**Le corps « dit » (d’Adam et Ève aux gilets jaunes)**

**Nathalie Roelens (Université du Luxembourg)**

**nathalie.roelens@uni.lu**

**Introduction**

Dans sa *Théorie de la démarche*, cette « physiologie » qu’il qualifiait lui-même de *de re ambulatoria,* Honoré de Balzac relevait l’allure saccadée du vice, la grâce qui veut des formes rondes, mais aussi les gestes sans but et imitant les mouches des *virvoucheurs*: « Virvoucher exprime l’action d’aller et de venir, de tourner autour de quelqu’un, de toucher à tout, de se lever, de se rasseoir, de bourdonner. » (Balzac 2000 : 59) La réflexion que nous nous proposons de mener ici, sous l’égide de Jacques Fontanille qui a su relayer le corps « dit » par une « dire » critique d’une acuité rare, vise à analyser la *gesticulation* comme attitude somatique et sémiotique d’un « corps social » en mal d’expressivité.

1. **L’aveu somatique du corps humain**

Si Roland Barthes accordait déjà un rôle dissident aux modalités : « ce que les linguistes appellent la modalité n’est jamais que le supplément de la langue, ce par quoi, telle une supplique, j’essaye de fléchir son pouvoir implacable de constatation » (Barthes 1978 : 14-15), Fontanille a eu le mérite de recourir aux modalités lorsque le corps se voit mis à l’épreuve d’un tiraillement interne. La rougeur de la Princesse de Clèves – l’incarnat, si l’on veut, défi esthétique qui a donné du fil à retordre aux peintres désireux de rendre « vivante » leur œuvre de pur pigment (cf. Didi-Huberman 1985) –, ne serait rien d’autre que l’aveu somatique d’un conflit entre « le devoir (social) et le vouloir (individuel) » (Fontanille 1999 : 85), que Greimas appelait déjà *tumulte modal* (Greimas 1983 : 77). Fontanille le voit non seulement affleurer dans la peau de la princesse mais dans le terme « embarras » sous lequel Mme de Lafayette subsume d’autres passions lexicalisées : «la princesse se trouve en effet au centre d’un champ où fait irruption une vague de modalisations et d’états d’âme*: la crainte, l’appréhension, l’inquiétude* et *la peine.* » (Fontanille 1999 : 89). Il n’en demeure pas moins que l’aveu somatique par le truchement de la rougeur en « dit » sans doute plus que sa mise en discours.

Le corps, aux prises avec un objet de valeur /*désirable*/ et /*impossible*/ à la fois, déroge en quelque sorte au *devoir* imposé par la morale. D’ailleurs le /ne pas devoir faire/ ou *facultativité* et le /ne pas devoir être/ ou *contingence* recoupent précisément l’enjeu « extravagant » que Gérard Genette avait relevé dans *Le Cid* et *La Princesse de Clèves*. Ces deux œuvres enfreignent selon Genette l’« amalgame entre les notions de vraisemblance et de bienséance, amalgame parfaitement représenté par l’ambiguïté bien connue (obligation et probabilité) du verbe *devoir*» (Genette 1969 : 72). La conduite de Chimène (et, partant, sa corporéité) qui reçoit dans sa chambre l’assassin de son père ou celle de la Princesse de Clèves qui prend son mari pour confident « sont contraires aux bonnes mœurs et […] contraires à toute prévision raisonnable : infraction et accident. » (*ibid*.)

En régime artistique, la dramaturgie du *tumulte modal* se joue souvent dans la gestuelle des mains ou des pieds. À l’instar de l’« arrangement paradoxal » ou raccord fictif entre des incompossibles dans lequel Rodin, relayé par Merleau-Ponty, situait l’effet de vitesse du *Derby d’Epsom* de Géricault – dont les chevaux se mettent « à enjamber la durée » (Merleau-Ponty 1964 : 80) –, la torsion contre nature d’Adam dans la miniature *La chute et l’expulsion du Paradis* des frères Limbourg figurativise l’effort qu’il fait pour résister à la tentation (accepter ou refuser la pomme). Cette *tergiversation* – littéralement « tourner le dos » – sera réitérée dans le moment de la disjonction avec le Paradis terrestre par la « jambe arrière périphérique » (Fontanille 1989 : 76), attestant de l’entre-deux de sujets encore attachés à l’espace dont ils sont évincés et réticents à se rendre dans le monde inconnu et terrifiant. Saint Jean de la Croix faisait à son tour du pécheur celui qui est en équilibre, « en train de » basculer, manifestant le tiraillement entre conjonction et disjonction propre à toute tentation (cf. Roelens 2020).

