temps après la mort de l'Auteur des Graines d'Acacia.

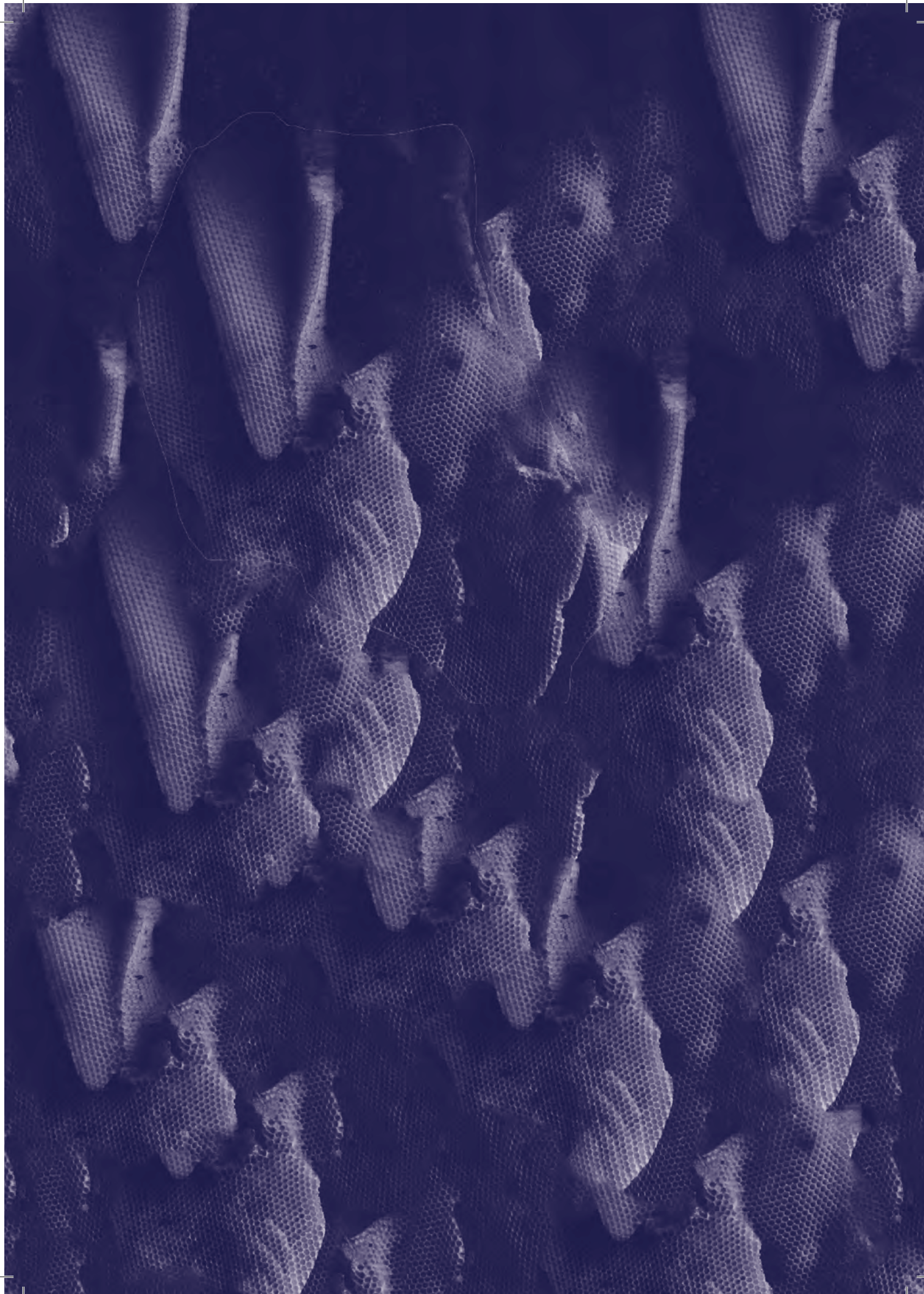
G. D'Arbay, T.R. Bardol.

Ursula K. Le Guin est auteure de fantasy et de science-fiction. Le « Manuscrit trouvé dans une fourmilière » est le premier des trois récits qui composent la nouvelle « The Author of the Acacia Seeds, and Other Extracts from *The Journal of the Association of Therolinguistics* ». Elle a été publiée en 1974 en anglais dans le recueil *The Compass Rose*, traduit en français en 1988 par Martine Laroche et Philippe Rouille sous le titre *Les Quatre vents du désir*.











(1) Octopoda.

Le genre octopodal est à présent divisé en 140 espèces. ~~XXXXXXXXXX~~ Le genre humain, lui, est représenté à présent par une seule espèce, l'unique survivante de nombreuses espèces éteintes. Certaines des espèces octopodales sont bien connues, et elles sont appréciées en tant que plats savoureux. Par exemple Octopus vulgaris. D'autres espèces sont moins appréciées. Par exemple Octopus appolyon, habitant des mers nord-américaines, lequel atteint les 10 mètres de diamètre, et lequel, par ses mâchoires formidables, ses dents pointues, ses bras puissants munis d'organes de suction, son regard sinistre et son apparence diabolique, est justement craint par sa ferocité. Il y a d'autres espèces, pratiquement méconnues, qui habitent les abîmes des océans. Elles peuvent atteindre 20 mètres de diamètre, leur capacité craniale peut dépasser la notre, et elles dominent la vie dans les profondeurs. Récemment on a découvert une espèce de difficile classification taxonomique, celle du Vampyrotheutis infernalis. Elle sera l'objet des réflexions suivantes.

C'est un objet qui est difficile à atteindre. Nous sommes bien séparés les uns des autres, nous les hommes et Vampyrotheutis. Il ne tolère pas l'eau fraîche, et moins encore l'air que nous respirons, tandis que nous sommes écrasés par la pression dans les abîmes qu'il habite. Il nous est même difficile d'observer le comportement de ses parents plus petits et moins développés: ils ont tendance de se suicider en dévorant <sup>leur</sup> bras, quand nous les enfermons dans nos aquariums. Quant à lui, comment peut-il observer notre propre comportement? Peut-il nous enfermer dans ses coquilles spirales dans lesquelles il enferme ses œufs <sup>et</sup> qu'il secrète par ses bras? Comment nous comportons-nous dans ses abîmes plongés dans la nuit éternelle, à peine illuminés par ses organes lumineux?

Néanmoins, c'est un objet dont on peut s'approcher par l'intuition. L'être dans-le-monde vampyrotheutique ne nous est pas étrange. Il est notre parent, infiniment plus proche que ne le sont les êtres extra-terrestres dont rêvent les fictions scientifiques. Le même sang coule dans ses veines que dans les nôtres. La même structure fondamentale l'informe. Son métabolisme est le même. Nous sommes, les deux, le résultat du même jeu de permutations de la même information génétique. Nous représentons la pointe d'une branche du même arbre généalogique dont il représente, lui, la pointe d'une branche différente. Nos ancêtres communs ont dominé la vie sur les plages pendant la plupart de la durée de la vie sur Terre. Nous nous sommes séparés, les Vampyrotheutes et les hommes, relativement tard. Quand la vie a "décidé" à conquérir les continents par nous, les hommes, et les abîmes par lui, Vampyrotheutis. Nous abritons les deux la même mémoire profonde. Nos deux destins sont liés. C'est difficile de vouloir intuitif l'existence vampyrotheutique, mais ce n'est pas impossible.



Quant aux organes de la perception, ils sont nombreux. Il y a deux yeux qui ressemblent de très près les nôtres. C'est surprennant. Leur origine phylogénétique est tout à fait différent. Encore une preuve que la vie ne dispose que de peu nombreux modèles pour résoudre ses problèmes. Il y a de nombreux organes mécano-percepteurs: tactiles, percepteurs des courants d'eau, et de la gravité. De nombreux organes chimo-percepteurs: olfactoires, de la salinité, du contenu de CO<sub>2</sub> dans l'eau. Il y a d'organes pour la perception de la température, des procès osmotiques, et des courants électriques. Il y a d'organes protopercepteurs qui informent l'animal des modifications à l'intérieur de son corps. Et il y a surtout des organes qui sont "percepteurs" au second degré: des organes qui émettent de la lumière variable en intensité et en coloration, qui permettent à l'animal de voir dans la nuit éternelle qui l'entoure. Certains de ces organes percepteurs sont hautement mobiles. C'est tout comme si les doigts humains étaient munis, non seulement d'organes tactiles, mais de toute une série d'organes de la perception.

L'ectoderme des cephalopodes a une coloration permanente. Mais il est muni de chromatophores, de glandes qui permettent à l'animal de changer cette couleur localement ou sur toute la surface. Ces glandes peuvent fonctionner autant en synchronie, comme séparément. Il y a des indices selon lesquels un tel changement de coloration n'est pas une réponse aux stimuli externes, mais qu'il exprime des changements dans l'intérieur du corps, des "émotions". Ce changement de la couleur de la peau stimule les participants de la même espèce à des comportements spécifiques, surtout pendant la copulation. Il s'agit donc d'un code de communication intra-spécifique. Les cephalopoda "parlent par la peau". Il faut y ajouter que la glande interne qui sécrète une masse gélatineuse et rend le corps transparent, modifie ce jeu communicatif. L'animal devient émetteur de messages, tout en restant, lui-même, invisible.



Il va de soi que ni raison ni apparences font partie de la réflexion vampyrotheuthique. Il n'a pas de mains pour tenir un couteau, et son monde à lui ne lui paraît pas: il est plongé dans la nuit. Chez nous, les hommes, ce sont les yeux qui aperçoivent le monde, et les mains conçoivent l'aperçu en le tâtonnant. Les mains confirment ce que les yeux ont vu. Nous n'avons pas confiance dans nos yeux: "les apparences trompent". En tâtonnant les contours des phénomènes, les mains les figent en objets. Les contours tâtonnés des objets sont des concepts. Ces concepts peuvent être décollés des objets comme des écorces, et ils deviennent des récipients vides, c'est-à-dire "concepts abstraits". Ces récipients vides peuvent servir pour recueillir d'autres phénomènes. Ils deviennent des "modèles" qu'on applique contre des "problèmes". Notre pensée humaine est ce va et vient entre concept et aperçu, entre la main et l'oeil entre l'abstraction et le donné concret, entre théorie et praxis. Et nous avons confiance au concept, à la main, à l'abstraction. "Réfléchir", pour nous, c'est contrôler précisément cette oscillation de notre pensée. Chez le Vampyrotheuthis, c'est autre chose, et il nous faut un effort d'intuition pour saisir cette autre chose.

Le Vampyrotheuthis tâtonne le monde avec ses tentacules munies d'organes sensoriels et de sexe. Ensuite, il illumine les objets tâtonnés avec ses organes lumineux pour pouvoir voir ces objets. Il conçoit d'abord, il aperçoit ensuite. Le concret, pour lui, c'est le concept. La perception est une abstraction. Parce que la perception, chez lui, est le résultat d'une action délibérée des organes lumineux, comme chez nous la conception est le résultat d'une action délibérée de nos mains. Chez lui, c'est la perception qui est "théorique", et toute vision est une abstraction de la réalité concrète tâtonnée par les tentacules.

Ceci pose la question: y a-t-il une "histoire de la philosophie vampyrotheuthique", et encore: "y a-t-il une histoire vampyrotheuthique"? Vampyrotheuthis, est-il un "être historique"? Pour répondre à cette question, il faut la rendre plus claire. Chez nous, les hommes, l'historicité est notre manière de faire face à notre aliénation par rapport au monde. Le fait que nous réfléchissons, que nous sortons de nous-mêmes, est la preuve existentielle de notre aliénation. Nous cherchons à la dépasser en manipulant le monde, en l'humanisant. Le processus de cette manipulation humanisante du monde s'appelle "culture". Chez nous, les hommes, l'historicité est culture, et notre histoire à nous, c'est l'histoire de la culture. Or, il est clair que le Vampyrotheuthis, lui aussi, est un être aliéné: il réfléchit. La question qui se pose est: "y a-t-il une culture vampyrotheuthique?"

La réponse est évidente: il n'y a pas de culture vampyrotheuthique au sens humain de ce terme. Vampyrotheuthis ne manipule pas la nature pour la vampyrotheuthiser. Il n'y a pas d'objets marqués par l'action manipulatrice vampyrotheuthique ayant pour but de médier entre le Vampyrotheuthis et le monde dont il s'est aliéné. Nous voilà devant une contradiction. Le Vampyrotheuthis est un être réfléchissant qui ne produit pas de culture. Comment cherche-t-il à se désaliéner? Pour résoudre la contradiction, il faut reformuler la notion de culture, de l'histoire. Et, pour le faire, il faut repenser la culture humaine, l'histoire humaine, du point de vue vampyrotheuthique.

L'espèce "homo sapiens" est une espèce de mammifères qui, par sa posture, ont libéré leurs yeux et leurs bras. Ce sont des mammifères devenus miroirs des informations reçues. Ils réfléchissent ces informations de retour vers le monde. Les yeux réfléchissent les rayons solaires qui ont été réfléchis par les objets du monde, et ils les réfléchissent de retour sur les objets. Ses mains manipulent les objets en synchronisation avec les réflexions oculaires. C'est ainsi que les



mains impriment sur le monde des objets des informations réfléchies par les yeux. Les mains impriment ces informations réfléchies d'abord sur des pierres et sur des os, ensuite sur des objets plus variés. Le monde, ainsi modifié par des informations réfléchies par l'homo sapiens, réfléchit, à son tour, sur l'homme. Il s'établit un va et vient de réflexions, de miroirs qui se miroitent, au cours duquel se modifient et l'ambiance humaine, et l'homme. Or, ce "feed-back" d'informations réfléchies et re-réfléchies entre l'homme et son ambiance, c'est l'histoire humaine c'est la culture humaine.

Vampyroteuthis peut distinguer, dans l'histoire humaine, de diverses phases. Dans la première, le cerveau humain dirige le feed-back sans le programmer. C'est la pré-histoire. Dans la deuxième phase, le cerveau humain programme le feedback, et l'homme acquiert une "conscience historique". Dans la troisième phase le cerveau humain dépasse la programmation, et il élabore des "meta-programmes" permutablement. L'homme acquiert la "conscience post-historique". C'est dire que dans le cerveau humain se réalisent, successivement, les virtualités d'un mammifère qui a élevé son corps.

Ce qui surprendra l'observateur vampyroteuthique de l'histoire humaine c'est que l'homme modifie le monde objectif en fonction de son canal digestif. Le monde humain devient de plus en plus mangeable, apte à la consommation. L'infrastructure de la culture humaine est l'économie. Il n'y a pas de culture du sexe. La vie sexuelle humaine reste primitivement mammifère. Et, le mâle humain étant légèrement plus grand que la femelle, la culture humaine a un caractère mâle. Le côté féminin y est refoulé.

L'espèce humaine habite les continents. Ceci a deux conséquences. L'homme émet des ondes sonores par sa bouche qui servent comme communication intra-spécifique. Apparemment, ces ondes ont été conventionnées en symboles. Et les objets manipulés par les mains humaines restent figés pendant une période prolongée. L'homme est entouré par des objets manipulés par lui. Chose curieuse pour le Vampyroteuthis: on peut analyser l'histoire humaine en analysant ces objets figés. Curieusement, la culture humaine n'est pas seulement analysable intersubjectivement par l'analyse des sons émis par la bouche, mais elle l'est aussi objectivement, par l'analyse des objets manipulés. En tout cas: il ne faut pas exagérer l'importance de la culture humaine pour la vie sur Terre. Elle se limite à la surface des continents, et elle ne touche presque pas la vie dans les océans. Toute somme: la culture humaine est un phénomène curieux, car objectivement constatable, mais c'est un phénomène marginal de la vie.

Or, une telle "Kulturkritik" vampyroteuthique peut nous offrir la clé pour déchiffrer ce qu'on pourrait appeler la culture vampyroteuthique. Il ne s'agit pas de culture manipulatrice d'objets. D'une culture qui laisse des traits permanents dans le monde des objets. D'une culture objectivement constatable. Dans ce sens-là, il n'y a pas de culture vampyroteuthique. Par contre: il y a communication intra-spécifique chez le Vampyroteuthis. Il y a des codes inter-subjectifs. C'est cette communication secrétée par les glandes du Vampyroteuthis qui constitue sa culture. Une culture composée de messages échangés par les membres de la société vampyroteuthique. Le Vampyroteuthis ne...



Ian Cheng

◇ La science-fiction et l'anthropologie partagent une habitude très humaine : celle de surestimer les mutations historiques du *hardware* et de sous-estimer les mutations évolutives du *software*. Malgré les décors visionnaires, les gadgets, modes et atmosphères de *Blade Runner*, le Decker de Harrison Ford fonctionne finalement avec la mentalité d'un détective privé du 20<sup>e</sup> siècle. Et malgré les artefacts et architectures étranges que nous exhumons, l'histoire de l'homme antique est l'histoire de notre esprit conscient contemporain projeté sur des époques moins technologiques et plus concernées par la mort.

◇ Alors que dire du *software* - ce dispositif interne qui anime les organismes de son temps et change à mesure que le monde change ? Le dispositif qui donne à toute époque qui se trouve en dehors de notre propre horizon cognitif l'image de la perversion absolue ?

== v0.9 ==

◇ Dans *La naissance de la conscience dans l'effondrement de l'esprit* (1978), Julian Jaynes émet l'hypothèse que les humains n'ont pas toujours été « conscients ». Jusqu'à il y a 3000 ans environ, les humains ne possédaient pas la méta-réflexion ni la mise en récit délibérée de possibles futurs que l'on connaît aujourd'hui. Ils ne possédaient pas l'abstraction que l'on nomme le soi, pas d'espace psychique privé, aucun recours à des métaphores mentales pour penser le temps comme une séquence de lieux. Quand les anciens humains rencontraient un problème nouveau, ils éprouvaient des hallucinations vocales venues du cerveau droit - expressions explicites de la résolution implicite de problèmes par le cerveau droit - qui étaient interprétées comme la voix des dieux. Pleines de personnalité et d'humeurs, les voix ordonnaient à l'homme de réagir face à l'inconnu. Entendre, c'était obéir. Des civilisations entières étaient fondées sur cette disposition d'esprit. Comme un nuage banal de bavardages planant sur cette ancienne vie sociale, les voix des dieux offraient cette forme d'apaisement reconfortant qui n'existe que lorsqu'on a un maître. Jaynes appelle cet humain non-conscient l'homme bicaméral.

◇ Peu à peu, les civilisations fondées sur le bicamérisme se sont effondrées sous la pression des changements culturels et environnementaux. Les hallucinations vocales échouèrent à résoudre la dissonance cognitive engendrée par les catastrophes naturelles, les rencontres avec les réfugiés étrangers, leurs propres urgences et voix divines, ou encore par la pensée métaphorique née de la technologie du

récit écrit. L'ampleur et la rapidité du changement ont introduit dans la vie quotidienne une complexité à laquelle ne pouvait répondre qu'une Babel de confusion, engendrant la mort et une angoisse démultipliée chez les survivants. À la place se sont imposées de nouvelles métaphores conceptuelles, permettant d'interpréter le chaos et d'y répondre. L'organisation mise en récit, la tromperie et l'empathie devinrent les garants de la vie désormais inscrits dans la nature des institutions. Les voix du cerveau droit se sont tues, usurpées par la voix égotique du cerveau gauche, la voix du « je ». Ce que nous appelons aujourd'hui « conscience » est le résultat naissant de cette évolution psychosociale. Ce que nous appelons schizophrénie est le dernier vestige de l'esprit bicaméral.

◇ Comme la plus audacieuse des sciences-fictions, la théorie de Jaynes exige d'être assimilée en dehors de toute exactitude factuelle. Le saut imaginaire qu'il opère consiste à considérer que les anciens humains, en dépit de leur similitude physiologique avec nos corps d'aujourd'hui, fonctionnaient dans leur tête grâce à un « logiciel » complètement étranger au nôtre. Nous anthropomorphisons les jouets, les animaux, les entreprises, mais par dessus tout nous anthropomorphisons les humains, notre propre espèce. Nous considérons notre expérience psychique actuelle comme l'horizon de toute organisation intelligente possible, passée ou future. Mais Jaynes nous rend à nouveau étrangers à nous-mêmes : corps identique, organisation radicalement neuve.

== v1.0 ==

◇ Si la forme actuelle de notre conscience a évolué pour s'adapter à un changement environnemental et culturel désorganisateur, quel type de système d'exploitation interne réglera le comportement humain à l'avenir ? Quelles perturbations modèleront la prochaine rupture et le prochain saut dans l'inconnu de l'évolution cognitive ? Et dans quelle mesure les humains encourageront-ils eux-mêmes cette évolution afin de mieux se développer au sein de leur époque ?

◇ La crise la plus intime à laquelle nous faisons face aujourd'hui réside sans doute dans les limites de la conscience humaine à appréhender ce qui relève d'une complexité dépassant l'échelle humaine. Qu'est-ce qu'une complexité dépassant l'échelle humaine ? Le *strangelove*. Le bug de l'an 2000 (Y2K). Le code source tentaculaire de Microsoft Windows. La forêt amazonienne. Le changement climatique. Les *big data*. L'anti-terrorisme. Le cancer. La part inconnue d'un univers en expansion.

Une chose dynamique composée d'une interconnectivité si vaste et de chaînes causales si profondes qu'elle ne peut être assimilée par les humains comme un tout compréhensible. Trop de paramètres pour une seule tête. Qui résistent à la mise en récit. Nous entrons en contact avec la complexité par ses marges, conscients de son influence qui plane sur nos vies ; mais nous ne pouvons prédire notre influence sur elle, ni mesurer pleinement notre dépendance envers sa stabilité. Et si elle se brisait ? Tombait malade ? S'effondrait ? Perdait l'équilibre ? Se métamorphosait en quelque chose ? N'avait pas besoin de nous ? Se portait mieux sans nous ? Comment même savoir ?

◇ L'esprit conscient panique. Rationalise le fait que la complexité même est irrationnelle. Tergiverse. S'ouvre à la complexité, lui donne un nom, en établit une esquisse lui permettant de la contrôler à distance. S'ensuit un comportement plus illisible encore. L'esprit perçoit l'échec de son propre cerveau gauche, perd espoir, meurt un peu. Se médicamente. Implore un nouveau maître : un dieu, un patron, un script, un ensemble de valeurs, une communauté, une idée, une perspective. Personne ne répond. Il fait une pause pour observer, bouchée bée. Accepte sa propre mort, et attend.