Thomas Houseago, *Walking Man*, 1995

Que la communication non verbale en dise davantage qu’un long discours, les puissants le savent mieux que quiconque si l’on en croit leur façon de sur-jouer le pouvoir en s’adonnant à une mise en scène permanente de leur « corps mortel », sans doute parce que le Bouffon n’est plus scindé du Prince mais fait corps avec celui-ci. Ce design du corps n’est toutefois pas sans trahir de l’inavouable. À en croire Vincent Martigny (2019), à l’ère de la sur-incarnation, l’obsolescence du prince guette son incandescence. Aussi celui-ci offre-t-il sa gestualité en pâture aux analyses sémiologique dont témoigne un dossier de *L’Obs* du 11 octobre 2018. Des experts y analysent cinq postures clés captées au début du quinquennat d’Emmanuel Macron. Les bras levés lors du premier discours de vainqueur n’auraient rien à voir avec un aspect christique : « On retrouve ce geste chez les sportifs qui célèbrent une victoire. » (Martin 2018 : 32) Le pouce dissocié du reste de la main indiquerait en revanche « un exercice solitaire du pouvoir » (*ibid*.), tandis que la tape amicale lors de la rencontre avec les sinistrés de l’ouragan Irma à Saint-Martin traduirait « de l’inconfort chez Macron » (*ibid*. : 34).

Fontanille nous entraîne toutefois plus loin. Parla dialectique « chair mouvante » et « enveloppe » de *Soma & Séma* (2004), il a inauguré une voie qui pourrait nous éclairer sur deux autres types de *corpora* : un *corpus* naturel et un *corpus* social.

1. **L’élan vital du corps naturel**

La communication non verbale de la nature, la *natura naturans* (animale, végétale ou minérale) trouve une allégorie dans « La spirale », petit récit d’Italo Calvino (1965) qui met en scène un mollusque lequel mue son impulsion vitale et libidinale en parade nuptiale et en volutes multicolores. La sécrétion est envisagée comme pur désir de créer, mais aussi de plaire à la femelle : « Et dans ce mode d’expression je mettais toutes les pensées que j’avais pour elle. » (Calvino 1997 : 205) Plus philosophique, la réflexion de Paul Valéry dans « L’homme et la coquille » (1937) qui prend prétexte de cette force radiale pour développer une esthétique et une poiétique. L’hélice spiralée devient un motif fondamental qui induit le regard, « l’entraîne à je ne sais quel vertige réglé » (Valéry 1957b : 889). La « grâce tourbillonnante » (*ibid*.) de ce « joyau minéral » (*ibid*. : 893) mène en outre à des considérations épistémologiques d’« une Puissance génératrice » (*ibid*. : 897) qui fait fi des séparations entre physique et géométrie, hasard et nécessité, corps et esprit, désordre et ordre (dès lors que ses spires reposent sur une dissymétrie) et, surtout, dépasse tout ce qu’un potier pourrait façonner : « nous concevons la *construction* de ces objets […] nous ne concevons pas leur formation » (*ibid*. : 887). Et pourant ce « simple gastéropode » nous fait voir « la *perfection* dans l’art » (*ibid*.). Ce qui hypothèque la saisie cognitive du phénomène non visualisable au microscope est le fait que le solide, à savoir la coquille hélicoïdale, s’avère la sédimentation d’un liquide : « tout solide actuel a passé par la phase liquide, fonte ou solution » (*ibid*. : 901), forme mouvante donc.

Dans *L’âme et la danse* (1923) Valéry faisait déjà de cette force tourbillonnante l’essence de la danse et, partant, le transcendantal de l’art. Frédéric Pouillaude réitérera cette thèse en rappelant que la danse plus que les autres arts canalise la dissipation, la dépense motrice, « ordonne la puissance surabondante et construit en rythmes et figures l’élan informe de notre force vitale. » (Pouillaude 2009 : 36) Cette dialectique est incarnée par la danseuse Athikté bondit hors de sa forme et se reforme devant les convives, « dévorée de figures innombrables ». Aussi fait-elle dire à Socrate : « Voyez-vous... Elle tourne... Un corps, par sa simple force, et par son acte, est assez puissant pour altérer plus profondément la nature des choses que jamais l’esprit dans ses spéculations et dans ses songes n’y parvint ! » (Valéry 1960 : 174) Après avoir pivoté indéfiniment, Athikté explique, perplexe, d’où elle revient : « Asile, asile, ô mon asile, ô Tourbillon ! — J’étais en toi, ô mouvement, en dehors de toutes les choses » (*ibid*. : 176).

En régime pictural, les paysages convulsionnaires de Van Gogh étaient eux aussi, du moins à en croire Antonin Artaud, révélateurs de formidables ébullitions internes, d’une souffrance pré-natale, témoin « l’épouvantable pression élémentaire d’apostrophes, de stries, de virgules, de barres dont on ne peut plus croire après lui que les aspects naturels ne soient faits » (Artaud 1947 : 65) Et HenriMaldiney de souligner que l’énergie spatialisante des *Sainte-Victoire* de Cézanne, non moins tourbillonnantes que les *Tournesols* de Van Gogh, dépasse toute figuration au profit de la formation, la *Gestalt* au profit de la *Gestaltung.* Maldiney conçoit le rythme comme « surgissement », « apparition », après « écroulement de la figure du monde » (Maldiney 2012 : 153), proche du souffle, de la pulsation, de la modulation. Le philosophe s’intéresse dès lors à l’autogenèse de la forme, « un monde qui n’a pas encore cristallisé en objets » (*ibid*. : 191), au « nous germinons » de Cézanne (*ibid*. : 204). Cette *puissance* hélicoïdale de la nature relayée par l’art, nous servira pour aborder un autre mouvement.