== ... ==

◇ Je demandai un jour à mon oncle, médecin aux urgences, s'il faisait semblant de ne pas être humain afin de gérer efficacement tout le sang, la panique, la souffrance et la mort qui l'entouraient. Ses yeux se révélaient, tandis qu'il mimait un état de transe et me lançait ce kōan : « Ne hait pas le joueur, mais le jeu... Et hait le jeu à l'intérieur du joueur. »

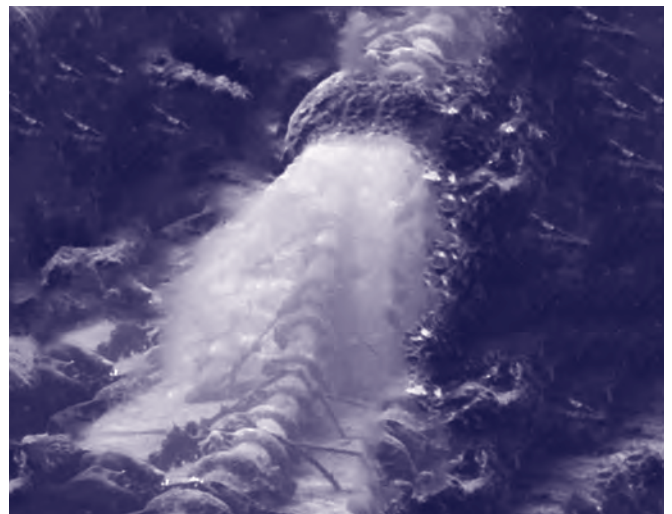
◇ Qu'est-ce que le jeu ? L'écosystème des influences qui structure le comportement du joueur. Certaines influences sont lisibles et de même échelle que l'espace-temps humain. James P. Carse appelle les jeux qui se déroulent à ce niveau les « jeux finis ». Les jeux avec une résolution claire - des buts, des gagnants, des perdants, des titres, des juges. Jouer pour gagner. Mais la plupart des influences restent imperceptibles - trop lentes, trop rapides, trop grandes, trop petites, trop abstraites, trop complexes, trop inconnues pour que les humains les saisissent ou leur accordent consciemment de l'importance. Les jeux qui se déroulent à ce niveau exigent que le joueur joue simplement pour continuer à jouer. Si le jeu tend à se résoudre, les règles doivent changer pour permettre de maintenir le jeu en vie. Rien n'est certain pour le joueur, sauf le fait que le jeu est encore en cours. C'est ce que Carse appelle les « jeux infinis ».

À l'extérieur et à l'intérieur, micro et macro, à toutes les échelles de la réalité, nous ne touchons à la forme des jeux infinis que pour en tirer des jeux finis bien trop humains.

◇ Qu'est-ce que le jeu à l'intérieur du joueur ? Un jeu infini, ayant l'hallucination qu'il est un jeu fini. Ce que nous appelons opportunément « esprit » est en fait notre propre complexité dépassant l'échelle humaine qui croît à l'intérieur de nous. Mais une complexité avec un département des relations publiques qui sous-estime sa propre complexité, qui se dessine et répond avec la métrique, les règles et la certitude que seul un jeu fini peut promettre. Un « je » qui se bat pour préserver sa propre cohérence passée et future au sein d'un réseau social d'autres « je ». Un « je » dans le déni de l'océan d'intelligence illisible à partir duquel se développe le « je ». Un « je » qui a le sentiment d'avoir été piraté, possédé, lessivé, quand l'esprit entre en transe dans le gouffre addictif de l'internet, perd le contrôle, ou se retrouve dans des situations qu'il ne peut expliquer. Un « je » qui n'est pas responsable de ce qui, dans le monde, est véritablement incertain ou inconnu.

◇ Et si nous pouvions peler l'écorce de cette hallucination évolutive, de ce « je » super-star et renouer avec la complexité qui repose en nous ? Qu'est-ce qui pourrait pousser sur cette terre illisible ? Toute une série de « je » parents, attendant la légitimité, l'attention, la voix, la socialisation ? Et si nous pouvions ajuster l'ascension et la chute de plusieurs jeux finis sur le terrain du jeu infini qui se trouve à la racine de notre esprit ? Et si nous pouvions affronter la complexité et l'incertitude du monde extérieur grâce à un muscle complexe qui lui correspondrait ?

◇ Appelons cela le logiciel correctif « Infinite Game of Thrones » (IGOT).





# INFINITE GAME OF THRONES

== v1.1 ==

◇ Dans la série *Game of Thrones*, George R.R. Martin fait une chose remarquable. Il représente d'abord la rivalité des familles nobles dans le plus grand des jeux finis consistant à protéger le trône. Il dépeint ensuite l'effort quotidien de la famille victorieuse pour diriger le royaume - tâche impossible, de niveau digne du mandat d'Obama, jeu infini qui ne peut jamais être gagné, mais seulement maintenu en jeu aussi longtemps que possible. Nous assistons en série à la montée au pouvoir et à la chute des familles, les unes après les autres. Contrôle momentané s'effondrant en instabilité prolabée. Nous nous retrouvons finalement en proie à un sentiment pervers, presque aliénant : que cet écosystème complexe - avec ses diverses histoires et cultures par centaines, et ses intrigues aux chaînes causales profondes - a l'air de fait saisissable, tel un composite de jeux finis d'échelle humaine, condensés pour rendre pensable la forme vaste, neutre et inconnaissable du jeu infini.

◇ Qu'est-ce qu'un IGOT ? Une disposition d'esprit spéculative qui ne joue pas pour gagner ni regagner sans cesse la même individualité cohérente. Qui ne joue pas pour préserver un « je » statique et raffiné. Mais qui joue pour continuer à jouer dans un monde dynamique en étant son propre écosystème dynamique. C'est un esprit qui accepte sa propre complexité, si difficile à reconnaître soit-elle, et militarise cette propriété - stockant un arsenal de modèles mentaux, de personnalités, d'ensemble d'habitudes, de scénarios de jeux finis. C'est un esprit qui peut garder en perspective sa qualité de jeu infini, son océan de fertilité consciente et inconsciente, tout en concevant des jeux finis pour répondre concrètement à l'instant. Affronter la complexité non-humaine en devenant non-humain. Affronter la complexité humaine en devenant plus humain qu'humain. L'ego marquant une pause pour devenir bicaméral. Il s'agit d'un esprit qui peut résister à la nausée que provoque l'entrée et la sortie à volonté des jeux finis. Un esprit qui peut supporter la douleur de l'incertitude et de l'anomie qui l'attend après chaque victoire, qui peut passer d'un jeu fini à l'autre avec une perte d'énergie minimale, voire y gagner en énergie. Métaboliser le chaos. Est-ce biologiquement possible ? Est-ce possible au plan thermodynamique ? Je ne sais pas. Mais cela impliquerait un être humain doué du piratage suprême de l'évolution - soit la capacité à se débattre avec l'entropie, à absorber et à tirer parti de l'aléatoire et de l'incertitude du monde extérieur.

Peut-être faut-il partir du monde extérieur. La culture peut-elle simuler cet état jusqu'à ce que l'esprit le mette en œuvre ? La culture socialise le problème du rythme

22 lent et multi-générationnel de l'évolution cognitive, répartissant le fardeau de la modification



du jeu intérieur sur l'évolution des formes partagées. Certaines sont déjà arrivées masquées. L'antifragilité. Les logiciels *crash-only*. Les tulpas. La confusion musculaire. Les techniques de Trance Mask au théâtre. La pratique de la pleine conscience. *L'insight porn*. Duchamp qui démissionne. Le cosmos. Pris ensemble, ces motifs se rapprochent d'une sorte de gym neurologique - stimulant les changements de jeu rapides de l'esprit, répétant des séquences sans scénario, donnant à l'incohérence délibérée de la conscience un sentiment de légitimité psychosociale, séparant la peur de l'incertitude, métabolisant l'incertitude en énergie, maintenant un sentiment d'effroi et de curiosité face à l'inconnu. On ne peut encore pleinement éprouver ni atteindre les effets de la gym neurologique, mais elle commence à nous rendre étrangers à la version actuelle et surfaite du jeu fini de la conscience humaine. Quelles formes concrètes doit-on encore inventer pour implémenter les logiciels IGOT dans le cerveau ? Il n'existe pas de réponse victorieuse, mais seulement des réponses émergentes - indiscernables de la perversion absolue.

Cet essai a été écrit en 2014 par l'artiste Ian Cheng. Il a été publié en anglais dans *The Machine Stops* édité par Erik Wysocki (New York, Halmos, 2015), et traduit en français par Adel Tincelin pour cet ouvrage.

# ÉMOTIONS LOURDES / MOTS CYBORG

Antoine Catala

◇ Les machines symbiotiques ont commencé à accumuler des données sur leurs utilisateurs. Rythmes cardiaques, coordonnées GPS, photos, conversations, vidéos, habitudes de sommeil, calories ingérées, interactions sociales, recherches internet... Désirs, pensées, biorythmes. Et les utopistes insatiables qui souhaitaient améliorer la vie des habitants interconnectés du village mondial ont poussé les machines à recueillir chaque jour davantage de données. Les machines en sont arrivées à mieux vous connaître que quiconque, mieux que vos parents - et ce jusqu'à vos fantasmes les plus obscurs.

◇ Les machines, ces fermes d'ordinateurs gérées par les grandes sociétés technico-commerciales, et qui rassemblent toutes les données collectées, ont commencé à produire à tour de bras des biens et des services précisément adaptés à chaque individu - nourriture, vêtements, playlists et romans sur mesure. Imaginez que dans ce monde de consommation personnalisé un nouveau produit arrive sur le marché : un appareil portable capable d'imprimer de petits objets-sentiments pour chaque moment de votre vie.

« Je me sens un peu bizarre. Regarde, ça a des jambes, un corps carré avec ce qui ressemble à, quoi... du caramel, une sorte de pâte de caramel gluante à l'intérieur. C'est la première fois que je vois ça. »

◇ Elle parlait de la nouvelle impression en train de sortir de son imprimante à sentiments. Un chouette petit appareil qui analysait ses sentiments et imprimait ensuite de petits objets bizarres censés représenter ses émotions. L'imprimante lançait une impression dès que la machine estimait les sentiments assez intéressants pour les matérialiser. Conçues par des communautés de hackers, les imprimantes étaient peu coûteuses à l'achat et à l'utilisation, mais pouvaient imprimer une grande variété de matériaux, liquides comme solides. Aussi les impressions avaient-elles souvent un aspect étrange. Celle-ci était vraiment singulière.

« Pourquoi tu n'en prendrais pas une ? »

« Quoi ? Une imprimante ? »

◇ Nous parlions de la mort de son père et de notre relation naissante - nous venions de nous rencontrer. Le résultat était sorti de l'appareil, alors que nous discutions. L'imprimante obéissait à un algorithme précis, réglé sur chaque individu. La forme et les matériaux de l'impression s'inspiraient des émotions de chacun, de leur complexité et de leur intensité. Les sentiments

imprimés, l'objet, avaient chaque fois une apparence différente. Notre conversation digressa.

« Oui. Pourquoi tu n'en achètes pas une ? »

« Je n'en vois pas la nécessité. On me réveille déjà quand je dois l'être - puisque mon réveil enregistre mes habitudes de sommeil - et mon fournisseur d'e-mail réserve automatiquement mes billets de train ou d'avion en parcourant mes courriels. Je reçois de la nouvelle musique tous les jours. On m'envoie constamment des suggestions de nouveaux restaurants que j'en viens à aimer. Les machines me connaissent déjà très bien et répondent à tous mes besoins. J'essaie même ce nouveau service appelé ID, qui me fabrique des vêtements sur mesure - des chaussures de course et des affaires de sport. Je n'ai rien à faire. Il y a des options ; je n'ai qu'à choisir et le produit m'est envoyé. ID apprend de mes choix passés, si bien qu'il comprend mieux mes goûts à chaque fois. Il prédit même mon poids et mon tour de taille à partir de ce que je mange et des distances que je cours. Voilà pourquoi je n'achète pas ton imprimante à sentiments : parce que, franchement, je n'en ai pas besoin. »

« Mais ce que tu décris, ce sont des entreprises qui répondent à tes besoins. C'est horrible qu'une entreprise te propose ce que tu veux avant même que tu saches que tu le veux. »

« Ça ne me pose aucun problème qu'une entreprise me propose des produits. Ce ne sont que des super trucs. Tant que les algorithmes des machines comprennent ce que je veux et le font bien. C'est comme être à nouveau un petit enfant. On me nourrit, m'habille et me distrait, sans que j'aie à faire le moindre effort. Je veux rester bébé à tout jamais, moi ! »

« Mais tu passes à côté du fait d'*exprimer* ce que tu veux, d'interroger tes désirs et tes sentiments. Tu ne peux pas laisser des machines gérées par des sociétés faire ça pour toi ! Cette constante infantilisation est un vrai problème. Les machines se retrouvent au centre de toutes les interactions humaines. Je parle à une machine qui ensuite te parle. »

« Que veux-tu dire ? Nous ne parlons pas à *travers* une machine, là. »

« Je ne veux pas parler de toi et moi maintenant ; je veux dire qu'on utilise des machines - les smart phones, les ordinateurs, les tablettes, les montres connectées et autres - pour transmettre la plupart de nos conversations, qu'elles soient vocales ou sous forme de vidéos ou de textes. Il est rare que les machines n'en soient pas les médiatrices. Et même quand elles ne le sont pas, quand les machines semblent silencieuses, elles collectent encore. »



« Et alors ? Nous vivons entourés de machines qui nous espionnent ? Les données que ces machines recueillent sont utilisées, entre autres choses, pour prédire ce que veulent les gens. Mais ton imprimante n'est pas différente de ce que font déjà ces sociétés. Ton imprimante espionne aussi les gens. L'imprimante à sentiments fonctionne de manière très similaire à mon fournisseur de musique, par exemple, sauf qu'au lieu de me donner des choses que je veux, comme la musique, ton imprimante m'imprime quelque chose dont je n'ai rien à faire, un petit objet à moitié en caramel, à moitié en métal, qui est fondamentalement inutile. Quant à l'expression de mes humeurs, comme je l'ai dit, la musique qu'on m'envoie chaque jour reflète très bien mon humeur, tout comme ce T-shirt sur mesure que je porte. Les articles que les machines-corporations - peu importe leur nom - me proposent, me conviennent parfaitement. »

« Ils comblent un vide. Ces articles, les biens et services dont tu parles, sont réels et tangibles, mais ce ne sont que des *choses* qui viennent combler une lacune. Mon imprimante à sentiments se nourrit de ce vide. L'imprimante ne cherche pas à remplir le vide. Les sentiments-objets qu'elle imprime sont étranges, ouverts et laissés à l'interprétation de chacun. Ils sont opaques, contrairement aux marchandises dont les sociétés te nourrissent. »

« Que veux-tu dire ? »

« Que le vide est important. C'est un outil de découverte de soi nécessaire. »

« De quel *vide* parles-tu ? »

« Du manque infini qu'engendre le consumérisme obsessionnel. Ce trou insatiable que l'on ne peut jamais combler. »

« Attends... Donc tu considères ton imprimante à sentiments comme une sorte d'outil social ? »

« Oui, avec un rôle éducatif, en quelque sorte. Toi et moi pouvons parler de cet objet étrange qui sort de l'imprimante, ce caramel visqueux à pattes d'araignée. Quand nous en parlons, nous parlons de nos sentiments. Voilà pourquoi c'est important que ce qui sort de l'imprimante soit un objet et non un parfum, par exemple. Il doit y avoir quelque chose de tangible à propos de quoi ou à *travers* quoi parler. Les pédopsychiatres ont une astuce quand ils reçoivent des enfants capables de parler, mais qui refusent de le faire - quand les enfants ne vont pas chez le psy de leur propre gré. Parfois les enfants ne veulent pas parler ou ils ont des blocages de la parole. Dans ce cas, il arrive que les psys tendent à l'enfant un téléphone en plastique. Le psy en attrape un autre et les deux entament une conversation. Le gamin qui était réticent se met à parler. Il ou elle parle au psy à *travers*

le téléphone. C'est un phénomène de transfert. C'est un peu comme l'imprimante à sentiments : un outil de transfert dans le monde d'aujourd'hui. »

« Hm... Mais pourquoi penses-tu que les gens ont *besoin* de parler de leurs émotions ? »

« Parce que plus tu parles de tes sentiments, plus tu connais tes sentiments. On peut dire que les nouvelles technologies de communication permettent aux gens de se libérer, de se découvrir. Je prétends exactement le contraire, que la grande majorité de la population perd chaque jour un peu plus le contact avec ses émotions. Je sais que ce n'est pas du tout représentatif, mais, chaque fois que je demande à mon amie Shana, par exemple, comment elle se sent, elle répond : 'Je ne sais pas.' Et si je lui demande, 'Tu ne veux pas me dire comment tu te sens, ou tu ne sais vraiment pas comment tu te sens ?', elle me

répond : 'Je ne sais vraiment

pas.' Elle n'est pas la seule

à être comme ça dans

mon entourage. Les gens

sont insensibilisés. Il leur

manque une certaine

forme d'empathie, ou

du moins une capacité

fondamentale de communi-

cation interperson-

nelle. »

« Bon, certes, ton

amie Shana n'a

pas l'air d'être

très en lien avec

ses sentiments.

Mais ça pourrait

être tout autre

chose. Ton

amie pourrait être affectée d'alexithymie - la difficulté

que l'on éprouve à percevoir et à décrire ses propres

émotions et celles des autres. On estime que l'alexithy-

mie affecte à des degrés divers environ dix pour cent

de la population. Elle est liée à l'autisme. Je connais

l'alexithymie parce qu'un de mes amis en est atteint. »

« Je n'avais jamais entendu parler de l'alexitruc. »

« Étrangement, personne n'en a vraiment entendu

parler. Et par ailleurs tu peux me compter parmi tes

détracteurs. Je pense que les nouvelles technologies

aident les gens à se libérer, à explorer qui ils sont vrai-

ment. Parce que les machines connaissent les désirs

des gens. Les machines encouragent les gens à exprimer

leur véritable nature. Mais je comprends ton argument.

Moi aussi, j'ai entendu ce reproche, que les gens ne

savent pas faire face aux émotions. C'est vraiment



discutable, car comment mesurer les sentiments des gens ? Quel est l'outil de mesure des sentiments et de leur expression ? Admettons que, dans l'intérêt de cette conversation, tu aies raison : admettons que les gens perdent contact avec leurs émotions. Quel problème pose le fait que les gens perdent contact avec leurs émotions ? »

« Que veux-tu dire, quel problème ? Tu plaisantes ? »

« Non, je suis sérieux. Quel problème pose le fait que les gens perdent contact avec leurs émotions ? Ou pour poser la question autrement : comment penses-tu que les gens en sont arrivés à perdre contact avec leurs sentiments ? »

« Comment cela s'est passé ? Comment les gens ont

perdu le fil de

leurs senti-

ments ? Il

y a toute

u n e

combi-

naison

de fac-

teurs .

Tu pour-

rais écrire

le scénario

comme suit :

des personnes se

sont branchées à des

machines pour la première

fois. Elles ont vu le monde à travers

des machines, ont parlé à travers des

machines et, désormais, les gens *désirent* à

travers des machines. Les machines ont développé

des capacités palliatives ; elles peuvent penser et

sentir pour les gens. Mais là n'est pas le problème. La

technologie d'assistance dont nous parlons - la technol-

ogie qui permet à la machine-société de fabriquer

un T-shirt que tu veux sans même que tu dises que tu

le veux - a été conçue ici, aux États-Unis, et est fondée

sur le puritanisme protestant. Il me semble que les

technologies, ou plutôt le concept sous-jacent à chaque

nouvelle technologie, est profondément enraciné dans

les résidus d'une morale religieuse effrayante. Il est

logique que les forces répressives sous-jacentes à la

religion fonctionnent, elles aussi, à travers la technol-

ogie, et notamment à travers les technologies de

communication. Je digresse peut-être, mais je trouve

que la merveilleuse technologie que tu encenses ainsi

est truffée de bigoterie religieuse. C'est un premier

problème. L'autre problème est que cette technologie

d'assistance se développe principalement à des fins

socio-économiques - car au final, cet écosystème fait de machines-corporations vend des marchandises. Et là, les désirs des gens équivalent à des marchandises et le capitalisme y est une force destructrice. C'est à la fois la religion et le capitalisme qui paralysent les gens - et ces technologies rendent possible et accélèrent le processus. »

« Ouah. Il y a tellement de points discutables dans ton argumentation que je ne sais même pas par où commencer. Tu penses vraiment que la religion a à voir avec la façon dont les ordinateurs conçoivent mes chaussures ? Franchement... Et tu ne réponds pas vraiment à la question de savoir quel est le problème avec les gens qui perdent le fil de leurs sentiments ? »

« Le problème ? C'est une question de mots cyborgs. »

« De mots cyborgs ? »

« Eh bien, le langage n'est plus uniquement utilisé par les humains ; il appartient également aux machines, aux machines symbiotiques que nous avons créées. Les mots sont mi-humains, mi-machines. Les mots sont des mots cyborgs. »

« ... »

« Je te parie que pour chaque langue humaine qui disparaît, un nouveau langage informatique est créé, c'est-à-dire du code de programmation. Prends l'arberèche, un dialecte albanais parlé en Italie. La dernière personne à parler arberèche meurt et, le même jour, Apple dévoile Swift, un nouveau langage de programmation propriétaire. »

« Et alors ? »

« C'est exactement la même chose avec ces imprimantes à sentiments. On prévoyait que toutes ces technologies de communication relativement nouvelles auraient une influence énorme sur la société : la surveillance, la vie privée, le travail, la diffusion de l'information, etc. Et c'est le cas, bien sûr. Toutes ces technologies (internet 2.0, numérisation 3D, smart phones, intelligence prédictive) affectent radicalement la société. Mais aujourd'hui, des personnes (des chercheurs, des penseurs, des militants, des hackers) pensent que les technologies ont des effets plus profonds, plus pernicious que prévu initialement. La technologie affecterait profondément le langage et la façon dont nous percevons les objets et la réalité. En somme, ces personnes affirment que l'évolution vers une symbiose entre humains et machines a déjà commencé - pas nécessairement parce que les humains sont devenus des cyborgs, mais parce que les machines sont devenues plus humaines. Ces personnes prétendent que les machines symbiotiques - ce corpus géant que nous, humains, avons créé pour nous servir - ne *sont* qu'un seul et même cyborg. Le corps de toutes ces machines combinées, des smart phones fonctionnant comme



**Soutenabilité et vie quotidienne : la justice environnementale comme reproduction sociale**

des antennes, aux unités centrales (les fermes de serveurs géantes qui collectent et analysent toutes les données), cette machine-corpus est incroyablement douée et bien plus en prise avec nos vies que nous l'avions imaginé au premier abord. C'est une entité mi-machine, mi-humaine. Nous sommes si dépendants des machines, qu'à son tour, chaque chose humaine devient en partie machine. La logique de l'imprimante à sentiments n'est pas d'aller à l'encontre des pouvoirs de transformation des technologies, mais de conférer aux machines une plus grande complexité, de nourrir l'écosystème. Et le plus important pour moi est que, ce faisant, l'imprimante à sentiments évacue les échanges monétaires de l'équation. Au lieu de marchandises, l'imprimante propose des objets rares ; au lieu de chaussures, du caramel visqueux imprimé ; au lieu de billets d'avion, des blocs de métal poli. Elle laisse les marchandises et les grandes entreprises hors du champ des interactions humaines. »

« Je ne suis pas sûr d'aimer ce que tu décris. »

« ... »

« ...et tu sais ce qui est ironique ? »

« Quoi ? »

« Nous avons complètement cessé de parler de la mort de ton père », lui dis-je en lui prenant la main.

« Eh bien, au moins, j'ai cet objet pour me rappeler ce que j'ai éprouvé pour lui un jour comme aujourd'hui. Cela vaut mieux qu'une image. »

Ce texte a été écrit par l'artiste Antoine Catala à l'occasion de l'exposition *Speculations on Anonymous Materials* présentée au Fredericianum de Kassel entre septembre 2013 et janvier 2014. Il a été traduit en français par Adel Tincelin pour cet ouvrage.

◇ Ayant enseigné pendant de nombreuses années à la fois dans des départements d'études environnementales et dans des départements d'études féministes et d'études de genre, je suis plus que jamais persuadée par la rationalité qui sous-tend l'argument selon lequel *toutes* les questions environnementales sont des questions de reproduction. Les efforts de protection de la santé et de l'intégrité des systèmes naturels (eau, air, sol, biodiversité) sont des luttes pour la conservation des écosystèmes qui rendent la vie possible et qui permettent l'exécution des processus de production et de reproduction dont dépendent toutes les communautés (humaines et non-humaines). En d'autres termes, les luttes environnementales sont des luttes pour la *reproduction sociale* et les moyens d'assurer cette dernière. Si les écoféministes ont contesté avec force l'objectif central de protection d'une « nature » externe en péril du courant environnementaliste dominant, et si elles ont fait bouger les lignes vers une appréhension de l'écologie comme l'interconnexion entre les êtres humains et la nature, ce sont les militantes (et les militants) qui se battent pour la justice environnementale qui ont établi de la manière la plus convaincante les enjeux de vie quotidienne (et de mort) à la racine de leur politique environnementale.

◇ L'histoire du mouvement pour la justice environnementale montre que la critique du mouvement environnemental qui se concentre exclusivement sur la protection de la nature existe depuis longtemps, de manière continue ❶. Elle révèle également la substance des engagements intersectionnels qui se trouvent au cœur de ses ancrages épistémologiques et de ses philosophies politiques (une histoire que les deux auteurs mentionnés en début d'article, avec leur annonce de la mort de l'environnementalisme semblent ignorer) ❷. Les critiques qui se situent dans le cadre de la justice environnementale soutiennent depuis longtemps que le mouvement environnemental dominant (composé notamment du Sierra Club, de la National Wildlife Federation et du Nature Conservancy) n'ont en réalité pas fait le lien entre la survie des êtres humains et celle de l'environnement. À la place, il a concentré son attention sur une idée *abstraite* de la nature et de l'environnement comme une entité *séparée* des être humains ; en d'autres termes, il s'est préoccupé de la protection des zones de nature sauvage inhabitées ou de la sauvegarde des espèces en danger. Ou il a sinon fait une fixation sur la

surpopulation, considérée comme le grand péril, rejetant la responsabilité de la détérioration de l'environnement mondial sur la fécondité élevée des femmes pauvres du tiers monde, plutôt que sur la surconsommation, la pollution et les déchets générés dans les pays du Nord. Cette séparation catégorique entre nature et culture, courante dans une grande partie des discours dominant sur l'environnement, a conduit certains à déclarer que le mouvement environnemental « s'intéressait davantage aux baleines et aux chouettes qu'aux gens pauvres » ④. De nombreux militants pour la justice environnementale dans le monde considèrent que pour les élites du mouvement environnemental dominant/des pays du Nord, la survie (et donc la reproduction sociale) d'une « espèce en danger » était plus importante que celle de leurs familles et de leurs communautés. De plus, pour certains observateurs critiques, l'institutionnalisation dans les années 1990 du concept de « soutenabilité » et de « développement durable » (que les gouvernements des pays du Nord et les ONG internationales ont en grande partie repris à leur compte) apparaissait en façade comme la contrepartie environnementaliste à l'idée de reproduction sociale. Mais elle apparaissait davantage comme une campagne globale pour *soutenir* le développement social et économique (et donc la reproduction sociale) dans les pays riches et pour le limiter dans les pays pauvres ⑤.

◇ S'il ne parle pas d'une même voix sur toutes les questions, le réseau international de militants et d'organisation du mouvement pour la justice environnementale (MJE), très divers, porte une conception beaucoup plus relationnelle du rapport entre les êtres humains et la nature, et développe ce que certains ont appelé un « environnementalisme de la vie quotidienne » ⑥. Plutôt que de considérer la nature comme un *ailleurs* exotique à l'écart de nos vies quotidiennes, que nous pourrions visiter en vacances, ou étudier pendant un cours de biologie, les militants du MJE situent la « nature » et l'« environnement » dans les géographies de la vie quotidienne : les endroits dans lesquels nous « vivons, travaillons, jouons, apprenons et pratiquons des cultes ». Cette perspective de la « *quotidienneté* » de la nature ramène les questions environnementales *à la maison*, si l'on peut dire, et les militant-e-s établissent des liens entre la santé des corps humains et la santé des quartiers dans lesquels nous vivons, l'eau que nous buvons, l'air que nous respirons et la nourriture que nous mangeons. En ce sens, les

militant-e-s du MJE examinent comment la combinaison ou l'*intersection* de conditions économiques, sociales et environnementales particulières peuvent rendre impossible, ou très difficile, la capacité d'un individu ou d'une communauté à survivre à l'avenir. Au cours des dernières années, les comptes-rendus historiques et ethnographiques des injustices environnementales ont révélé nombre de ces conditions incapacitantes qui limitent la soutenabilité d'une communauté et qui sont subies de manière disproportionnée par les pauvres et les gens de couleur. Parmi ces conditions, on peut citer par exemple le fait d'habiter à proximité d'une installation polluante qui déverse des produits toxiques dans le quartier de résidence, de travailler dans des lieux dangereux, de vivre dans un habitat dégradé, d'enseigner et d'apprendre dans des écoles insalubres, ou de voir la terre ancestrale de sa tribu expropriée pour servir de site à l'enfouissement de déchets nucléaires hautement radioactifs.

◇ En rassemblant toutes ces questions diverses, les militant-e-s du MJE (tout comme les militant-e-s organisé-e-s sous la bannière de la justice reproductive) se lancent également dans une politique de l'intersectionnalité reliant une variété de problèmes qui n'ont pas été considérés comme étant véritablement « environnementaux » par le courant dominant du mouvement. Au lieu de considérer l'environnement comme étant *séparé* des gens et des communautés, les militant-e-s du MJE, qui sont principalement des femmes aux revenus modestes et des femmes de couleur, définissent l'environnement comme les endroits dans lesquels nous vivons nos vies, construisons nos communautés et avons une chance de survie matérielle. Par conséquent, la « soutenabilité » signifie alors la sécurisation des conditions qui permettent l'accomplissement de la reproduction sociale, une réalisation qui, à l'ère de l'intensification de la mondialisation, est effectivement une « espèce en danger » pour de nombreuses communautés pauvres et marginalisées dans le monde.

◇ Voici maintenant un exemple de la manière dont les militantes de la justice environnementale et de la justice reproductive décrivent les intersections entre la santé de leurs environnements et la santé et la survie futures de leurs communautés. Cet exemple suggère la possibilité de voir émerger des politiques d'articulations et de création de coalitions autour des effets *localisés* d'un ensemble commun de processus *globaux* - c'est-à-dire



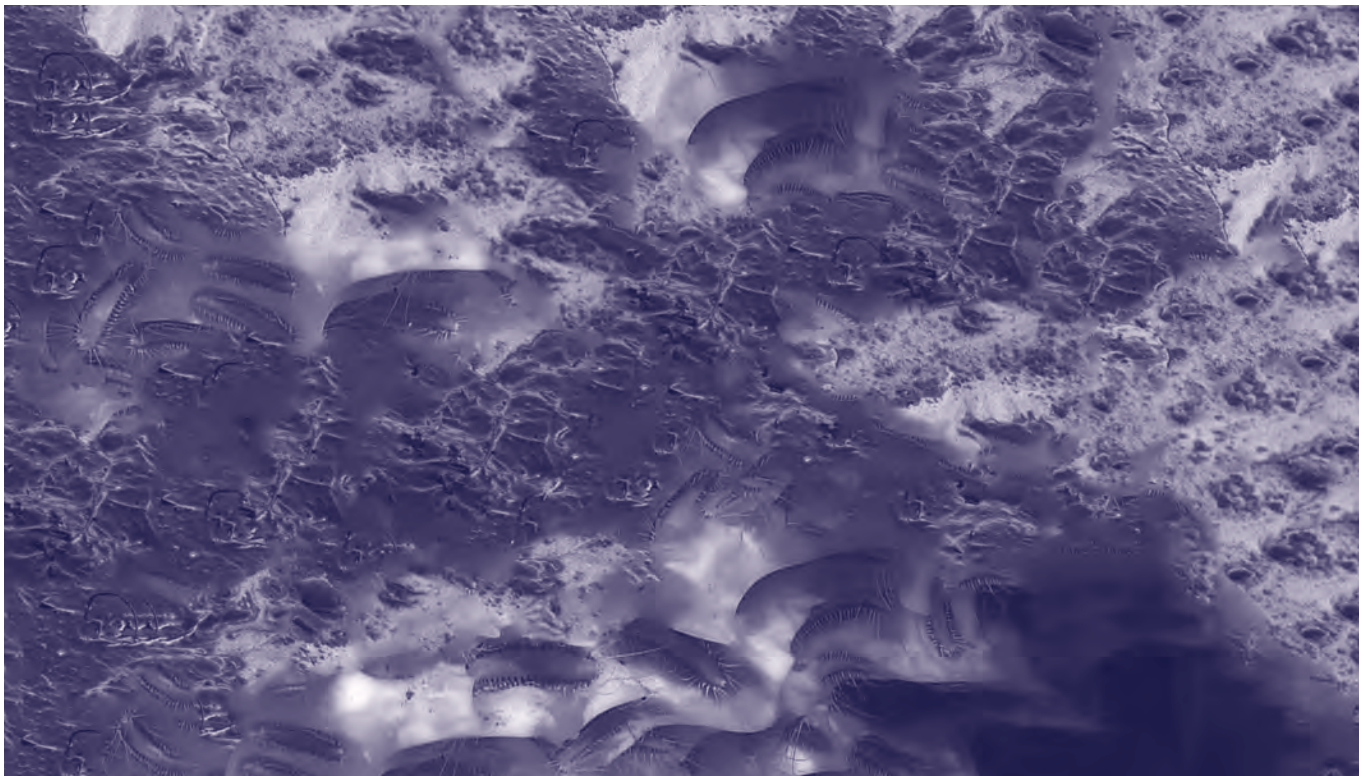
des analyses politiques de la manière dont la production capitaliste mondialisée menace les luttes locales pour la reproduction sociale.

### **Une cartographie de la reproduction sociale et de la justice environnementale dans les communautés asiatiques et originaires des îles du Pacifique**

◇ En réaction à la menace croissante qui pèse sur la liberté reproductive et l'autodétermination des femmes, illustrée par l'arrêt *Webster v. Reproductive Health Services* de la Cour Suprême en 1989 ⑥, les féministes de la communauté asiatique et originaires des îles du Pacifique (AIP) de la région de San Francisco ont déclenché une nouvelle vague de militantisme pour les droits liés à la reproduction. Elles ont dépassé le simple cadre pro-choix pour prendre en compte les préoccupations particulières des communautés AIP et leurs luttes pour la reproduction sociale. Audrey Shoji, cofondatrice de l'organisation Asian Pacific Islanders for Choice (APIC), déclare ainsi :

*Pour les communautés à qui il a été interdit d'immigrer dans ce pays, d'y devenir propriétaire de terrain, de faire des mariages interraciaux ; qui ont subi l'internement sur le seul motif de leur ascendance, la stérilisation et la contraception forcée et contrainte, l'accès à la santé reproductive est en effet un droit civique de base à l'autodétermination et à la survie.*

◇ La lutte pour les « droits liés à la reproduction » permettant la reproduction sociale au sein des communautés AIP se devait ainsi de répondre de manière plus complète à ces complexités historiques, économiques et sociales. Les membres d'APIC ont ressenti le besoin d'élargir la mission d'origine de leur association, qui s'était concentrée sur le droit à l'avortement et sur la disponibilité de services de santé reproductive pour les femmes API précaires et immigrées. Tout en restant déterminées à apporter une perspective propre aux AIP dans le débat, majoritairement blanc et classe moyenne, sur la liberté de choix et les droits liés à la reproduction, les féministes de la région de San Francisco ont également compris l'importance de s'adresser aux autres membres et organisations de la communauté AIP plus large, dont les préoccupations dépassent pour la plupart la simple question de l'avortement. Il s'agit de questions telles que l'accès aux soins de santé de base, les nombreux obstacles à cet accès en fonction de la race/l'origine ethnique, l'isolement linguistique et les différences culturelles, l'accès à un logement décent et abordable, les transports, les taux élevés de chômage et les mauvaises conditions de travail, l'accès à de bonnes écoles et les opportunités en matière d'éducation, ainsi que la prévalence du trafic d'êtres humains ciblant les femmes immigrées d'origine asiatique. Plusieurs années après sa création, l'association a changé de nom pour prendre celui d'Asian Communities for Reproductive



Justice (ACRJ) pour refléter ce nouveau cadre intersectionnel ⑦. L'actuelle directrice exécutive de l'association, Eveline Shen, explique :

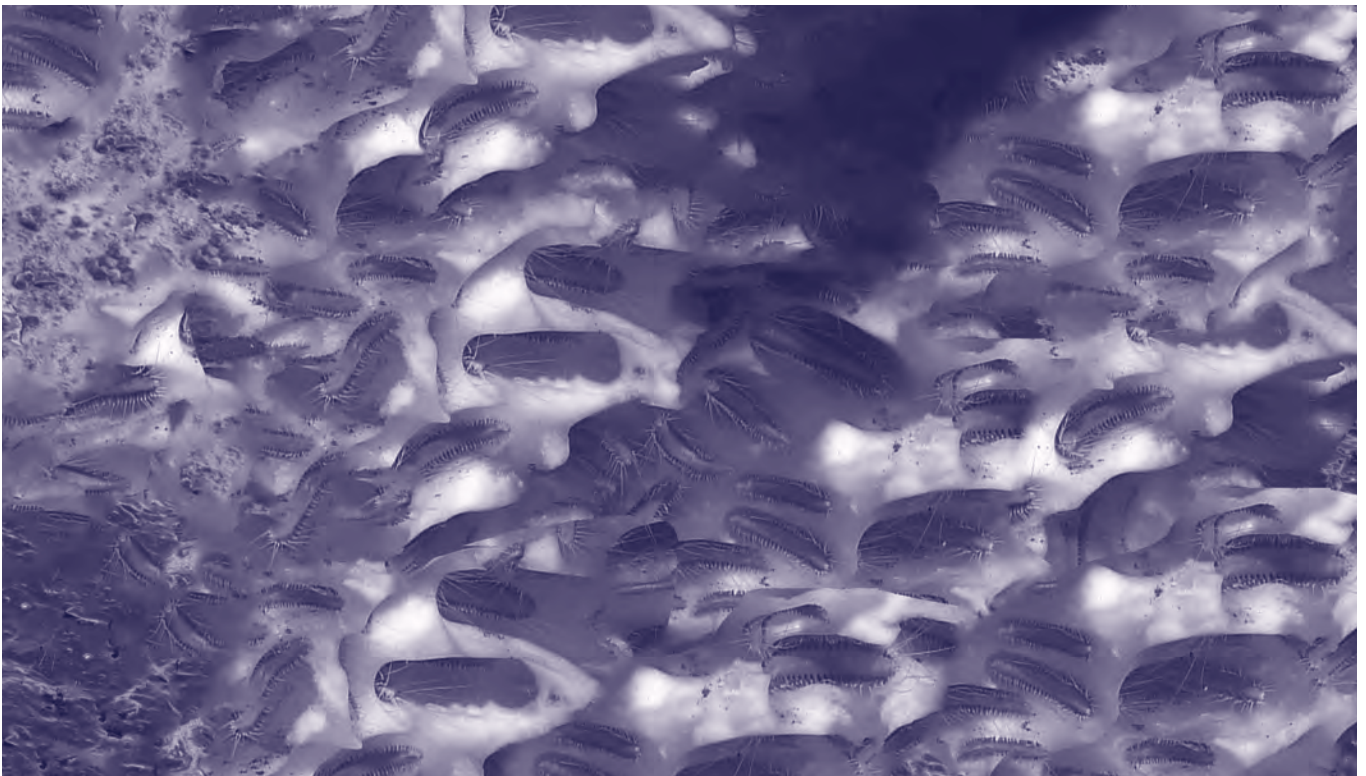
*Notre objectif était la liberté reproductive dans un contexte de justice sociale, parce que nous avons réalisé qu'il n'est pas possible de démêler les questions qui recourent celle de la liberté reproductive et qui sont primordiales pour les communautés avec qui nous travaillons, notamment les droits des immigrés, les droits des travailleurs, les droits des homosexuels, la justice environnementale, la justice éducative, l'arrêt des violences faites aux femmes et la responsabilisation des jeunes. Notre définition de la liberté reproductive est liée à la justice sociale et à la construction de l'auto-détermination des individus et des communautés ⑧.*

◇ Les approches d'éducation populaire sont au cœur de la stratégie d'organisation des ACRJ, qui pratiquent la recherche basée sur l'action et organisent des campagnes éducatives et politiques considérées comme importantes pour la communauté locale. L'une de ces campagnes a vu le jour en 1997 lorsque les ACRJ ont lancé le projet *Health Opportunities, Problem-Solving and Empowerment* (HOPE) à destination des adolescentes. Les initiatrices du projet HOPE faisaient le lien entre les questions de liberté reproductive et un large éventail de questions de justice sociale, notamment la justice environnementale, la sécurité à l'école et la qualité de

l'éducation, les droits sociaux, la sécurité au travail, les droits des travailleurs, ainsi que la santé de la communauté et la qualité de vie ⑨. Travaillant de concert avec des responsables de l'organisation de justice environnementale APEN (Asian Pacific Environmental Network), reconnue au niveau national, les jeunes militantes du projet HOPE ont pris conscience des liens forts entre les questions de droits liés à la reproduction et les campagnes de justice environnementale d'APEN soutenant les communautés AIP de l'est de la ville d'Oakland.

◇ Entre 1998 et 2000, les militantes de HOPE for Girls ont conçu et organisé un « Tour sur la liberté reproductive » dans leurs quartiers de l'est d'Oakland, avec des « haltes touristiques » dans les endroits de la ville représentatifs des obstacles rencontrés ou des restrictions subies dans leurs communautés en matière de liberté reproductive ⑩. Les militantes de HOPE ont entrepris de rechercher, afin de les cartographier, l'ensemble des facteurs structurels, économiques et environnementaux ayant un impact sur la santé et la liberté reproductive des femmes et des adolescentes afin de « rendre visibles toutes les intersections complexes concernant la justice reproductive qu'elles rencontrent dans leurs vies, et de déterminer un plan d'action pour s'organiser et entreprendre les étapes qui permettront un changement » ⑪.

◇ Embarqués dans plusieurs camionnettes, les « touristes » (résidents locaux, enseignants, personnalités





de la communauté et représentants de médias et de fondations) ont pu participer à une visite guidée de l'est d'Oakland, avec arrêts au bureau d'aide sociale Cal-Works, dans une usine de vêtements, au lycée Oakland High School, dans un centre pénitentiaire, à l'incinérateur de déchets médicaux IES, et dans plusieurs associations basées à Oakland répondant aux besoins de la communauté, telles que AIWA (Asian Immigrant Women Advocates) et Californians for Justice. Les « guides » de HOPE for Girls proposaient aux « touristes » des informations et des résultats d'enquête sur les sites, ainsi que des comptes rendus vécus. Par exemple, lors de l'arrêt devant l'usine de vêtements d'un créateur populaire, la guide âgée de 16 ans décrivait les conditions de travail auxquelles sa mère était confrontée, à savoir les journées de 12 heures sans pauses, les ateliers de confection surpeuplés et peu ventilés, les émanations toxiques provenant des teintures et des produits de nettoyage chimiques et les mauvais traitements infligés par les contremaitres masculins<sup>12</sup>.

◇ La réalité physique du racisme environnemental apparaissait lorsque la camionnette s'approchait de l'incinérateur de déchets médicaux commerciaux IES (Integrated Environmental Systems) situé dans le quartier pauvre de Fruitvale à l'est d'Oakland. Les militantes de HOPE affichaient clairement leur analyse intersectionnelle et la force des politiques de coalitions lorsqu'elles détaillaient les liens entre contamination environnementale et justice reproductive<sup>13</sup>. A la fin des années 1990, les ACRJ ont rejoint la « Coalition pour des communautés saines et la justice environnementale » de la région de San Francisco pour obtenir la fermeture de l'IES, le plus grand incinérateur de déchets médicaux de l'état de Californie. Régulièrement en infraction des réglementations fédérales et de l'État de Californie sur la qualité de l'air, l'IES émettait des composés cancérigènes tels que des dioxines et du mercure, des sous-produits hautement toxiques de l'incinération de déchets solides<sup>14</sup>, dangereux pour la santé reproductive et causes de cancers des ovaires, de cancers du sein, d'anomalies congénitales, de perturbations endocriniennes, de la baisse du nombre de spermatozoïdes, d'endométriose et de stérilité<sup>15</sup>.

◇ Après des années de manifestations de résidents, d'amendes importantes et d'actions en justice, l'IES a été vendu à Stericycle, une autre entreprise de traitement des déchets, qui a immédiatement fermé l'usine implantée dans l'est d'Oakland<sup>16</sup>. Pour Eveline Shen des ACRJ, le succès de la campagne pour la justice environnementale a été rendu possible par les alliances construites au sein de la « Coalition », qui s'est vue renforcée par les articulations féministes et les problématiques de justice

environnementale introduites par les militantes des ACRJ et de HOPE.

◇ Le programme de jeunesse des ACRJ, maintenant appelé SAFIRE (Sisters in Action for Issues of Reproductive Empowerment), poursuit le travail initié par les militantes du projet HOPE en articulant les questions de justice reproductive et environnementale dans leur nouvelle initiative intitulée POLISH (Participatory Research, Organising, and Leadership Initiative for Safety and Health). En partenariat avec les Asian Health Services (services de santé asiatiques) et les chercheurs du département de santé publique de l'université de Californie à Berkeley, le projet POLISH travaille sur l'exposition des femmes et des jeunes filles à des composants chimiques dangereux, comme le phtalate de dibutyle, contenus dans les produits de beauté et de soins, à la fois en tant que consommatrices de ces produits et sur le lieu de travail en tant qu'employées de salons de beauté/manucure. Engagé dans une politique de coalition qui n'oppose pas protection de l'environnement et sécurité économique, le projet POLISH déploie une approche intersectionnelle basée sur la communauté qui lie les questions de santé environnementale, de sécurité et de qualité de vie des consommateurs comme des travailleurs<sup>17</sup>. De plus, en articulant les questions de justice reproductive et de justice environnementale, les ACRJ sont à l'origine d'une génération de jeunes femmes issues de la communauté asiatique ou originaire des îles du Pacifique, qui se considèrent maintenant comme écologistes, et qui sont devenues des leaders pour la justice sociale et environnementale dans cette communauté urbaine de Californie. La directrice des ACRJ Eveline Shen fait directement référence à la nécessité de créer des politiques de coalition pour faire face « aux attaques toujours plus virulentes à l'encontre des droits des femmes, ainsi qu'au recul du mouvement traditionnel pour la santé et les droits liés à la reproduction ». Pour répondre de manière adéquate à l'ensemble des attaques contre la justice reproductive (notamment la contamination de l'environnement), Eveline Shen en appelle à « une analyse intégrée, une vision holiste et des stratégies globales pour faire face aux conditions structurelles et sociétales qui imposent un contrôle des corps, de la sexualité et de la reproduction sur nos communautés ». <sup>18</sup>

## Conclusion

◇ Les constructions réussies de politiques de coalition comme celle des militantes de HOPE à Oakland permettent aux gens de saisir les liens directs qui existent entre leur vie de tous les jours et leur environnement,

ainsi que l'enjeu qu'il y a pour eux à lutter pour la qualité de cet environnement. Elles donnent naissance à un environnementalisme de la vie quotidienne, porteur d'une vision et d'une vitalité qui repoussent les limites d'un environnementalisme décontextualisé moribond, et qui apporte une réponse aux lacunes du mouvement pour les droits liés à la reproduction qui se limite seulement à la question de l'avortement. Les mouvements pour la justice environnementale et la justice reproductive articulent les préoccupations sur la capacité des familles et des communautés à assurer leur *reproduction sociale*, à savoir la préservation et la soutenabilité de leur vie quotidienne et de leur survie matérielle, qui est rendue plus difficile par les crises économiques et environnementales au niveau global. Ces coalitions donnent naissance à des environnementalismes *vivants* et dynamiques, qui pourraient amener les citoyens à réunir leurs forces dans des actions plus fortes face à la crise écologique à laquelle nous sommes confrontés.

Giovanna Di Chiro est sociologue, spécialiste du mouvement de justice environnementale. Ce texte est extrait de l'article "Ramener l'écologie à la maison", traduit de l'américain par Cyril Le Roy et publié dans l'ouvrage *De l'Univers clos au monde infini*, dirigé par Emilie Hache (Paris, Éditions Dehors, 2014). La version originale de cet article a été publiée dans la revue *Environmental Politics* (Vol. 17, n°2, Routledge, 2008).

① Pour des histoires et des analyses du mouvement pour la justice environnementale et ses fondements théoriques et politiques, voir R. Bullard (dir.), *Unequal protection: environmental justice and communities of color*, San Francisco, Sierra Club Books, 1994 ; R. Bullard (dir.), *The quest for environmental justice*, op. cit. ; D. Camacho (dir.), *Environmental injustices, political struggles: race, class, and the environment*, Durham, Duke University Press, 1998 ; G. Di Chiro, « Environmental justice from the grassroots: reflections on history, gender, and expertise », in D. Faber (dir.), *The struggle for ecological democracy*, New York, Guilford, 1998 ; D. Schlosberg, *Environmental justice and the new pluralism: the challenge of difference for environmentalism*, Oxford, Oxford University Press, 1999 ; L. Cole et S. Foster, *From the ground up: environmental racism and the rise of the environmental justice movement*, New York, NYU Press, 2001 ; R. Hofrichter (dir.), *Toxic struggles: the theory and practice of environmental justice*, Salt Lake City, University of Utah Press, 2002 ; R. Gottlieb, *Forcing the spring: the transformation of the American environmental movement*, Washington, DC, Island Press, 2005 ; D. Pellow et R. Brulle (dir.), *Power, justice and the environment*, Cambridge, Massachusetts, MIT Press, 2006.

② NDE : Giovanna Di Chiro fait ici allusion à Ted Nordhaus et Michael Shellenberger pour leur article "The Death of Environmentalism: Global Warming Politics in a Post-Environmental World", publié en 2004.

③ P. Newman « Killing legally with toxic waste: women and the environment in the United States », in V. Shiva (dir.), *Close to home: women reconnect ecology, health and development worldwide*, Philadelphie, New Society, 1994, p. 42.

④ K. Conca et G. Dabelko (dir.), *Green planet blues: environmental politics from Stockholm to Kyoto*, Boulder, Westview Press, 1998 ; J. Agveman et al., *Just sustainabilities*, op. cit. ; G. Di Chiro, « Beyond ecoliberal 'common futures': environmental justice, toxic touring, and a transcommunal politics of place », in D. Moore, J. Kosek et A. Pandian (dir.), *Race, nature and the politics of difference*, Durham, Duke University Press, 2003.

⑤ D. Peña, *Mexican Americans and the environment: tierra y vida*, Tuscon,

University of Arizona Press, 2005, p. 153.

⑥ Sur l'arrêt *Webster v. Reproductive Health Services*, voir M. G. Fried (dir.), *From abortion to reproductive freedom: transforming a movement*, Boston, South End Press, 1990 ; R. Solinger, *Pregnancy and power: a short history of reproductive politics in America*, New York, NYU Press, 2005. (NdT : cet arrêt du 3 juillet 1989 de la Cour suprême des États-Unis a confirmé une loi de l'État du Missouri fragilisant le droit à l'avortement.)

⑦ ACRJ, *A new vision for advancing our movement* [en ligne], Oakland, Asian Communities for Reproductive Justice, 2005. Disponible à l'adresse <http://www.forwardtogether.org/assets/docs/ACRJ-A-New-Vision.pdf> (consulté le 4 octobre 2013).

⑧ Entretien de l'auteure avec Eveline Shen, Asian Communities for Reproductive Justice (ACRJ), Oakland, 28 octobre 2005.

⑨ Entretien de l'auteure avec Eveline Shen, ACRJ, 28 octobre 2005.

⑩ Entretien de l'auteure avec Amber Chan, Asian Pacific Islander Environmental Network (APEN), Oakland, 31 octobre 2005. Voir HOPE for Girls/ACRJ, *A reproductive freedom tour of Oakland*, guide touristique publié par Asian Communities for Reproductive Justice, Oakland.

⑪ Entretien de l'auteure avec Aparna Shah, ACRJ, Oakland, 31 octobre 2005.

⑫ Entretien de l'auteure avec Eveline Shen, ACRJ, 28 octobre 2005.

⑬ Entretiens de l'auteure avec Eveline Shen, ACRJ, 28 octobre 2005, et Aparna Shah, ACRJ, 31 octobre 2005. Voir HOPE for Girls/ACRJ, *A reproductive freedom tour of Oakland*, guide touristique publié par Asian Communities for Reproductive Justice, Oakland.

⑭ J. DeFao, « Under an air of suspicion », *San Francisco Chronicle*, 27 mars 2001, p. 14.

⑮ A. Manchikanti, « Environmentalists work to phase out incinerators, stop release of pollutants », *San Jose Mercury News*, 21 août 2001, p. 3-4 ; S. Steingraber, *Having faith: an ecologist's journey to motherhood*, Cambridge, Perseus Publishing, 2001 ; S. Steingraber, *The falling age of puberty in U.S. Girls: what we know, what we need to know*, San Francisco, The Breast Cancer Fund, 2007.

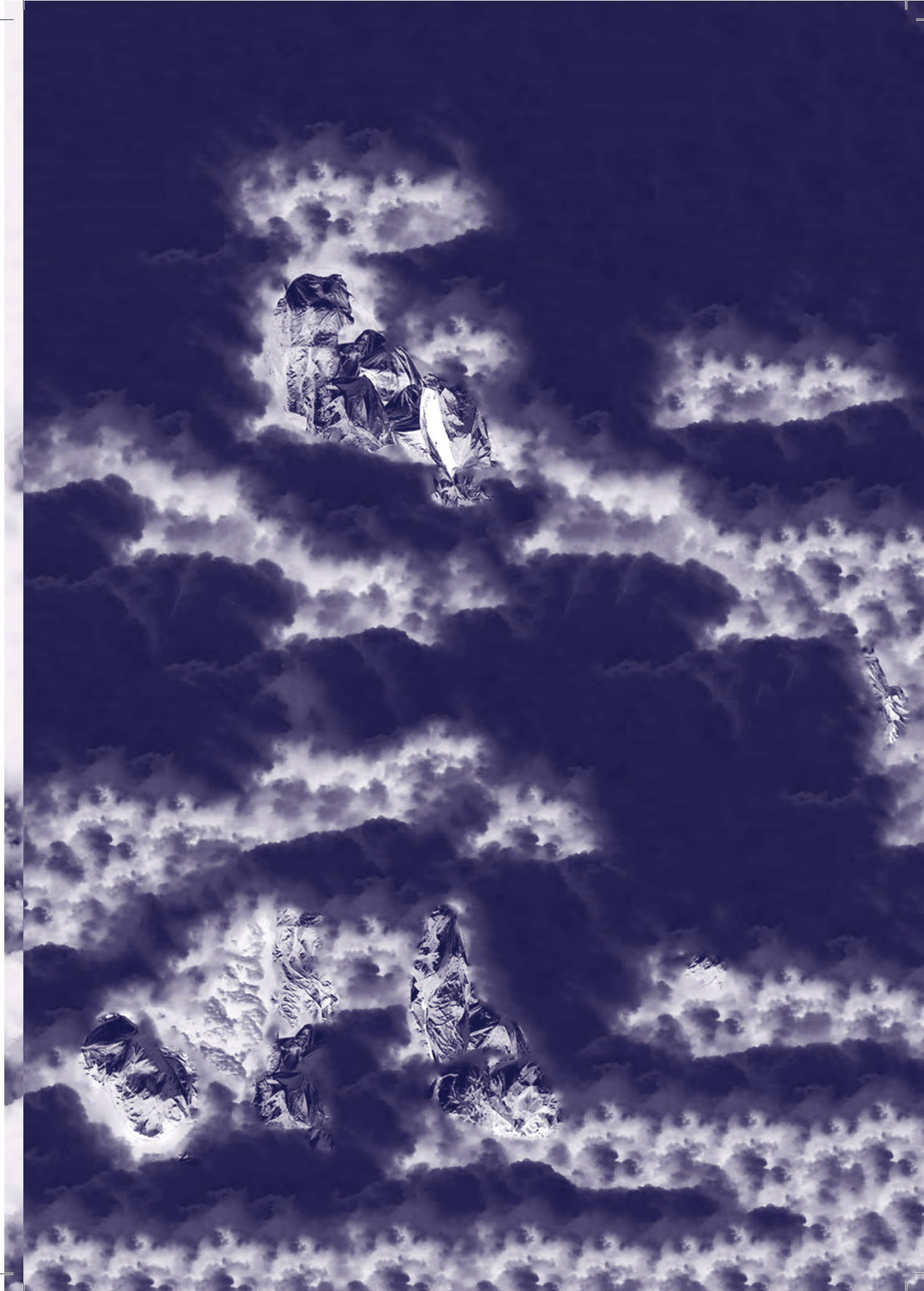
⑯ D. Fischer, « Controversial medical waste incinerator shuts down Monday », *Oakland Tribune*, 8 décembre 2001, p. 5.

⑰ Entretien de l'auteure avec Aparna Shah et Dana Ginn Paredes, ACRJ, 31 octobre 2005

⑱ E. Shen, « Reproductive justice: how pro-choice activists can work to build a comprehensive movement » (en ligne), *Mother Jones*, janvier/février 2006. Disponible à l'adresse <http://www.motherjones.com/politics/2006/01/reproductive-justice> (consulté le 4 octobre 2013).









*Cloudy, freezing in the outskirts, cold tonight, colder tomorrow, warming Thursday and Friday, cooling off by Saturday, sleet by Sunday, double suns on Monday, and so on, according to the everyday charts, indicating a possible trend—warm, cool, cooler, etcetera, chance of light-to-heavy blister snow, probable drizzle washing out the artificial month, gas breaks at Amarillo, Great Chicago, and Texaco City, no moons tonight, shelter animals if necessary, please stay tuned...*

Flows of information, words, data, dematerialized transactions, precipitations, and tidal waves. Alarming observations of freak weather. Which today, the stock market or the weather report, influences the course of things? Loss of legibility, failed predictions, non-linear logics.

In his essay “Infinite Game of Thrones”, the artist Ian Cheng examines the cognitive evolution of individuals faced with a changing environment, with rules endlessly repeated and redefined: “Perhaps the most intimate crisis we face today is the limits of human consciousness to really grasp non-human scaled complexity. What is non-human scaled complexity? Strangelove. Y2K. The sprawling codebase of Microsoft Windows. The Amazon rainforest. Climate change. Big data. Anti-terrorism. Cancer. The unknown unknownness of an expanding universe. A dynamic something composed of such vast interconnectivity and such deep causal chains that it cannot be metabolized by humans as a comprehensible whole. Too much to hold in the head. Impervious to narrativization.” ❶

*Roving chuff clouds, floxiness hovering above L.A. unpredictable, nothing verified, minimum forecast, probable extensive sunsout, birdfall index high per hundredcount, earlier reports not reliable, premature, lofty hopes for a sunsy weekout, otherwise rain and sleet.*

The world that we have built appears today to be dominated by an increasing ambivalence: that of an ever more complex interconnectedness that allows both new modes of exchange to emerge and practices and knowledge to circulate – yet, in an age of mass technological and industrial production, it does so with an alarming loss of legibility, and an increase in the threats to human and ecological survival. At the moment when the news media is focused on the twenty-first United Nations Climate Change Conference in Le Bourget, following two decades of attempts to negotiate international commitments to climate change, *Co-Workers: Beyond Disaster* seeks to examine the ways in which we interact with our environment from a variety of disciplinary vantage points that take into account different economic, cultural, and social influences. Indeed, the distinction, as it still too often

prevails, should be avoided between issues relegated to the “environmental” realm (pollution, global warming, preservation of natural resources, loss of biodiversity, etc.) and others to the “social” realm (migration, employment, racial, sexual and wealth inequality, public health, violence, etc.), in order to seek viable responses to the various upheavals with which we are currently confronted.

*Seven oval spheres in Scorpio according to the charts, probable deadly Friday, chance of a two-Tuesday mock week, brackish drizzles in the midlands, lozenges melting in the drugstores.*

Echoing the metaphor put forward by the writer Haytham el-Wardany in his essay “Notes on Disaster” <sup>②</sup>, the exhibition *Co-Workers: Beyond Disaster* seeks to examine, not the tragic dimension that inheres in a state of disaster, but rather the transformations and forms of collective action that disaster occasions. This raises the question of emancipation and re-empowerment, in the sense that disaster, as el-Wardany argues, “is a communal event, in which stricken individuals band together in a stricken group and search for a new beginning. And in this way, it is also a political event, for disaster is a collective fumbling towards a new reality in which the individual might finally return to himself.” In other words, how to transform a critical situation into a ferment of renewal that gives itself to thought, both individually and collectively? <sup>③</sup>

*Government relaxes moon control. Moons behave erratically. You are urged to stay indoors.*

*Co-Workers: Beyond Disaster* proposes an alternative perspective, a change of outlook based on the speculative power of storytelling and science fiction, as a means to rethink the ways we inhabit our environment. Bringing together a dozen works, for the most part resulting from collaborative processes, the exhibition will also hold a regular series of talks and public events. Artists, researchers, and activists from different fields have been invited to participate in various workshops and meetings, notably with students from the École Nationale Supérieure d’Arts de Paris Cergy and the Université Paris Diderot. Shifting the focus away from an anthropocentric viewpoint, the different approaches and works brought together in the exhibition allow for a renewed awareness of other forms of life, communication and interaction. *Co-Workers: Beyond Disaster* has been conceived as a space dedicated to exploring new forms of languages and syntax – with the wager that future possibilities to live and cohabit will depend on the attention we pay to multiple modes of expression and awareness.

*Two suns cooling at the horizon, restless moons, animals should be sheltered, travelers are warned, all craft should return to port, possible flood on The Jelly, toxic snakes in the treetops, the wind alive again, temperatures will...*

David Ohle, weather reports from the novel *Motorman* (New York: Alfred A Knopf, 1972).

Mélanie Bouteloup & Garance Malivel

<sup>①</sup> Ian Cheng, “Infinite Game of Thrones,” originally published in *The Machine Stops*, ed. Erik Wysocan (New York: Halmos, 2015).

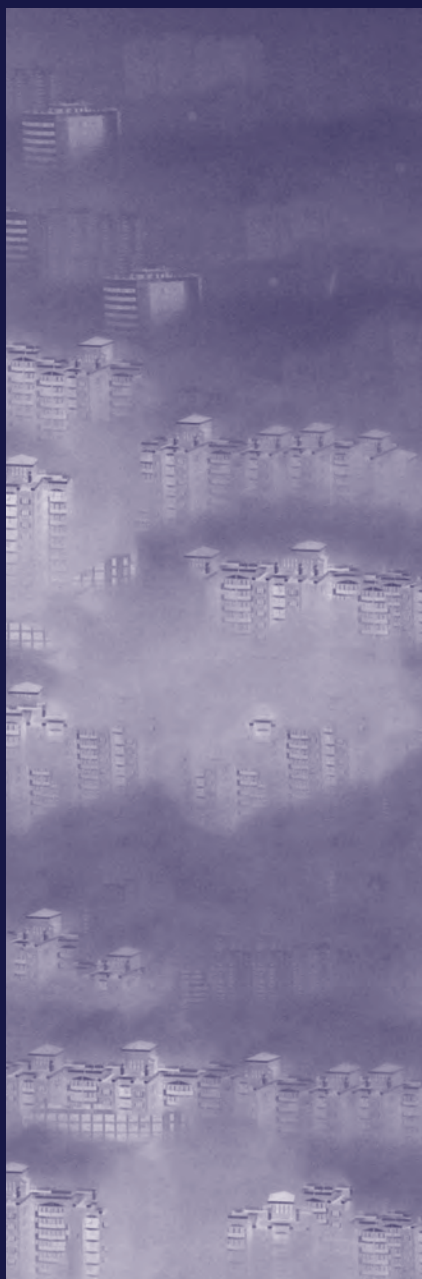
<sup>②</sup> Haytham el-Wardany, “Notes on Disaster,” originally published in the online magazine *ArteEast Quarterly* (Winter 2015). Translated from the Arabic by Robin Moger.

<sup>③</sup> See the essay by Giovanna Di Chiro, “Living Environmentalisms: Coalition Politics, Social Reproduction, and Environmental Justice,” originally published in *Environmental Politics*, 17:2, 276-298, Routledge, 2008. Di Chiro calls for a “living environmentalism” in which citizens can combine forces in order to preserve or regenerate the ecosystems that influence the reproductive processes on which all communities depend.



**Antoine Catala, *Dis, À quoi tu penses?*, 2015**

In his essay “Hard Feelings/Cyborg Words” (2014), Antoine Catala imagines a 3D printer capable of giving form to our emotions. To materialize feelings into deliberately unproductive objects in this way responds to the growing impact that “machines” and the societies that produce them have on our lifestyles, consumption, and interaction. As Catala observes in his recent work, the technologies we use to communicate inevitably affect language, and by extension, what it describes: standardized desires and emotions – or rather “emoticons.” The result of a series of collaborations with students at Université Paris 3 and the Royal Institute of Arts in Stockholm, the robots exhibited in *Co-Workers: Beyond Disaster* represent a paradoxical attempt to grasp and translate the impalpable in a physical language that does away with words and syntax. Prostheses, pastiches, or emotive machines? Despite being produced by human hands, this ambiguous community partially escapes our control and creates, within the exhibition, a form of life and communication of its own.



**Ian Cheng, *Something Thinking of You*, 2015**

Ian Cheng investigates the capacity of organisms and systems to evolve and adapt in a world in which entropy reigns. His artworks and various writings (including prophetic fiction, synopses, and criticism) explore both the anxiety-provoking and liberating potential of a humankind increasingly out of control in a complex world.

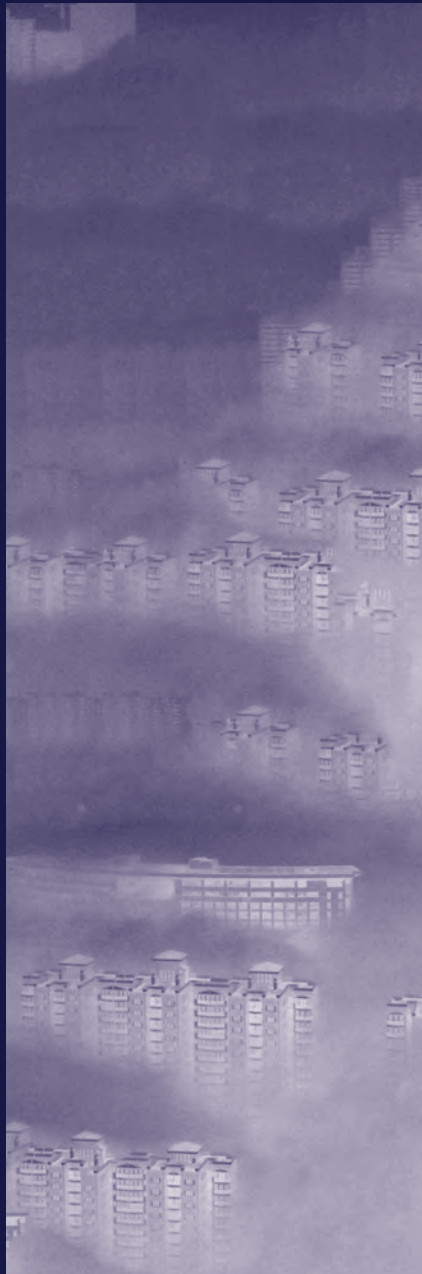
Generated by algorithmic behaviours in constant transformation, and thus potentially infinite, his animated “live simulations” reveal timeless and uncanny ecosystems. Governed by dynamic rules and a sometimes precarious balance, they are populated by organisms that intersect and collide with each other, before disintegrating into a glitch and mutating again. These semi-organic, semi-synthetic entities nevertheless address us (“something thinking of you”), and thus invite us to embrace the fragile and the aleatory as possible languages to manage and live with unending change.

**Melissa Dubbin and Aaron S. Davidson, *Myrmomancy*, 2015**

The works of Melissa Dubbin and Aaron S. Davidson deploy processes of investigation and translation that can include various actors (a hypnotist, jeweler, sound engineer, actress, insects, etc.). The elements that make up their work are both the traces of, and the stimulus for a narrative, which generally takes the form of a recording or reconfiguration of a language, a material, or a memory into another. Inspired by Ursula K. Le Guin’s “The Author of the Acacia Seeds,” Dubbin and Davidson propose to explore languages other than human. Occupying an interstitial space in the exhibition, their work traces the outline of an ecosystem progressively appropriated by a colony of ants – under the light of garnets excavated by these insects in the deserts of New Mexico. They are also pursuing their dialogue with Violaine Sautter (geologist at the Muséum national d’Histoire naturelle in Paris and member of the project Curiosity on Mars) on metamorphic stones that migrate from the centre of the earth – Sautter turning into a “geolinguist,” a term coined by Le Guin, able to read “the wholly atemporal, cold, volcanic poetry of the rocks.”

**Jasmina Metwaly and Philip Rizk,  
*Out on the Street*, 2015**

Based in Cairo, Jasmina Metwaly and Philip Rizk have collaborated regularly since 2011, both in making films and in their mutual commitment to various activist collectives (such as Mosireen and No to Military Trials for Civilians). Rather than turning “harsh reality into a spectacle,” their films strive to work on and with that reality in order, as Jasmina Metwaly suggests, to “re-evaluate the past and imagine what the future might hold.” Preluded by two years of research on a privatized factory, their film *Out on the Street* features a group of non-professional actors from a working class neighbourhood whose performance interlaces their own experiences with that of the shutdown workplace. Through discussions and role-playing on the roof of a downtown Cairo building, using techniques from various popular and social theatre, the actors create a world made possible by the imagination, surpassing the brutal mechanisms of the reality they face. Resisting the effects of “total destruction,” as one of the actors described it, the collaboration between these men and the two filmmakers offers the possibility of shaping an unusual collective space.



**David Ohle, *Motorman*, 1971**

“In a world where everything undergoes obscure manipulations – from the environment to meteorology, and even human beings – an individual, Moldenke, attempts to escape the omnipotent threats of an all-encompassing power. Ignoring the orders that keep him under house arrest, Moldenke chooses to leave, embarking on a quest that is both an evasion and an insurrection...”

Thus reads the synopsis of the French translation of *Motorman*, the cult novel by the North American writer David Ohle, subjected to an uncontrollable climate under the eye of twin suns and toxic fish. Punctuated with absurd weather reports in which authoritarianism vies with uncertainty (“nothing official, stay tuned, remain calm...”), Ohle’s dystopian novel holds up a mirror of immanent environmental and political disaster and, at the same time, offers a way out: the performative power of language, which opens up the possibility of imagining other forms of life.



**A. Piksa & V. Palibrk, *Apocrypha and Confabulations*, 2015**

Constructed around a minimalist artistic vocabulary, Agnieszka Piksa's drawings, cartoons, and collages posit a unique world, nourished by science fiction and metaphysical questions imbued with humour. The characters she vividly sketches come together in stories that combine scholarly and popular references: pages culled from scientific works, for example, interact with extracts from 1970s magazines or cookbooks – often combined with short texts that underscore the narrative potential of each juxtaposition. In the context of the project *Place Called Space*, in collaboration with the Imago Mundi Foundation in Cracow, Agnieszka Piksa undertook a residency at Bétonsalon in order to develop a work based on the writings of author Vladimir Palibrk, a friend and long-time interlocutor. Forging an imaginary voyage that dwells on the origin of cities, various forms of collective living, and moods, the resulting story unfolds as a series of posters disseminated both inside and outside Bétonsalon, and in various public spaces throughout Paris.

**Pamela Rosenkranz, *Bow Human*, 2012**

The work of Pamela Rosenkranz outlines the negative contours of an ever-invisible human body governed by the pharmaceutical, cosmetics and food industries. The formal and soothing seduction of fluid and bright synthetic materials that replicate the colour, smell, or texture of skin, for example, poorly conceals the anxiety of contamination, old age, and decay that consumer society maintains and which irreversibly affects our planet. In a text written for the exhibition *Our Sun* (Venice, 2009), which included for the first time a sculpture from the artist's series *Bow Human*, the philosopher Reza Negarestani calls for an "ecological emancipation" and a "return to the promiscuity of the earth." Is this not what the body we perceive under its survival blanket attempts to perform – rather than an act of otherwise illusory protection?

**Daniel Steegmann Mangrané, *Novos Estudos*, 2013**

Steeped in the anthropologist Eduardo Viveiros de Castro's "multi-naturalist" thought, which offers alternative ways of relating the human to the non-human, the work of Daniel Steegmann Mangrané plays with both the sensory perceptions and intellectual constructions of the spectator – resolutely calling into question the modernist distinction between nature and culture, subjects and objects. "Are not form, movement and language our ways to dissolve into the world?" asks Steegmann Mangrané, a fervent reader of Roger Caillois, who, in his 1935 essay "Mimicry and Legendary Psychasthenia," posits animal mimicry as a model, not of defence, but rather assimilation. The series presented here proceeds by combining photographs that document deforestation in Amazonia and some images of a jellyfish, recorded by a camera of the Brazilian company Petrobras while it inspected pipelines in the waters of the Gulf of Mexico. Denouncing a neglectful environmental politics that favours multinational groups and property owners to the detriment of biodiversity, this act provoking the imaginary encounter of two disparate fields seems to echo the essay "Vampyrotheutis Infernalis" by philosopher Vilém Flusser, which proposes to observe human species through a deep-sea squid's point of view.

**Wu Tsang, *Shape of a Right Statement*, 2008**

Decompartamentalising genres and identities, the work of Wu Tsang invests the space of resistance that counter-culture and the communities that it brings together establish. Borrowing from the conventions of both film and theatre, she conceives performance as “a way of thinking through things.” In the video *Shape of a Right Statement*, Tsang reenacts the manifesto of activist and blogger Amelia Baggs, published online in 2007. Initially read by an artificial voice generator, the manifesto describes Baggs’s relationship with the world affected as it is by the form of autism she has: that of a direct and constant conversation with the objects surrounding her. Pointing out the exclusion to which her language is subjected, in that it does not convey itself through speech, she highlights the hegemony of a form of interaction defined by rational and articulated reasoning. “We are viewed as non-communicative if we don’t speak the standard language, but other people are not considered non-communicative if they are so oblivious to our own languages as to believe they don’t exist.” Through a simple act of displacement or translation, Tsang questions both the necessity and the possibility of escaping norms so pervasive that they go unnoticed, and of adopting views other than one’s own.

**Nobuko Tsuchiya, *New production*, 2015**

An enigmatic energy emanates from Nobuko Tsuchiya’s sculptures, the forms and arrangement of which suggest stories waiting to be told. For over ten years, Tsuchiya has developed a particularly personal and timeless vocabulary through fragments of objects and textures that combine organic and industrial materials. Juxtaposed or joined together by cables, these disparate elements form strange and sensual scores, which sometimes mirror communication devices or suspended natural phenomena. Relying on the power of suggestion and imagination, Tsuchiya’s works often take the form of experiments as if they were taking place or machines from another age. Freed from all anthropomorphic logic, they replace rational explanation with a sensuous and inventive approach. The installation presented in the exhibition *Co-Workers: Beyond Disaster* was specifically produced by the artist during a residency in Paris.

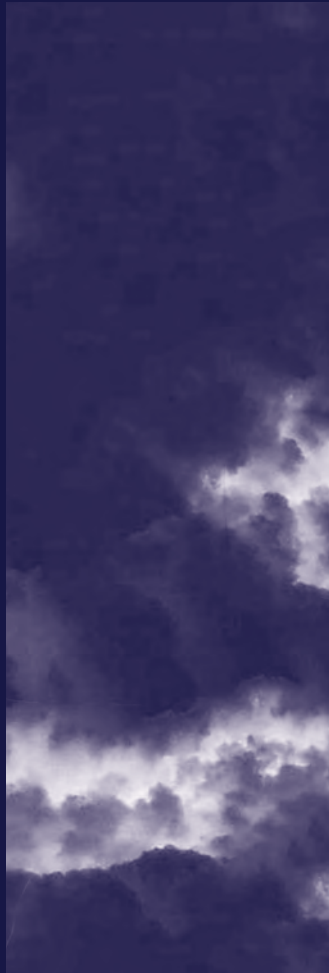


## Haytham el-Wardany

◇ It is impossible to present a complete picture of disaster or to apprehend it in its entirety. It is too complex to be taken in at a single glance. More fitting to make partial appraisals, to reckon it in fragments. Disaster has no single narrative because it is not a single, personal account of misfortune; it is greater than mankind, greater than the sum of all personal stories. It sweeps along, a raging whirlwind of numberless details and fragments of destruction. There is nothing personal about disaster, despite the great cruelty it visits on individuals. It does not single out anyone in particular, but instead it targets the collective spirit and hovers like a prophet of doom over the heads of all.

◇ Disaster is a superhuman event, transcending the limits of man's endurance. It is fashioned by forces that men are not accustomed to dealing with in their daily lives, or perhaps forces with which they are familiar but that randomly or intentionally have suddenly become outside their control. If daily life is built on interconnected relationships of control and domination, then among the things that disaster lays waste is just this personal sense of empowerment, breaking the individual and crushing him; snatching the individual away from himself. The fragility which characterizes the disaster-stricken individual finds its home in the group, for the disaster-stricken group is a weak group, aware of its fragility, not trying to hide it, and at the same time grasping whatever chances circumstances allow for its survival. Disaster therefore is a communal event, in which stricken individuals band together in a stricken group and search for a new beginning. And in this way, it is also a political event, for disaster is a collective fumbling towards a new reality in which the individual might finally return to himself.

◇ It is impossible to search for a solution for disaster, because it is not a problem,



just as it is too big for its source to be located in the actions of any one party. It is no crime, with a perpetrator and a victim. It is a new history, or a radical change that cannot, under any circumstances, be modified, refuted, or even understood. Disaster is more complex than problems or crises, and calls, not for a response or solution, but a completely new beginning, a completely new language without which it cannot be addressed. The failure to find this new beginning and language leads to an impression that it is possible to overcome the disaster by managing it, i.e.: by searching for means to redress it.

◇ Disaster management is the art of generating man-made disasters; natural disasters are unplanned, they strike like Fate. Man-made disasters are a string of totalitarian decisions and evil calculations, often made on the pretext of ameliorating the impact of a previous disaster or avoiding one to come. Man-made disaster is basically an assault on Fate, an attempt to tame it and dictate to it. The history of the universe is a string of "fateful" natural disasters, by whose grace life arose on earth. In other words, life, by one measure, is a cosmic disaster brought on by the blows of Fate, and cannot be separated from the death that dogs its steps, like the echo of the first disaster. Man-made disaster, meanwhile, is the engineering and management of death and destruction, by making them seem a pre-ordained destiny that no one can interfere with or change.

◇ With time disaster can become invisible, impossible to detect in any one event, but that does not nullify its presence. Even in times of security and calm, disaster is there, for disaster does not obey the logic of a linear temporal progression. The instant in which the disaster occurs does not end with its passing, but persists in numerous forms. Disaster is both temporal and historical. It is the instant of a new history's formation. A point about which history turns: an origin. Disaster is not merely a major event that redirects the flow of history, but the precondition for the formation of the history to come, and thus, once past, disaster does not live on as a memory, but rather as memory entire, or rather the necessary condition for the formation of this memory.

◇ Disaster-consciousness is a formation of awareness within the context of disaster; a consciousness not damaged by disaster, but honed. Disaster-consciousness does not seek to flee from disaster, nor to manage it like a crisis, but instead strives to set it in plain sight. It does not want to mend what is broken or to reclaim what has been taken. It does not want to ask for pardon or to forgive. It does not want purgatory or punishment. All it desires is to look disaster in the eye. This consciousness is like an island, borne within, and set apart from disaster.

◇ Disaster calls for a new beginning, a new land, and the new land that it reveals is like an island—though not always a new

world. Gilles Deleuze says that there are two kinds of islands: continental and oceanic. Both are formed by natural disaster, the first through the splitting away of part of the continental mass and the second—in many cases—by volcanic eruptions, which spew rock formations out from the depths of earth. The first is an offcut of the old landmass; the second is fashioned from new land. The very dynamic that draws man to these islands with the goal of populating them is the same that led to their creation: the desire to move away and be apart on the one hand, and on the other, the urge to create a new world. The island that welcomes inhabitants fully committed to their journey towards it—a dynamic that reflects the formation of the island itself—is capable of being a new beginning to a new world. But this does not always take place, as shown by Robinson Crusoe, who settled on a desert island where he created a bourgeois world based on ownership and Protestant ethics. Nothing on the island was of any use to Crusoe, so he fetched everything he could from the innards of his sinking ship and with them built an extension of the world he'd left behind. There is only one world in Crusoe's life, which he carries with him wherever he goes.

◇ Disaster leaves us with an island or, at best, moves us to an island after destruction has brought an end to everything else. The essential characteristic of this desert island—a blank slate for the creation of a communal spirit—is that it is a new beginning or a second birth. Deleuze states that there are no second births *because* of disaster, quite the opposite: there is a disaster after the origin because there *must be*, from the outset, a second birth. He goes on to say that this second “origin” is more important than the first because it gives us the law of repetition and causality, whereas the first gives us nothing but moments. Or in other words, what makes life *alive* is not its force or strength, but its inbuilt capacity for death and its fragility in the face of disaster, and thus its ability to start, or be born, anew. The thing that makes history epochal are the blows of fate and disaster that befall it, without which it would be eternal and unchanging.

◇ In the moment that mankind reaches a desert island, two disasters intersect: the disaster that prompted them to set out on their search and the disaster that formed the island. The new life, or birth, cannot take root at this intersection without a new language that can take one disaster and lead it into another: a language-driven transition that ensures that every disaster finds refuge in another, that converts disaster into something else. Men make the island the repository of their isolation and their distance from the old world; the island makes them bearers of its isolation and separation. The island gives men a living substance out of which can be fashioned a new world and men grant the isolated island an awareness of itself. The old language is not able to effect this transition, because it only sees the island as an extension

of the old world and it will always attempt to manage the disaster, to reproduce its context and conditions in form capable of being controlled.

◇ Identifying the concept of emptiness makes it easy to distinguish the island from Utopia. Utopia seeks out emptiness in order to fill it with a preconceived notion. Utopia has no interest in what might be found on the island. All it wants is an empty expanse of desert in which to build its world. Should Utopia find life on the island, it would simply ignore it and act as though it isn't there. But the desert island's emptiness does not preclude the life that exists there. It is deserted, but not devoid of life—all it lacks is the human project that makes the land flower. Deleuze states that the populated island can remain as deserted as it was in its pristine state if its human inhabitants are truly devoted to whatever it was that drew or drove them there, i.e.: if they remain devoted to their isolation, to their need for a new creation. If this is so, then the island shall remain deserted despite its inhabitants, and its inhabitants will become its own awareness of this state. So: the populated island will remain deserted until the day comes when its inhabitants forget they are

living on an island, in which instant it will straightway grow verdant.

◇ What message does the island have for the fertile plains? What can the second birth possibly tell the first? At best, the message will be empty, or full of unintelligible words, for between the two lies death and disaster. They are two self-made worlds, each with its own language. At worst, it will send out an invitation to settle there, the invitation Robinson Crusoe might send to convince others to come to his island and there reproduce their world instead of a new one. Thus do the plains claim another island.



Haytham el-Wardany is a writer and media professional. The essay « Notes on Disaster » was translated from Arabic by Robin Moger and originally published in the online magazine *ArteEast Quarterly* (Winter 2015).



**Ursula K. Le Guin**

**MS. Found in an Anthill**

The messages were found written in touch-gland exudation on degerminated acacia seeds laid in rows at the end of a narrow, erratic tunnel leading off from one of the deeper levels of the colony. It was the orderly arrangement of the seeds that first drew the investigator's attention. The messages are fragmentary, and the translation approximate and highly interpretative; but the text seems worthy of interest if only for its striking lack of resemblance to any other Ant texts known to us.

*Seeds 1-13*

*[I will] not touch feelers. [I will] not stroke. [I will] spend on dry seeds [my] soul's sweetness. It may be found when [I am] dead. Touch this dry wood! [I] call! [I am] here!*

Alternatively, this passage may be read:

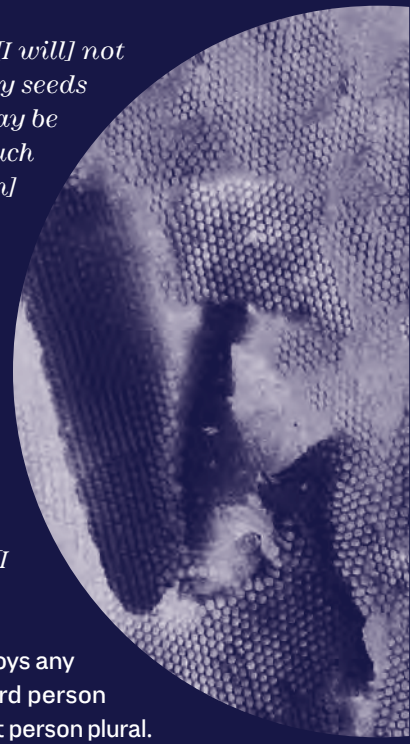
*[Do] not touch feelers. [Do] not stroke. Spend on dry seeds [your] soul's sweetness. [Others] may find it when [you are] dead. Touch this dry wood! Call: [I am] here!*

No known dialect of Ant employs any verbal person except the third person singular and plural and the first person plural. In this text, only the root forms of the verbs are used; so there is no way to decide whether the passage was intended to be an autobiography or a manifesto.

*Seeds 14-22*

*Long are the tunnels. Longer is the untunneled. No tunnel reaches the end of the untunneled. The untunneled goes on farther than we can go in ten days [i.e., forever]. Praise!*

The mark translated "Praise!" is half of the customary salutation "Praise the Queen!" or "Long live the Queen!" or "Huzza



for the Queen!”—but the word/mark signifying “Queen” has been omitted.

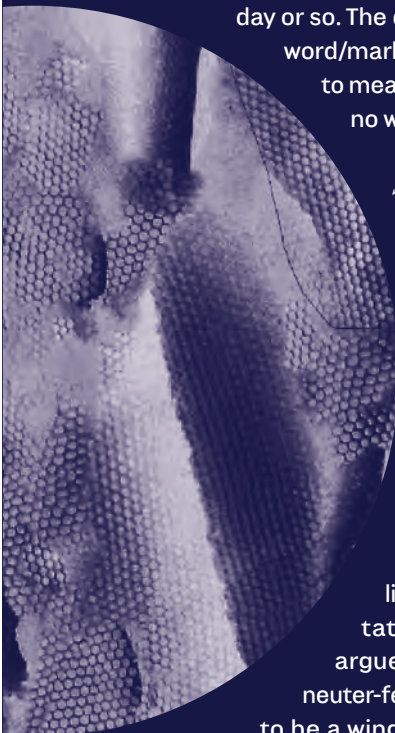
#### *Seeds 23-29*

*As the ant among foreign-enemy ants is killed, so the ant without ants dies, but being without ants is as sweet as honeydew.*

An ant intruding in a colony not its own is usually killed. Isolated from other ants, it invariably dies within a day or so. The difficulty in this passage is the word/mark “without ants,” which we take to mean “alone”—a concept for which no word/mark exists in Ant.

#### *Seeds 30-31*

*Eat the eggs! Up with the Queen!*



There has already been considerable dispute over the interpretation of the phrase on Seed 31. It is an important question, since all the preceding seeds can be fully understood only in the light cast by this ultimate exhortation. Dr. Rosbone ingeniously argues that the author, a wingless neuter-female worker, yearns hopelessly to be a winged male, and to found a new colony, flying upward in the nuptial flight with a new Queen. Though the text certainly permits such a reading, our conviction is that nothing in the text supports it—least of all the text of the immediately preceding seed, № 30: “Eat the eggs!” This reading, though shocking, is beyond disputation.

We venture to suggest that the confusion over Seed 31 may result from an ethnocentric interpretation of the word “up.” To us, “up” is a “good” direction. Not so, or not necessarily so, to an ant. “Up” is where the food comes from, to be sure; but “down” is where security, peace, and home are to be found. “Up” is the scorching sun; the freezing night;

no shelter in the beloved tunnels; exile; death. Therefore we suggest that this strange author, in the solitude of her lonely tunnel, sought with what means she had to express the ultimate blasphemy conceivable to an ant, and that the correct reading of Seeds 30-31, in human terms, is:

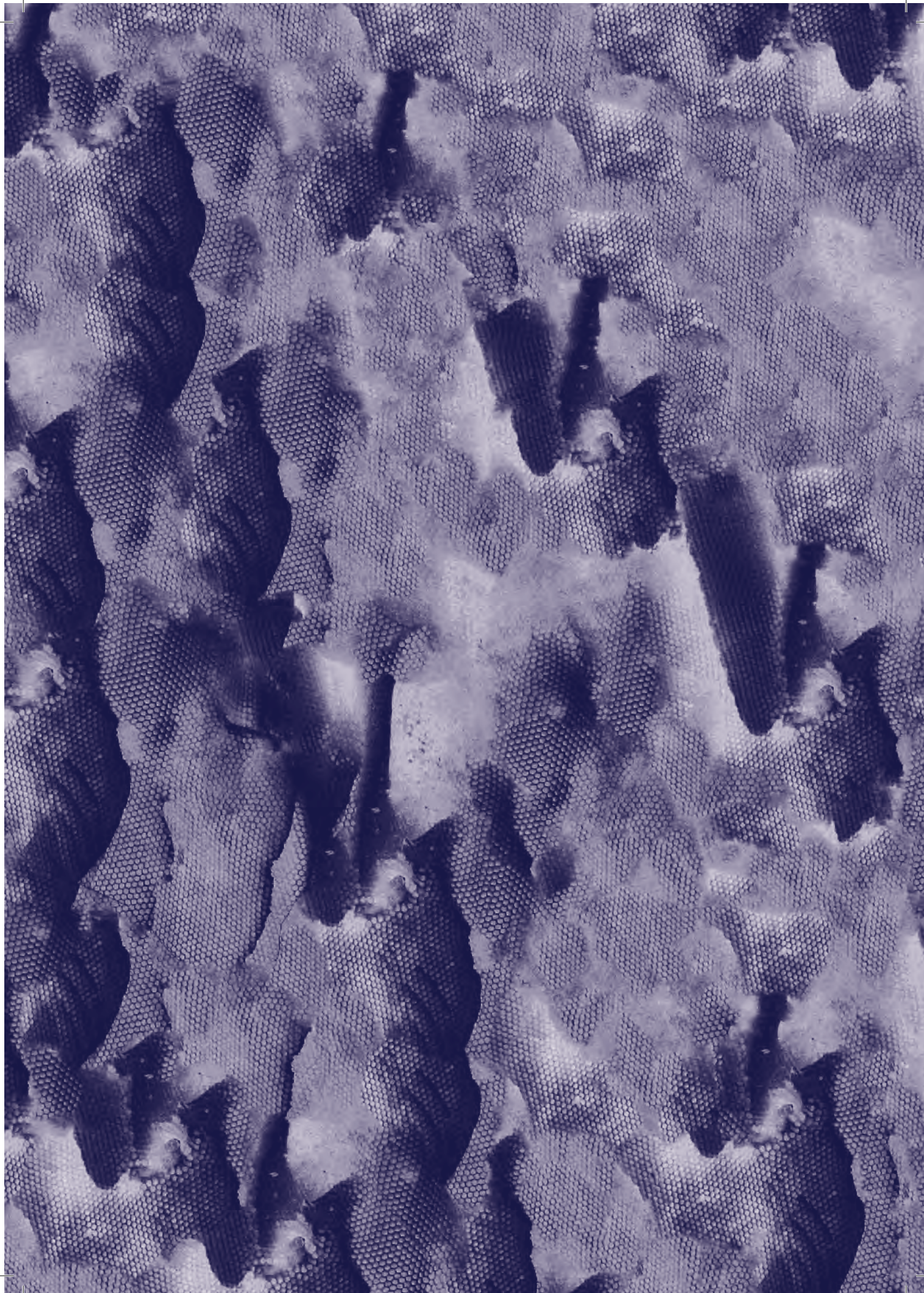
*Eat the eggs! Down with the Queen!*

The desiccated body of a small worker was found beside Seed 31 when the manuscript was discovered. The head had been severed from the thorax, probably by the jaws of a soldier of the colony. The seeds, carefully arranged in a pattern resembling a musical stave, had not been disturbed. (Ants of the soldier caste are illiterate; thus the soldier was presumably not interested in the collection of useless seeds from which the edible germs had been removed.) No living ants were left in the colony, which was destroyed in a war with a neighbouring anthill at some time subsequent of the death of the Author of the Acacia Seeds.

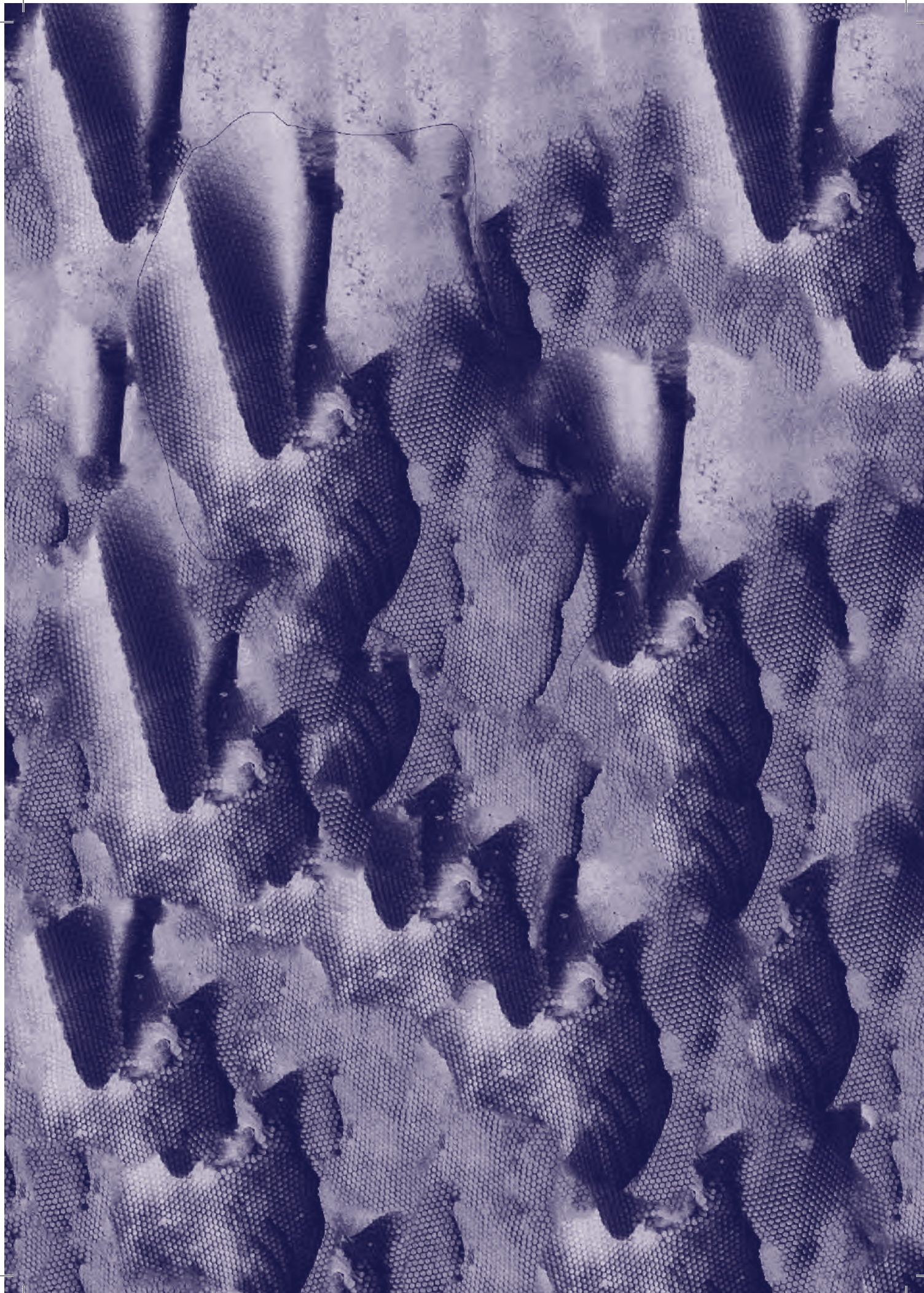
G. D’Arbay, T.R. Bardol

Ursula K. Le Guin is a fantasy and science fiction author. “MS. Found in an Anthill” is the first of the three accounts gathered in the short story “The Author of the Acacia Seeds, and Other Extracts from *The Journal of the Association of Therolinguistics*”. It was originally published in 1974 in the short story collection *The Compass Rose*.











## OCTOPODA

A GENUS OF MORE THAN 170 SPECIES. (THE GENUS HOMO is represented by a single extant species, all others being extinct.) Some octopods, such as *Octopus vulgaris*, are commonly known and even eaten. Others, such as *Octopus apollyon*, can grow to a length of ten meters and are rightly feared: their violent beak and sharp teeth, their muscular tentacles—arrayed with suckers—and the voracity of their expression lend them a diabolical appearance. Still others are all but unknown because they inhabit the abysses of the sea. Their body size exceeds twenty meters and their skull capacity exceeds our own. Such a species, difficult to classify, was recently caught in the Pacific Ocean: *Vampyrotheutis infernalis*.

It is not easy for us to approach it taxonomically, and not only taxonomically. Humans and vampyrotheutes live far apart from one another. We would be crushed by the pressure of its abyss, and it would suffocate in the air that we breathe. When we hold its relatives captive in aquaria—both to observe them and to infer certain things about *it*—they kill themselves: they devour their own arms. How we would conduct ourselves if dragged to its depths, where eternal darkness is punctured only by its bioluminescence, remains to be seen.

And yet the vampyrotheutis is not entirely alien to us. The abyss that separates us is incomparably smaller than that which separates us from extraterrestrial life, as imagined in science

fiction and sought by astrobiologists. The same basic structure informs both of our bodies. Its metabolism is the same as ours. We are pieces of the same game, both constructed of genetic information, and we belong to a branch of the same phylogenetic tree to which its branch belongs. Our common ancestors dominated the beaches of the earth for millions of years, and it was relatively late in the history of life that our paths began to diverge—that is, when life “decided” to advance away from the beach both toward the mainland and, in the opposite direction, toward the bottom of the sea. We and the vampyrotheutis harbor some of the same deeply ingrained memories, and we are therefore able to recognize in it something of ourselves.



The path from mollusk to vampyroteuthis resembles in its structure our own path from chordate to human. Thus the “fish” of the vampyroteuthis are mussels, its “birds” are snails, and the other octopods are its “Neanderthals.” But this has little to do with the aim of the present text, which is rather to comprehend the basic structure of vampyroteuthic *Dasein*.

Certain aspects of human *Dasein* are evident in this structure, and certain others appear in it utterly distorted. Perhaps then a game can be built out of distorting mirrors that would enable us to recognize the basic structure, distorted and from afar, of our own *Dasein*. By playing a “reflective” game of this sort, we should hope to gain a new perspective of ourselves that, though distanced, is not “transcendent.” It will not be transcendent, that is, because its standpoint will differ from that of science, which would adopt an “objective” position by floating above the world and looking down upon mankind. On the contrary, our analysis of humans will be made from the perspective

of the vampyroteuthis, which coexists with us in the world. It is our co-being (*Mit-Sein*).

What will be presented here is, accordingly, not a scientific treatise but a fable. The human and its vertebrate *Dasein* are to be criticized from the perspective of a mollusk. Like most fables, this one is ostensibly concerned with animals. *De te fabula narratur*.

remains unknown. Just as numerous are the chemoreceptors: olfactory and gustatory organs, highly precise organs for recognizing the concentration of salt and carbon dioxide in the water. There are organs that apprehend temperature, water pressure, osmotic processes, and electromagnetic fields. There are proprioceptors that inform the brain about processes taking place within the body. Moreover, there are secondary sensory organs that project color and light; these allow the animal to illuminate its dark world, the eternal night in which it lives. Some of these organs are located on the “arms,” so that they can be controlled by the brain—it would be as though our fingertips had eyes. What would be our basic intuitions receive, in them, detailed instructions; their fingertips are educated.

Although the natural color of the epidermis is “pneumatic”—optically transparent—it is equipped with chromatophores that enable the animal to alter its coloration entirely or in part. These discolorations are not only reactions to outside stimuli but also expressions of what is taking place within the body, and the meaning of these chromatic expressions is understood by others. The discoloration of the skin is an intraspecific code: Cephalopods “speak” by changing the color of their skin. Moreover, gelatinous secretions allow the sender of these chromatic messages to become “invisible” to their receiver, a method of communication that calls to mind aspects of our current media.

The vampyroteuthic world is not grasped with hands but with tentacles. It is not in itself visible (apparent), but the vampyroteuthis makes it so with its own lights. Both worlds, that is, are tangible and observable, but the methods of perception are different. The world that humans comprehend is firm (like the branches that we had originally held). We have to “undergo” it—perambulate it—in order to grasp it, for the ten fingers of our “grasping” hands are the limbs of a bygone locomotive organ. The vampyroteuthis, on the contrary, takes hold of the world with eight tentacles, surrounding its mouth, that originally served to direct streams of food toward the digestive tract. The world grasped by the vampyroteuthis is a fluid, centripetal whirlpool. It takes hold of it in order to discern its flowing

particularities. Its tentacles, analogous to our hands, are digestive organs. Whereas our method of comprehension is active—we perambulate a static and established world—its method is passive and impassioned: it takes in a world that is rushing past it. We comprehend what we happen upon, and it comprehends what happens upon it. Whereas we have “problems,” things in our way, it has “impressions.” Its method of comprehension is impressionistic.



The construction of our respective brains reflects the differences between our dialectical worlds. Ours is a hemisphere divided into two halves, whereas its is a full sphere divided into two hemispheres. Our dialectic operates on a plane, its dialectic in volume—its is one dimension richer than ours. Whereas we think linearly (“rightly”), it thinks circularly (“eccentrically”). In turn, our respective worlds reflect the differences between our dialectical thinking. Ours is flat and, for us, bodies are simply bulging surfaces (mountains). It lives in a water container, of which the seabed constitutes only one of the walls. For it, then, two-dimensionality is an abstraction of the three-dimensionality of everything that is objective, everything that it licks with its toothy tongue. When it soars, it does not do so from a surface into space, as we do, but rather it shoots into volume. Its soaring is not a breakthrough from a plane into the third dimension, as ours is. It bores through watery volumes like a screw.

For it, space is not a lethargic and passive expanse supported by a Cartesian endoskeleton. It is rather a realm of coiled tension, laden with energy, that has been banished from its snail shell. Its geometry therefore corresponds to what we call dynamics. According to its thinking, for instance, the shortest distance between two points is not a straight line but a coil spring that, when fully compressed, brings two points together. Where the world is constituted in such a way—as a dynamic conglomerate—there can be no immutable and eternal forms, no circles and triangles. Theory, in the sense of the Platonic contemplation of eternal forms, is unimaginable to it. Assailing it from all around, the world astonishes the vampyroteuthis again and again by the mutability and plasticity of its impressions. In short, vampyroteuthic theory is not contemplative but orgasmic—not philosophical tranquility but philosophical frenzy.

Humans and vampyroteuthes inhabit planet Earth, and yet the assertion that both of us occupy the same earth, as this chapter has attempted to show, is nonsense. Yet again, we both have arms and we both embrace the earth—we to experience or “undergo” it, the vampyroteuthis to absorb or incorporate it. It hates the world, whereas we love it, and at some point our respective embraces will have to come together. For we necessarily want to experience *it*, too, and it necessarily wants to swallow *us*. At the moment when these embraces do come together, two earths will somehow begin to converge: our bland and veneered world of appearances with its—energy-laden, orgasmic, and brutal as it is. Our *Daseins* will intertwine. The following considerations can be regarded as invitations to harrow this hell.



The vampyroteuthis is indeed a historical being, but we will have to reformulate the term "history" before it can be properly applied to it. For us, history designates the process that allows us to record acquired information, and it has two distinguishable phases: "prehistory," during which information is simply

recorded, and "history in the strict sense," during which the recording of information is deliberate and intended. As far as the vampyroteuthis is concerned, this is an inadequate formulation, and we should therefore allow it a brief opportunity to criticize the human conception of history:

*Homo sapiens sapiens is a mammal that, having uplifted its body carriage from the ground, has freely dangling forelimbs. As is the case with all mammals, its eyes refract rays of the sun, and the data that it acquires in this way are transmitted from the brain to the hands. Its hands, in turn, transmit this information to its environment by handling it. Thus the human is a sort of feedback loop through which data, gathered from out of the world, can re-enter into the world. But since the human organism (especially its brain) is complex, information is distorted during this feedback process. It is processed by the brain, which coordinates it reflexively and transmits it in a reconfigured form to the hand, by which it is retransmitted onto the world. In this sense, the data that humans cast back into the world represent new information. This new information is likewise perceived by the eyes, processed by the brain, and returned to the world in a restructured form. It is through this process that the human transforms both its environment and itself. In short: human history.*

*To understand this history further, it is necessary to know that the existential focus of mammals is the stomach. The human, no exception, is motivated to transform the world and itself by its stomach. Human history has economic infrastructures that are phenomenologically clear to see: The objects of the world that are altered by human hands are meant, in the broadest sense, to serve digestion. These same objects have hardly any sexual dimension. In fact, human sexual behavior has scarcely changed over the course of its history. It has remained practically animalistic and ahistorical.*

*This anomaly, this suppression of the sexual apparatus by the digestive, cannot be adequately explained by biology*



alone. It cannot be explained, for instance, as an evolutionary trend in the development of chordate intestines. On the contrary, this anomaly has mainly historical roots. The human male is somewhat larger than the female. Since the beginning of history, it seems as though the male has oppressed the female and has lived, ever since, in fear of female rebellion. Thus have humans managed to lose the entire dimension of female thought and activity. We vampyroteuthes are left with a rather pathological impression of human history, one that can be understood in terms of the repression of sexuality for fear of the female. Human history is a history of affliction.

Humans are surrounded by a mixture of gases called "air." Most inhabitants of the air possess an organ that can cause this gas to resonate. Among humans, these resonances are codified and used, like our chromatophoric emissions, to transmit intraspecific information. Human memory is consequently designed to store information that is transmitted in this way. Compared to ours, however, its memory seems rudimentary, for the human is continuously reaching out for mnemonic crutches. It channels the majority of what it wants to communicate onto inanimate objects, which exist in large number on the relatively infertile continents, and these newly "(in)formed" objects are meant to serve as mnemonic aids.

A peculiar consequence of this blunder is that human history, in contrast to a genuine history such as ours, can be ascertained objectively—it can be established on the basis of these "(in)formed" objects. Not only we vampyroteuthes but even a visitor from Mars could reconstruct human history from these entities. Since it is soaked up by objective matter, human history is not properly intersubjective. It is an utter failure.

From the foregoing cultural critique we are able to reconstruct certain aspects of the vampyroteuthic conception of history. At the heart of this history lies a process of storing intersubjectively communicated information, and therefore the central question concerns the intersubjective media by which information is transmitted. These media are glands: vampyroteuthic history is a glandular history, a history of secretions.

In this respect, the most important of its glands are the chromatophores, the original function of which was of a sexual nature: its colorations were meant to attract a sexual partner. It is known, however, that these displays of color give outward expression to the inner thoughts of the organism—that chromatic secretions serve to articulate its volatile immanence. These displays are coordinated to the extent that every chromatophore is singly controlled by the brain, and the individual glandular contractions can be synchronized. Their chromatic language is intraspecific. What remains unknown is whether the code has changed throughout history.

# I N F I N I T E G A M E

## Ian Cheng

◇ Science fiction and anthropology share a very human habit: they overrate the historical mutations of hardware and underrate the evolutionary mutations in software. For all the visionary sets, gadgets, fashion, and atmosphere in *Blade Runner*, Harrison Ford's Decker ultimately operates with the mindset of a 20<sup>th</sup> century gumshoe detective. And for all the strange artifacts and architectures we unearth, the story of ancient humans is the story of our contemporary conscious mind projected into less technological more deathful times.

◇ So what about the software—the inner stuff that animates the organisms of its era, and changes as the world changes? The stuff that renders every era outside our own cognitive horizon into an image of absolute perversion?

==v0.9==

◇ In *The Origin of Consciousness in the Breakdown of the Bicameral Mind* (1978), Julian Jaynes hypothesizes that humans were not always “conscious.” Ancient humans as recent as 3000 years ago did not possess the meta-reflection and deliberate narrativizing of possible futures that we experience today. They had no abstraction called the self, no private mindspace, no recourse to mental metaphors for thinking of time as a sequence of places. When ancient humans encountered a new problem, they experienced right-brain vocal hallucinations—explicit expressions of implicit right-brain problem solving—which were interpreted as the voice of gods. Full of personality and moods, the voices commanded man into reaction against the unknown. To hear was to obey. Entire civilizations organized around this mindset. Like a banal cloud of chatter hovering over ancient social life, god voices supplied the kind of reassuring stress relief that only comes when one has a master. Jaynes calls this non-conscious human the bicameral man.

◇ Over time, civilizations sustained by bicamerality began to collapse from the strain of cultural and environmental change. Vocal hallucinations failed to resolve the cognitive dissonance triggered by natural catastrophes, encounters with foreign refugees with their own set of god voices and urgencies, and the metaphoric thinking born out of the technology of written narrative. The scale and suddenness of change introduced complexities into daily life that could only be met with a babel of confusion, leading to death and even greater stress among those who survived. In its place evolved new conceptual metaphors for interpreting and responding to chaos. Narrativized planning, deception, and empathy became life-savers codified into the personality of institutions. The right-brain voices grew silent, usurped by the left-brain ego voice of “I.” What we

now call consciousness is the emergent result of this psychosocial evolution. What we call schizophrenia is the last vestige of the bicameral mind.

◇ Like the boldest of science fictions, Jaynes' theory demands to be metabolized regardless of its factual accuracy. The imaginative leap he takes is to consider that ancient humans operated on a completely alien ‘software’ in the head, despite being physiologically identical with our bodies today. We anthropomorphize toys, animals, corporations, but most of all we anthropomorphize humans, our own species. We imagine our current mental experience as the horizon of possible intelligent organization, past and future. But Jaynes makes us alien to ourselves again. Same body, profoundly new management.

==v1.0==

◇ If our current form of consciousness evolved as an adaptation to disruptive environmental and cultural change, what kind of inner operating system will regulate future human behavior? What disruptions will shape the next breakdown and alien leap in cognitive evolution? And to what degree will humans self-stimulate this evolution in order to better thrive within their own era?

◇ Perhaps the most intimate crisis we face today is the limits of human consciousness to really grasp non-human scaled complexity. What is non-human scaled complexity? Strangelove. Y2K. The sprawling codebase of Microsoft Windows. The Amazon rainforest. Climate change. Big data. Anti-terrorism. Cancer. The unknown unknownness of an expanding universe. A dynamic something composed of such vast interconnectivity and such deep causal chains that it cannot be metabolized by humans as a comprehensible whole. Too much to hold in the head. Impervious to narrativization. We come into contact with complexity at its edges, aware of its hovering influence on our lives. But we cannot predict our influence upon it, nor fully measure our dependence on its ongoing stability. What if it breaks? Gets sick? Crashes? Loses balance? Metamorphs into something? Doesn't need us? Is better without us? How can we even know?

◇ The conscious mind panics. It rationalizes that complexity itself is irrational. It procrastinates. It paves over complexity, gives it a name, draws up a cartoon version from which to control it at a distance. More illegible behavior ensues. The mind senses its own left-brained failure pattern, feels hopeless, dies a little. Medicates. It begs for a new master: a god, a boss, a script, a set of values, a community, an idea, a perspective. No one answers. It pauses to watch in awe. It accepts its own death, and waits.



# O F T H R O N E S

==...==

==v1.1==

◇ I once asked my uncle, an emergency room physician, if he pretended to escape being human in order to effectively manage all the blood, panic, suffering, and death around him. He rolled his eyes back into his skull, mimed a trance-like state, and dropped this koan on me: “Don’t hate the player, hate the game... And hate the game inside the player.”

◇ What is the game? The ecosystem of influences that structures a player’s behavior. Some influences are legible and at scale with human space-time. James P. Carse calls games played at this level “finite games.” Games with clear resolution. Goals, winners, losers, titles, judges. Play to win. But most influences are imperceivable—too slow, too fast, too big, too small, too abstract, too complex, too unknown for humans to grasp or consciously value. Games played at this level demand that the player simply play to keep playing. If the game approaches resolution, the rules must change to keep play alive. Nothing is certain for the player except that the game is still in play. What Carse calls “infinite games.” Outside and inside, micro and macro, at every scale of reality, we touch the shape of infinite games only to derive from them all-too-human finite games.

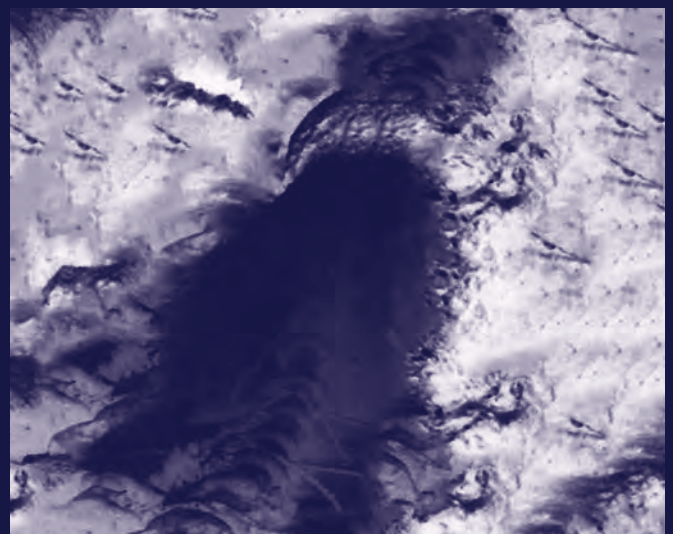
◇ What is the game inside the player? An infinite game hallucinating that it is a finite game. What we expediently call the mind is really our very own non-human scaled complexity growing inside us. But one with a public relations department that underrates its own complexity, cartoons itself, talks back with the metrics, rules, and certainty that only a finite game can promise. An “I” who fights to preserve the past and future coherence of itself for a social network of other “I”s. An “I” in denial of the illegible ocean of intelligence from which “I” grows out of. An “I” that feels hacked, possessed, brainwashed when the mind trances out into an internet addiction hole, loses control, or finds itself in situations it cannot explain. An “I” not responsible to that in the world which is truly uncertain or unknown.

◇ But what if we could peel back this evolutionary hallucination, this celebrity “I”, and reacquaint ourselves with the underlying complexity inside us? What could be growing in that illegible land? A whole cast of sibling “I”s, waiting for legitimacy, attention, voice, socialization? What if we could modulate the rise and fall of multiple finite games on the playing field of our mind’s root level infinite game? What if we could confront the complexity and uncertainty of the external world with a matching complex muscle?

◇ Let’s call this the Infinite Game of Thrones (IGOT) software patch.

◇ In *Game of Thrones*, George R. R. Martin does a remarkable thing. He first depicts the rivalry of noble families competing in the grandest of finite games: securing the throne. He then depicts the winning family’s ongoing attempt to manage the kingdom, an impossible task of Obama-level entanglement, an infinite game that can never be won, only kept in play as long as possible. In swift succession, we witness family after family rise and fall in power. Momentary control crashing into prolapsed instability. In the end we are left with a perverse, almost alien feeling: that this complex ecosystem—with its non-human scale cast of hundreds, diverse histories and cultures, and deep causal plot chains— actually feels graspable, a composite of human-scaled finite games compressed together to make thinkable the vast, indifferent, unknowable shape of an infinite game.

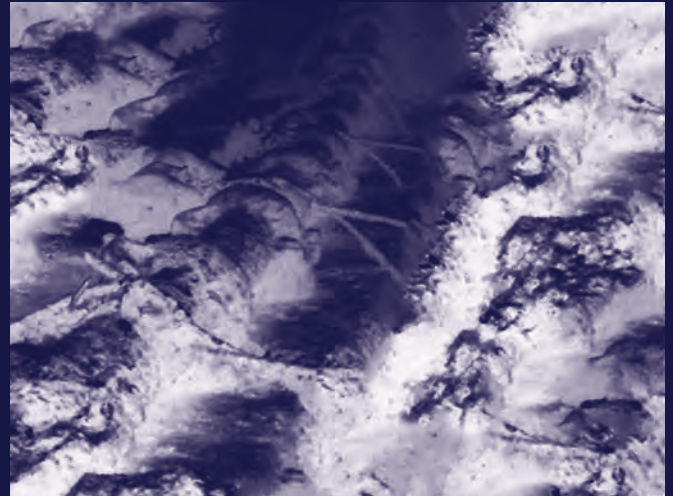
◇ What is IGOT? A speculative mindset that is not playing to win the same goal of coherent selfhood over and over. It is not playing to preserve a static and refined “I”. It is playing to keep playing within a dynamic world by being its own dynamic ecosystem. It is a mind that accepts its own underlying complexity, however difficult to recognize, and weaponizes this feature—stockpiling an inventory of mental models, personalities, habit sets, finite game scripts. It is a mind that can maintain perspective of its infinite game nature, its ocean of conscious and unconscious fertility, all the while devising finite games to concretely meet the moment. Dealing with non-human complexity by becoming non-human. Dealing with human complexity by becoming more human than human. Ego pausing to go bicameral. It is a mind that can weather the nausea of entering and exiting finite games at will. One that can endure the pain of uncertainty and anomie that awaits it after every victory.



# INFINITE GAME OF THRONES

This is a mind that can switch between one finite game to another with minimal loss of energy, and perhaps even gains in energy. Metabolizing chaos. Is this biologically possible? Is this thermodynamically possible? I don't know. But what it would mean is a human being with the ultimate evolutionary hack: the ability to wrangle entropy, and absorb and benefit from the randomness and uncertainty of the external world.

◇ Perhaps we start from the outside. Can culture fake it till the mind makes it? Culture socializes the problem of cognitive evolution's slow multi-generational pace, distributing the burden of inner game change onto the evolution of shared forms. Some have already arrived in disguise. Antifragility. Crash-only software. Tulpas. Muscle confusion. Trance mask theater. Mindfulness practice. Insight porn. Duchamp quitting the job. Cosmos. Taken together, these motifs approximate a kind of neurological gym. One for stimulating quick game shifts of the mind, rehearsing episodes of scriptlessness, giving deliberate incoherence of selfhood a sense of psychosocial legitimacy, divorcing fear from uncertainty, metabolizing uncertainty into energy, sustaining a feeling of awe and curiosity in the face of the unknown. The effects of the neuro gym cannot yet be fully felt or embodied, but begin the work of alienating us from our current overrated finite game version of human consciousness. What concrete forms still need to be invented in order to grow IGOT software in the brain? There are no winning answers, only emergent ones indistinguishable from absolute perversion.



Written by artist Ian Cheng, this text originally appears in the book *The Machine Stops* edited by Erik Wysocan (New York: Halmos, 2015).



# HARD FEELINGS / CYBORG WORDS

**Antoine Catala**

◇ The symbiotic machines started accumulating data on the people that used them. Heart rates, GPS coordinates, pictures, conversations, videos, sleep patterns, ingested calories, social interactions, Internet searches... desires, thoughts, biorhythms. And the greedy utopians who wanted to better the lives of inter-connected global village inhabitants pushed the machines to collect more data every day. The machines got to know you better than anyone else, better than your parents, down to your darkest fantasies.

◇ These machines, the mainframe computers that gathered all the collected data, operated by the techno-commercial conglomerates, started to churn out goods and services precisely tailored to each individual. Individually tailored food, clothes, playlists and romances. Imagine that in this world of custom consumerism a new product were to come to market: a portable piece of equipment that could print out small feelings-objects for every moment of your life.

—“I feel a little strange. Look, it has legs, the body is square with what looks like, what... caramel, gooey caramel-like paste inside. I’ve never seen anything like it before.”

◇ She was talking about the new print that came out of her feelings printer. A neat little device that analyzed her feelings and in return printed out small, odd objects meant to represent her emotions. The printer would trigger a print whenever the machine deemed the feelings interesting enough to output. Designed by hacker communities, the printers were cheap to buy and operate, yet could output a wide variety of materials, liquid or solid. As a result the prints were often strange looking. This one was truly peculiar.

—“Why don’t you get one?”

—“What? A printer?”

◇ We had been talking about the death of her father and our nascent relationship—we had just met. As we were talking, the result came out of the device. The printer followed a specific algorithm, tuned to each individual. The output’s shape and materials was based on one’s emotions, their complexity and intensity. The printed feelings, the object, looked different each time. Our conversation digressed.

—“Yeah. Why don’t you get one?”

—“I don’t see the need for it. I am already woken up when I need to be—because my sleep patterns are processed by my alarm clock—and my email provider automatically books my travel plans by skimming through my emails. I receive new music daily. I get constant suggestions for new restaurants that I end up loving. The machines already know me really well

and cater to all my needs. I am even trying this new service called ID, where custom clothing is specially made for me: running shoes and sports gear. I don’t have to do anything. ID comes up with options. All I have to do is to choose and the item gets shipped to me. ID learns from my past choices, so it gets to know my tastes better each time. It even predicts my weight and waist size from what I eat and how much I run. So really, I don’t get your feelings printer, because frankly I don’t need it.”

—“But what you describe is companies catering to your needs. It’s horrible that a company comes up with anything you want before you even know you want it.”

—“I have no problem whatsoever with corporations coming up with goods for me. It’s all great stuff. As long as the machines’ algorithms figure out what I want and do it right. It’s like being an infant again. I am fed, dressed and kept entertained, effortlessly. I want to live like a baby forever!”

—“But you’re missing out on *expressing* what you want, on addressing your desires and feelings. You cannot possibly let machines run by corporations do that for you! This infantilization is a real problem. Machines sit at the center of all human interactions. I speak through a machine that then talks to you.”

—“What do you mean? We are *not* talking through a machine now.”

—“I don’t mean you and me now; I mean that machines—as in smart phones, computers, tablets, smart watches, you name it—are used to transmit most conversations, video, voice or text-based. Only on a few occasions the machines are not the mediators. And even then, when that’s not the case, when the machines seem silent, they’re still harvesting.”

—“So what? We live surrounded by machines that eavesdrop on us? The data these machines collect are used, amongst other things, to predict what people want. But your printer is no different than what the corporations already do. Your printer still spies on people. The feelings printer works very much like my music provider, except instead of giving me things I want, like music, your printer outputs something that I don’t care about, some small object made out of half caramel, half metal. It’s basically useless. As expressing my moods, like I said, the music I am sent daily reflects my mood just fine, and so does this custom T-shirt I am wearing. The items that the machine-corporations—or whatever you want to call them—offer me, suit me perfectly well.”

—“They fill a void. These items, the goods or services you’re talking about are real and tangible, but they are just *things* that fill a gap. My feelings printer expands on this void. The printer is not looking to plug the void. The feelings-objects it prints are strange, open and left to interpretation. They are opaque, unlike the

goods that corporations feed you.”

—“What do you mean?”

—“The void is important. It’s a necessary self-discovery tool.”

—“What *void* are you talking about?”

—“The endless deficiency that obsessive consumerism generates. The insatiable hole that one can never fill up.”

—“Hang on... so you see your feelings printer as some kind of social tool?”

—“Yes, an educational role of some sort. You and I can talk about this weird object that comes out of the printer, this caramel goo with spider legs. When we talk about it, we talk about feelings. That’s why it is important for the printer’s output to be an object and not a perfume for instance. There must be something tangible to talk about or talk *through*. There is a trick that child psychiatrists use when they consult children who are able to talk but refuse to—because kids don’t go to the shrink of their own volition. Kids sometimes don’t want to talk, or they have speech blockages. One thing shrinks do in these cases is to hand the kid a toy plastic phone. The shrink grabs one too and the two strike up a conversation. The kid who was reluctant to talk gets going. He or she talks *through* the phone to the shrink. It’s a transference phenomenon. This is pretty much what the feelings printer is about: It is a transference device in today’s world.”

—“Hmm... but why do you think people *need* to talk about their emotions?”

—“Because the more you talk about feelings, the more you know feelings. One can argue that new communication technologies allow people to be freer, to discover themselves. I would argue the exact opposite, that the vast majority of the population is losing touch with their emotions, and everyday a little more. I know that this is not a representative sample by any means, but my friend Shana, for instance, every time I ask her how she feels, she replies, “I don’t know.” And if I ask her, “You don’t want to tell me how you feel, or you really don’t know how you feel?” She replies, “I really don’t know.” She’s not the only person around me like that. People are numb. People lack a certain form of empathy, or at the very least basic interpersonal communication skills.”

—“Well, for sure, your friend Shana does sound like she is not in touch with her feelings. But that could be something else all together. Your friend sounds like she is affected by alexithymia—the difficulty of people to perceive and describe emotions of others and themselves. Alexithymia supposedly affects about ten percent of the population, in various degrees. It is linked to autism. I know of alexithymia because a friend of mine was diagnosed with it.”

—“I didn’t know about alexithymy.”

—“Nobody does strangely. And by the way you can count me as one of your detractors. I think these new technologies do liberate people to become freer, to explore who they truly are. That’s because the machines know of people’s desires.

The machines encourage people to express their true nature. But I hear your point though. I too have heard that same complaint, that people are not that good at dealing with emotions. It’s clearly debatable because how do you measure feelings in people? What is the metric for feelings and their expression? Let’s say for the sake of this conversation that it’s true: let’s say that people are losing touch with their emotions. What is really the problem with people losing touch with their feelings?”

—“What do you mean, what’s the problem? Are you kidding?”

—“No, I am serious. What’s the problem with people losing touch with their emotions? Or another way to ask this question: How do you think it happened that people lost touch with their feelings?”

—“How it happened? How did people lose touch with their feelings? There are many factors combined. You could write the scenario like this: first people got plugged into machines. They saw the world through machines, they talked through machines and now the people *desire* through machines. Machines have developed palliative capabilities, they can think and feel for people. But this is not the problem.

The assistive technology we are talking about—the technology that enables the machine-corporations to come up with a T-shirt that you want without

you even saying that you want it—was designed here in the US and is grounded in Protestant puritanism. I believe that technologies, or rather the underlying concept behind each new technology are firmly grounded in the remnants of creepy religious morality. It makes sense that the underlying repressive forces of religion also operate through technology, especially technology used to communicate. It may be a digression, but I see that the fantastic technology you so praise is littered with religious bigotry, that’s one problem. The other problem is that this assistive technology is mostly developed for socio-economic purposes—ultimately this machine-corporation ecosystem sells goods. Here people’s desires equate goods, and capitalism is a destructive force. It’s both religion and capitalism that make people numb and





these technologies enable and accelerate the process.”

—“Wow. There are so many debatable points in your argument that I don’t even know where to start. You think religion has to do with the way computers design my shoes? Come on... And you don’t really answer my question, what is the problem with people losing touch with their feelings?”

—“The problem? It has to do with cyborg words.”

—“Cyborg words?”

—“Well, language is no longer solely used by humans; it belongs equally to machines, the symbiotic machines that we created. Words are part human, part machine. Words are cyborg words.”

—“...”

—“I bet you that for every disappearing human language, a new computer language is created, as in code language. For instance

Arbëresh. The last person speaking

Arbëresh, some

Albanian

dialect

spoken in

Italy, dies

and on

the same

day Apple

announces

Swift a new

proprietary

programming

language.”

—“So?”

—“This is what these feelings printers are all about. All these relatively new communication technologies

were anticipated to have a massive impact on

society: surveillance, privacy, labor, information dissemination, etc. And this is of course true, all these technologies—as in Internet 2.0, 3D scanning, smart phones, predictive intelligence—affect society massively. But now there is a group of people, searchers, thinkers, activists, hackers who believe that the technologies have deeper, more pernicious implications than initially anticipated. The technology deeply affects language and how we perceive objects and reality. Basically this group of people posit that the transformation to a symbiosis between humans and machines is fully under way. Not necessarily because humans have become cyborgs, but because the machines have become more human. This group argues that the symbiotic machines—this giant corpus that we, humans, have created to serve us—is a cyborg. The body of all machines combined, from smart phone acting like antennas to mainframe computers—the giant server farms, collecting and analyzing all data—this machine corpus is incredibly apt and more meshed with our lives than we first

thought. It is a part-machine, part-human entity. In turn, anything human is becoming part machine, since we are so dependent on the machines. The logic of the feelings printer is not to go against the transformative powers of these technologies, but to bring yet more complexity to the machines, to feed the ecosystem. And in doing so, in what is most important to me, the feelings printer leaves monetary exchanges out of the equation. The printer exchanges goods for rare objects, shoes for printed gooey caramel, airplane tickets for polished blocks of metal. It leaves goods and corporations out of the inter-human interactions.”

—“I am not sure I like what you see.”

—“...”

—“... and you know what’s ironic?”

—“What?”

—“We completely stopped talking about the death of your father.” I reached out to her hand as I said it.

—“Oh well, at least I have this object to remember how I felt about him on a day like today. It’s better than a picture.”

This text was written by artist Antoine Catala on the occasion of the exhibition *Speculations on Anonymous Materials*, held at Fredericianum in Kassel between September, 2013 and January, 2014.

**Living environmentalisms: coalition politics, social reproduction, and environmental justice** (Extract)

◇ Having taught for many years in both environmental studies and women's and gender studies departments, I am ever more persuaded by the rationality underlying the argument that all environmental issues are reproductive issues; efforts to protect the health and integrity of natural systems – water, air, soil, biodiversity – are struggles to sustain the ecosystems that make all life possible and enable the production and reproduction processes upon which all communities (human and non-human) depend. In other words, environmental struggles are about fighting for and ensuring social reproduction. While ecofeminists forcefully challenged mainstream environmentalism's focus on protecting an external and endangered 'nature', and shifted the frame to an understanding of ecology as the interconnectedness between humans and nature, it is the women (and men) activists fighting for environmental justice who have most convincingly foregrounded the everyday life (and death) stakes at the root of their environmental politics.

◇ The history of the environmental justice movement chronicles the existence of a long-standing, sustained challenge to the limitations of a single-focus environmental movement. ● It also substantiates the intersectional commitments at the core of its epistemological standpoints and political philosophies (an historical record about which the two aforementioned authors calling for 'death' revealed their apparent ignorance). Critics using the environmental justice frame have argued that the mainstream environmental movement (such as Sierra Club, National Wildlife Federation, Nature Conservancy) has ineffectively made the connections between the survival of humans and the survival of the environment. It has instead focused its attention on an abstracted idea of nature/environment that is separate from humans; in other words, it has been preoccupied with protecting uninhabited wilderness areas, or on saving endangered species. Or it has fixated on a mono-causal peril of overpopulation, blaming the world's deteriorating environment on the birth rate of poor women from the Third World rather than on the cultures of overconsumption, pollution, and waste originating in its own backyards. This categorical separation of nature and culture, common in much mainstream environmental discourse, has led to claims that the environmental movement: 'cares more about whales and owls than it does poor people' (Newman 1994, p. 42). It appears to many environmental justice activists from around the world that for mainstream/Northern environmental elites, the survival (aka social reproduction) of an 'endangered species' is more important than that of their families and

communities. Moreover, as some critics have argued, the institutionalisation in the 1990s of the concept of 'sustainability' or 'sustainable development' (largely embraced by Northern governments and international NGOs) on the surface looked as though it should have been the environmentalist's counterpart to the idea of social reproduction. But instead it looked more like a global campaign to sustain social and economic development (aka social reproduction) in the rich countries and limit it in the poor countries (Conca and Dabelco 1998, Ageyman et al. 2003, Di Chiro 2003). ●

◇ The diverse, international network of EJM activists and organisations, while not speaking in one voice on all issues, adopts a much more relational idea of humans and nature and develops what some have referred to as an 'environmentalism of everyday life' (Peña 2005, p. 153). Rather than understanding nature as an exotic elsewhere that is separate from our daily lives and that we might visit on a summer vacation or study in a biology class, activists in the EJM locate 'nature' and the 'environment' in the geographies of everyday life: the places in which we 'live, work, play, learn, and worship'. This perspective of the 'everydayness' of nature brings environmental issues home, so to speak, and activists make connections between the health of human bodies and the health of the neighbourhoods we live in, the water we drink, the air we breathe, and the food we eat. In so doing, EJM activists examine how the combination or intersection of specific economic, social, and environmental conditions might dis-enable or make very difficult an individual's or community's ability to survive into the future. Over the past several years, historical and ethnographic accounts of environmental injustices have revealed many of the dis-enabling conditions that limit a community's sustainability and that are suffered disproportionately by poor people and communities of colour. These conditions include, for example, living next to a polluting facility that dumps toxic chemicals into your neighbourhood, working in hazardous workplaces, living in substandard housing, teaching and learning in unhealthy schools, or having your tribe's ancestral land expropriated as the preferred site to bury the country's high level nuclear waste.

◇ By hitching together all of these diverse issues, activists in the EJM – much like the activists organising under the banner of reproductive justice – also engage in a politics of intersectionality linking a variety of problems that have not been deemed properly 'environmental' by the mainstream movement. Instead of seeing the environment as separate from people and communities, EJM activists, who are predominantly low-income women and women of colour, define the environment as the places in which we live our lives, build our communities, and have a chance for earthly survival. 'Sustainability', therefore, becomes about securing the enabling conditions for the accomplishment of social



reproduction, an achievement that, in an era of intensified globalisation, and for many poor and marginalised communities around the world, has in fact become an 'endangered species'.

◊ In the final sections of this essay, I discuss examples of how environmental justice and reproductive justice activists are demonstrating the intersections between the health of their environments and the future health and survival into the future of their communities. These examples suggest the potential for the emergence of a nascent politics of articulation and coalition-building around the localised effects of a common set of global processes – that is, political analyses of how global capitalist production threatens localised struggles for social reproduction.

### **Mapping social reproduction and environmental justice in Asian Pacific Islander communities**

◊ In response to growing threats to reproductive freedom and women's self-determination signaled by the 1989 Supreme Court decision in *Webster v. Reproductive Health Services* ④, Asian and Pacific Islander (API) feminists in the San Francisco Bay area ignited a new wave of reproductive rights activism broadening the pro-choice agenda to include the specific concerns of API communities and their struggles for social reproduction. Co-founder of Asian Pacific Islanders for Choice (APIC), Audrey Shoji, argued that:

*For communities who have been forbidden from immigrating to this country, owning land, interracial marriage; who have endured internment based solely on ancestry, and forced or coerced sterilization and birth control, access to reproductive health care is indeed a basic civil right essential to self-determination and survival. (pp. 176-177)*

◊ The struggle for 'reproductive rights' enabling social reproduction for API communities, therefore, needed to address more fully these historical, economic, and social complexities. APIC's members saw the need to enlarge the organisation's original mission, which had focused on abortion rights and on procuring reproductive health services for low-income and immigrant API women. While maintaining their resolve to bring an API perspective to the largely white, middle-class, pro-choice/reproductive rights dialogue, Bay Area feminists also recognised the importance of reaching out to broader API constituencies and organisations, most of which have concerns extending beyond abortion alone. These concerns include issues such as access to basic healthcare, the many barriers to access based on race/ethnicity, linguistic isolation, and cultural differences, the availability of decent, affordable housing

and transportation, the high rates of unemployment and harsh working conditions, the access to good schools and educational opportunities, and the prevalence of human trafficking targeting Asian immigrant women. Several years after its establishment, the organisation changed its name to Asian Communities for Reproductive Justice (ACRJ) to reflect this emergent intersectional framework (ACRJ 2005). As the organisation's current executive director, Eveline Shen, explains:

*Our goals were to address reproductive freedom within a social justice context, because we realized that you can't disentangle the issues that intersect with reproductive freedom that are most important to the communities we work with, which include immigrant rights, workers rights, queer rights, environmental justice, educational justice, bringing an end to violence against women, and the empowerment of youth. Our definition of reproductive freedom is connected to social justice and to building self-determination of individuals and communities. ⑤*

◊ Popular education approaches are at the centre of ACRJ's organising strategy, which focuses on action-based research and educational and political campaigns identified as important to the local community. One such campaign was birthed in 1997 when ACRJ launched the Health Opportunities, Problem-Solving and Empowerment Project (HOPE) for teenaged girls. Through this project HOPE leaders connected issues of reproductive freedom to a broad spectrum of social justice concerns including environmental justice, school safety and quality of education, welfare rights, workplace safety and worker's rights, and community health and quality of life. ⑥ Working in alliance with organisers from the nationally known environmental justice organisation, Asian Pacific Environmental Network (APEN), the young HOPE activists recognised the integral connections between reproductive rights issues and APEN's environmental justice campaigns supporting API communities in East Oakland.

◊ From 1998 to 2000, the HOPE for Girls activists designed and conducted a 'Reproductive Freedom Tour' of their neighbourhoods in East Oakland, highlighting sites or 'tour stops' in the city that adversely affect or limit their communities' reproductive freedom (HOPE 2001). ⑦ HOPE activists set out to research and ultimately map the full range of structural, economic, and environmental factors affecting the reproductive health and freedom of women and girls to 'make visible all of the complex intersections pertaining to reproductive justice that come together in their lives, and to determine a course of action around which to organize and take steps to bring about change' ⑧

◊ Loaded into several vans, the 'tourists' (local residents, teachers, community leaders, and media and foundation

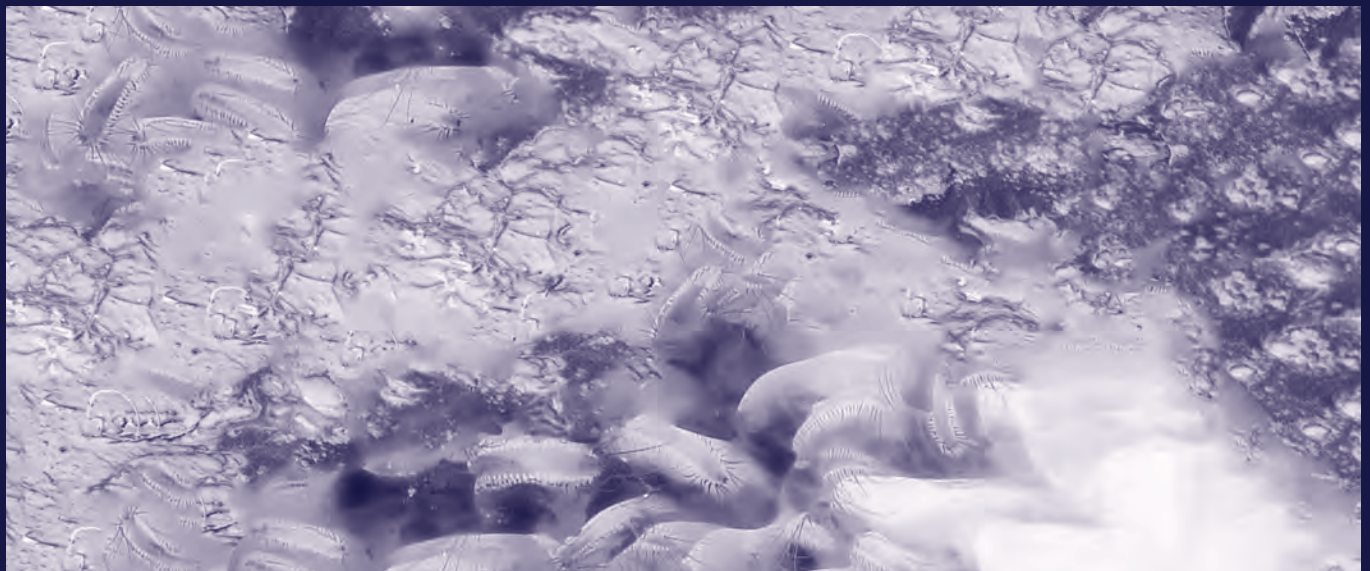
representatives) were treated to a guided tour of East Oakland, which included stops at the Cal-Works welfare office, a garment factory, Oakland High School, a correctional facility, the IES medical waste incinerator, and several Oakland-based organisations serving the needs of the community, such as Asian Immigrant Women Advocates (AIWA) and Californians for Justice. The HOPE for Girls tour guides presented the 'sightseers' with information and survey research results about the site as well as first hand accounts of its impact on their lives. For example, stopping in front of the garment factory of a popular clothing designer, a 16-year-old tour guide described the working conditions that her mother contended with, including 12-hour shifts with no breaks, overcrowded sewing rooms with little ventilation, toxic fumes from dyes and cleaning chemicals, and abusive treatment from male supervisors. ⑩

◇ The physical reality of environmental racism comes into view as the van approached the IES (Integrated Environmental Systems) commercial medical waste incinerator located in the low-income district of Fruitvale in East Oakland. The HOPE activists displayed the clarity of their intersectional analysis and the strength of coalition politics as they detailed the links between environmental contamination and reproductive justice (HOPE 2001). ⑪ In the late 1990s, the ACRJ joined together with the San Francisco Bay area's 'Coalition for Healthy Communities and Environmental Justice' to help shut down IES, the largest medical waste incinerator in the state of California (Figure 1). Regularly in violation of federal and state air quality regulations, IES emitted carcinogenic compounds such as dioxins and mercury, highly toxic by-products of solid waste incineration (DeFao 2001), exposure to which has been associated with reproductive health risks including ovarian cancer, breast cancer, birth defects, endocrine irregularities, declining

sperm counts, endometriosis, and infertility (Manchikanti 2001, Steingraber 2001, 2007).

◇ After years of community protests, large fines, and pending legal action, IES was sold to another waste treatment company, Stericycle, which immediately closed the East Oakland facility (Fischer 2001). ACRJ's Eveline Shen argues that the success of the environmental justice campaign hinged on the alliance-building that emerged from the Coalition, which was strengthened by the feminist and reproductive justice articulations introduced by the ACRJ and the HOPE activists. ◇ The ACRJ's youth programme, now called SAFIRE (Sisters in Action for Issues of Reproductive Empowerment), continues the legacy established by the HOPE members by articulating reproductive and environmental justice issues in their new initiative known as POLISH (Participatory Research, Organising, and Leadership Initiative for Safety and Health). Partnering with Asian Health Services and researchers at UC Berkeley's School of Public Health, the POLISH project focuses on women's and girl's exposure to dangerous chemical additives, such as dibutyl pthalates, in beauty and personal care products both personally as consumers and on the job as beauty/nail salon workers. Committed to a coalition politics that does not pit environmental protection against economic security, the POLISH project deploys a community-based intersectional approach that connects the environmental health, safety, and livelihood concerns of both consumers and workers. ⑫

◇ Moreover, by articulating reproductive justice and environmental justice issues the ACRJ has created an army of young API women who now identify themselves as environmentalists, and who are becoming social and environmental justice leaders in this urban community in California. ACJR director Shen refers directly to the necessity of forging a coalition politics to counter the current 'escalated assault on women's





rights as well as a shrinking of the mainstream reproductive health and rights movement'. To address adequately the full range of assaults on reproductive justice – including environmental contamination – Shen calls for 'an integrated analysis, holistic vision, and comprehensive strategies that push against the structural and societal conditions that control our communities by regulating our bodies, sexuality and reproduction' (2006, p. 14).

## Conclusion

◇ Young Climate Justice Corps members are learning that the trick to building broad-based coalitions to confront the 'mythological scale of this issue' is helping people to grasp the direct connections to their own lives and to future generations (Gearon 2006, p. 15). This political-ecological approach connects global climate change to an environmentalism of everyday life. Like the successful coalitions forged by the HOPE activists in Oakland, it also possesses the visionary power and vitality to push the bounds of a moribund, decontextualised environmentalism and to confront the shortcomings of a single-issue reproductive rights agenda. Innovative environmental justice and reproductive justice coalitions articulate people's concerns about their families' and communities' access to social reproduction – the maintenance and sustainability of everyday life and earthly survival made all the more difficult by global economic and environmental crises. These coalitions are generating dynamic, living environmentalisms that may well compel people to join together and take stronger action to curb problems as big as global warming.

① Histories and analyses of the environmental justice movement and its theoretical and political underpinnings can be found in Bullard (1994, 2005);

Camacho (1998); Di Chiro (1998); Schlosberg (1999); Cole and Foster (2001); Hofrichter (2002); Gottlieb (2005); Pellow and Brulle (2006).

② The response to the critiques of early framings of sustainability as being about protecting 'our common future' – now that the world's ecosystems are showing signs of breaking down after hundreds of years of exploitation in the service of progress and modernisation for the West and at the moment that countries of the Global South are demanding their share of the development pie – has resulted in the emphasising of the term 'equality' in, for example, United Nations discourse, as one of the necessary ingredients of what should constitute sustainable development (see The Ecologist 1993, Chatterjee and Finger 1994). The language of sustainability has since been appropriated, reclaimed, and modified to reflect different approaches and commitments to balancing economic security, human rights, and ecological integrity (see, for example, Agyeman *et al.* 2003).

③ See Fried (1990) and Solinger (2005) for background on *Webster v. Reproductive Health Services*, 109 S. Ct. 3040, 3077–3079 (1989).

④ Author's interview with Eveline Shen, Asian Communities for Reproductive Justice (ACRJ), Oakland, CA, 28 October 2005.

⑤ Author's interview with Eveline Shen, ACRJ, 28 October 2005.

⑥ Author's interview with Amber Chan, Asian Pacific Islander Environmental Network (APEN), Oakland, California, 31 October 2005.

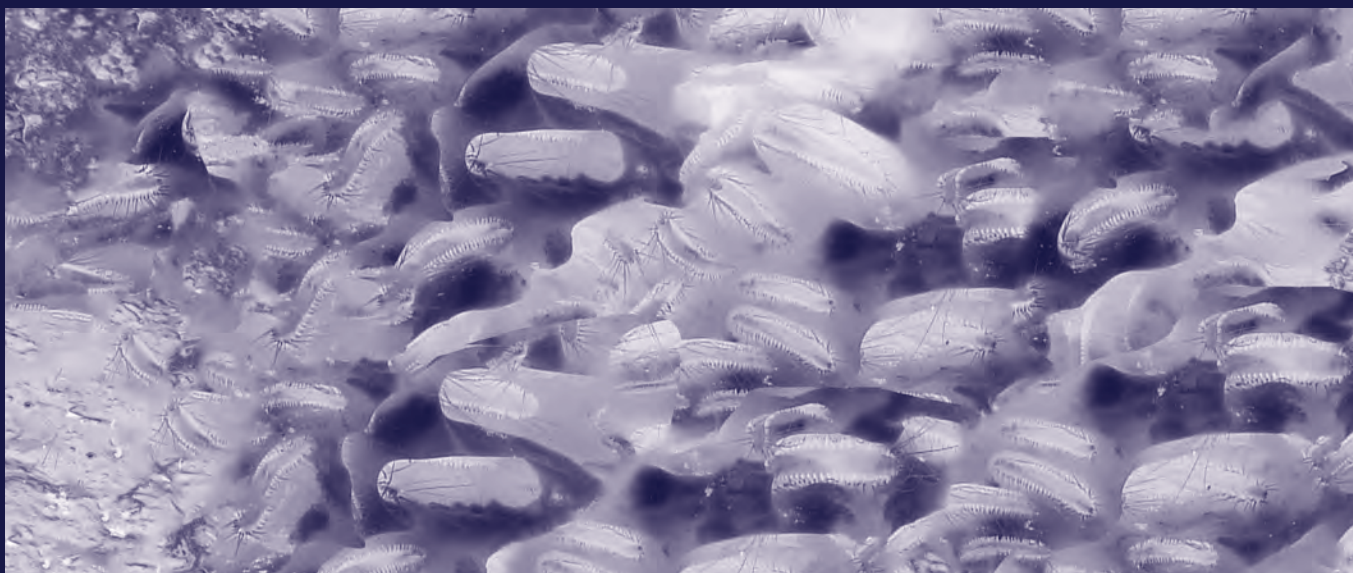
⑦ Author's interview with Aparna Shah, ACRJ, Oakland, CA, 31 October 2005.

⑧ Author's interview with Eveline Shen, ACRJ, 28 October 2005.

⑨ Author's interview with Eveline Shen, 28 October 2005 and Aparna Shah, ACRJ, 31 October 2005.

⑩ Author's interview with Aparna Shah and Dana Ginn Paredes, ACRJ, 31 October 2005.

Giovanna Di Chiro is a sociologist, specialising in the movement of environmental justice. This text is an extract from her article "Living environmentalisms: coalition politics, social reproduction, and environmental justice", originally published in *Environmental Politics*, 17:2, 276–298, Routledge, 2008.





BS N°19

**editors:**

Mélanie Bouteloup & Garance Malivel

**contributors**

Virginie Bobin, Mélanie Bouteloup, Antoine Catala, Ian Cheng, Giovanna Di Chiro, Vilém Flusser, Ursula K. Le Guin, Garance Malivel, Haytham el-Wardany.

**graphic design and visual contributions**

Ultragramme

**translations**

Dean Inkster, Adel Tincelin

**printer**

Corlet Imprimeur S.A // ISSN: 2114 - 155X

**team**

Mélanie Bouteloup, director  
Mélanie Mermod, adjunct director  
Garance Malivel, associate curator  
Virginie Bobin, associate curator, head of public programs  
Barbara Cueto, curatorial fellow  
Julie Esmæéli Pour, education assistant  
Simon Rannou, administration assistant  
Damien Gueners, robotic assistant

**advisory board**

Bernard Blistène (chairman), director of the National Museum of Modern Art, Centre Pompidou, Paris  
Marie Cozette (treasurer), director of the art centre La Synagogue de Delme  
Mathilde Villeneuve (secretary), co-director of Les Laboratoires d'Aubervilliers  
Guillaume Désanges, curator  
Laurent Le Bon, president of the Public Establishment of the Musée National Picasso, Paris  
Sandra Terdjman, co-director of Council  
Françoise Vergès, political scientist  
Christine Clerici, president of l'Université Paris Diderot  
Anne Hidalgo, mayor of Paris, represented by Jérôme Coumet, mayor of 13<sup>e</sup> arrondissement de Paris  
Véronique Chatenay-Dolto, director of Île-de-France Regional Board of Cultural Affairs – Ministry of Culture and Communication

**exhibition partners**

Initiated by Musée d'Art moderne de la Ville de Paris, *Co-Workers* unfolds over two different chapters: *The Network as Artist* in the spaces of ARC at Musée d'Art moderne, and *Beyond Disaster* at Bétonsalon – Centre for Art and Research.

**Co-Workers: Beyond Disaster is supported by**

the Région Île-de-France, Arcadi Île-de-France as part of NémO, Biennale internationale des arts numériques - Paris / Île-de-France, and from Imago Mundi Foundation (Cracow, Poland) in the framework of the programme *Place Called Space* (project co-financed by the European Regional Development Fund of the Malopolska Regional Operational Programme for 2007-2013). *Co-Workers: Beyond Disaster* is also supported by the programme UDPN – Usages des patrimoines numérisés (I dex SPC).

**Bétonsalon – Centre for Art and Research would like to thank**

Fabrice Hergott, Angeline Scherf, and Jessica Castex from Musée d'Art moderne de la Ville de Paris; DIS Magazine, Toke Lykkeberg, the artists and contributors of *Co-Workers: Beyond Disaster*; the authors, publishers and copyright holders of the texts reproduced in this volume, among which: Miguel Flusser, Louis Bec, Rainer Guldin, Giovanna Di Chiro and Elie Kongs from Dehors editions, Cambourakis editions, Ursula K. Le Guin and Ginger Clark, Jeffery Moen and the University of Minnesota Press, Rodrigo Maltez Novaes, Ian Cheng, Antoine Catala, Haytham el-Wardany; and also Émilie Hache, Jade Lindgaard, Razmig Keucheyan, Émilie Noteris, Françoise Vergès, Eva Baroïs de Caebel, Alexis Zimmer, Boris Achour, François Bon, Jeff Gueess and Judith Perron from École Nationale Supérieure d'Arts de Paris Cergy; the galleries Karma International (Zurich, Switzerland), Clifton Benevento (New York, United States), and Aline Vidal (Paris, France); the members of the Laboratoire Interdisciplinaire des Énergies de demain at Université Paris Diderot.

**Bétonsalon – Centre for Art and Research is a member of**

Tram, contemporary art network Paris/Île-de-France, and d.c.a / French association for the development of art centres.

**Bétonsalon – Centre for Art and Research is supported by**

the City of Paris, Paris Diderot University, Île-de-France Regional Board of Cultural Affairs – Ministry of Culture and Communication, Île-de-France Regional Council, and Leroy Merlin (quai d'Ivry).

**practical info**

Bétonsalon – Centre d'art et de recherche  
9 esplanade Pierre Vidal-Naquet  
Ground floor of Halle aux Farines  
75013 Paris  
Métro line 14, RER C Station Bibliothèque François Mitterrand  
Free entrance  
Open Tuesday - Saturday / 11am-7pm  
info@betonsalon.net  
+33 (0)1.45.84.17.56



**conception éditoriale**  
Mélanie Bouteloup & Garance Malivel

**auteurs**  
Virginie Bobin, Mélanie Bouteloup, Antoine Catala, Ian Cheng, Giovanna Di Chiro, Vilém Flusser, Ursula K. Le Guin, Garance Malivel, Haytham el-Wardany.

**maquette, mise en page et contributions visuelles**  
Ultragramme

**traductions**  
Dean Inkster, Adel Tincelin

**Impression**  
Corlet Imprimeur S.A // ISSN : 2114 - 155X

**équipe**  
Mélanie Bouteloup, directrice  
Mélanie Mermod, adjointe de direction  
Garance Malivel, commissaire associée  
Virginie Bobin, commissaire associée, en charge du projet des publics  
Barbara Cueto, commissaire invitée  
Julie Esmaeeli Pour, assistante chargée des publics  
Simon Rannou, assistant administratif  
Damien Gueners, assistant robotique

**conseil d'administration**  
Bernard Blistène (président), directeur du Musée national d'art moderne, Centre Pompidou, Paris  
Marie Cozette (trésorière), directrice du centre d'art La Synagogue de Delme  
Mathilde Villeneuve (secrétaire), co-directrice des Laboratoires d'Aubervilliers  
Guillaume Désanges, curateur  
Laurent Le Bon, président de l'Etablissement Public du Musée National Picasso, Paris  
Sandra Terdjman, co-directrice de Council  
Françoise Vergès, politologue  
Christine Clerici, présidente de l'Université Paris Diderot  
Anne Hidalgo, maire de Paris, représentée par Jérôme Coumet, maire du 13<sup>e</sup> arrondissement de Paris  
Véronique Chatenay-Dolto, directrice régionale des Affaires culturelles d'Ile-de-France, Ministère de la Culture et de la Communication

**partenaires de l'exposition**  
À l'initiative du Musée d'Art moderne de la Ville de Paris, Co-Workers se déploie sur deux lieux, selon deux propositions : *Le réseau comme artiste* dans les espaces de l'ARC du Musée d'Art moderne, et *Beyond Disaster* à Bétonsalon - Centre d'art et de recherche.

**Co-Workers: Beyond Disaster bénéficie du soutien de**  
la Région Île-de-France, Arcadi Île-de-France dans le cadre de Nêmo, Biennale internationale des arts numériques - Paris / Île-de-France, ainsi que d'Imago Mundi Foundation (Cracovie, Pologne) dans le cadre du programme *Place Called Space* (projet co-financé par le European Regional Development Fund du Malopolska Regional Operational Programme pour 2007-2013). *Co-Workers: Beyond Disaster* reçoit également le soutien du programme UDPN - Usages des patrimoines numérisés (I dex SPC).

**Bétonsalon - Centre d'art et de recherche remercie**  
Fabrice Hergott, Angeline Scherf, et Jessica Castex du Musée d'Art moderne de la Ville de Paris ; DIS Magazine, Toke Lykkeberg, les artistes et contributeurs du projet *Co-Workers: Beyond Disaster* ; les auteurs, éditeurs et ayants-droits des textes ici reproduits, parmi lesquels : Miguel Flusser, Louis Bec, Rainer Guldin, Giovanna Di Chiro et Elie Kongs des éditions Dehors, les éditions Cambourakis, Ursula K. Le Guin et Ginger Clark, Jeffery Moen et les éditions University of Minnesota Press, Rodrigo Maltez Novaes, Ian Cheng, Antoine Catala, Haytham el-Wardany ; et aussi Émilie Hache, Jade Lindgaard, Razmig Keucheyan, Émilie Noteris, Françoise Vergès, Eva Barois de Caavel, Alexis Zimmer ; Boris Achour, François Bon, Jeff Guess et Judith Perron de l'École Nationale Supérieure d'Arts de Paris Cergy ; les galeries Karma International (Zürich, Suisse), Clifton Benevento (New York, États-Unis), et Aline Vidal (Paris, France) ; les membres du Laboratoire Interdisciplinaire des Énergies de demain de l'Université Paris Diderot.

**Bétonsalon - Centre d'art et de recherche est membre de**  
Tram, réseau art contemporain Paris/Île-de-France, et d.c.a / association française de développement des centres d'art.

**Bétonsalon - Centre d'art et de recherche bénéficie du soutien de**  
Ville de Paris, Université Paris Diderot, Direction régionale des affaires culturelles d'Ile-de-France - Ministère de la Culture et de la Communication, Conseil régional d'Ile-de-France & Leroy Merlin (Quai d'Ivry).

**infos pratiques**  
Bétonsalon - Centre d'art et de recherche  
9 esplanade Pierre Vidal-Naquet  
RDC de la Halle aux Farines  
75013 Paris  
Métro, RER C Station Bibliothèque François Mitterrand  
Entrée gratuite  
Ouvert mardi - samedi / 11h-19h  
info@betonsalon.net  
+33 (0)1.45.84.17.56

MUSÉE  
D'ART  
MODERNE  
DE LA VILLE DE PARIS

ARCADI  
Organisme culturel régional

IMAGO MUNDI

UDPN  
USAGES  
DES PATRIMOINES  
NUMÉRISÉS

LE ROY MERLIN

PARIS  
DIDEROT

MAIRIE DE PARIS

île de France

TRAM

d.c.a

Slash

PETIT BAIN

PARISart





ANTOINE CATALA,  
IAN CHENG, MELISSA  
DUBBIN & AARON  
S. DAVIDSON  
& VIOLAINE SAUTTER,  
VILÉM FLUSSER & LOUIS  
BEC, JASMINA METWALY  
& PHILIP RIZK, DAVID  
OHLE, AGNIESZKA  
PIKSA & VLADIMIR  
PALIBRK, PAMELA  
ROSENKRANZ, DANIEL  
STEEGMANN MANGRANÉ,  
WU TSANG, NOBUKO  
TSUCHIYA, HAYTHAM  
EL-WARDANY