## Le « mouvement » des gilets jaunes

Le mouvement giratoire et jubilatoire se retrouve dans le *rond* des *ronds*-*points* formant la matrice d’une nouvelle variante de la mobilisation. D’ailleurs à leur insu ou non, les gilets jaunes ont converti les ronds-points en « carrefours giratoires » (ne donnant pas la priorité aux véhicules entrants), voire en rondes enfantines, ayant pour but tactique d’arrêter la *circulation*, voire le rêve du progrès *qui tourne court* que le film *Playtime* de Jacques Tati (1967) *tournait* *en dérision*, notamment dans la séquence du carrousel de voitures. Le rond du rond-point ajoute en effet une dimension carnavalesque renouant avec le mot *Giostra*, tournoi : « La Giostra était en même temps une fête populaire pétrie de traditions carnavalesques » dans le cadre des « rites vernaculaires de printemps » (Didi-Huberman 2015 : 17). Il n’est pas étonnant dans ces conditions que la citation latine *In girum imus nocte et consumimur igni* (« Nous tournons en rond dans la nuit et nous sommes dévorés par le feu »)[[1]](#footnote-1) ait été affectée récemment par le sociologue Laurent Jeanpierre à son essai sur les gilets jaunes, *In girum. Les leçons politiques des ronds-points* (2019). Le vertige est également invoqué pour désigner le mouvement par Roman Huët dès le titre de son essai, *Le vertige de l’émeute. De la Zad aux Gilets jaunes* (2019), lequel envisage l’émeute comme une épreuve sensible, charnelle, intensifiante, un emballement (variante douce de l’*illinx*).

Les jeux de *mimicry* (simulacre) et d*’ilinx* (vertige) instaurent en effet, selon Roger Caillois, un sujet qui s’échappe du monde, non pas en en créant un autre comme dans les jeux d’*agôn* (compétition) ou d’*alea* (hasard), mais en se faisant autre. Affubler un gilet jaune est une affaire de *mimicry*, tandis que ce qui est recherché sur les ronds-points c’est l’étourdissement de l’*ilinx*. Il n’est pas étonnant que ces gestes soient réprouvés dans une société fondée sur l’*agôn* et l’*alea,* qui taxe le travestissement de trompeur et le vertige de dangereux (perdre connaissance). Réaction à chaud mais d’une étonnante finesse, l’article d’Olivier Long, « Le Dieu rond (Gille est jaune ?) », publié suite à la mobilisation du samedi 17 novembre, appréhende le mouvement en termes de communauté d’affects (au sens de Spinoza), insistant sur l’aire de jeu partagée qui déconstruit la rondeur d’un dieu sphérique qui se fissure, qui ne tourne plus rond et tente en vain de « sphériser son monde » (Long 2018 : 3). Dans les termes de Peter Sloterdijk, l’immunité dont jouit la monosphère divine se voit mise à mal par l’écume subversive et onirique (Sloterdijk 2005 : 29). Ce mouvement doit toutefois rester *enjoué* pour éviter les dérapages des « factieux » prompts au vandalisme. Le devenir-black blocs des gilets jaunes avec leurs cibles, l’arc de Triomphe, les banques ou les kiosques – emblèmes des organes du pouvoir et de la (dés)information –, s’écarte de *l’enjoyment* des goliards, moines *girovagues* ou autres *Gilles*, dont le Pierrot de Watteau : « ‘Gilles le niais’ est également dénommé ‘le Guilleret’, parce qu’il manifeste sa gaieté de manière un peu fracassante sur la scène du carnaval » et , qui plus est, les Gilles de Binche : « Le Gille représentait dans la Belgique des années 1795 la figure de la révolte contre le régime politique français du Directoire. Ce dernier voulait simplement interdire à cette époque ‘le port du masque’. » (Long 2018 : 5)

Nous avons montré ailleurs que la gesticulation occupe un degré supérieur et difficile à cerner par rapport au degré zéro du geste, dans la mesure où son amplitude est vaste, son orientation, centrifuge, son aspect, inchoatif (imprévisible), sa codification, faible (geste déréglé, incontrôlé, débridé), son corrélat affectif, de l’ordre de l’impulsion, son aura, démoniaque (de « possédé »), son sémantisme, sous-déterminé (Roelens 2012 : 3). Nous pourrions suivre la séquence de la colère que Fontanille, s’inspirant du *De ira* de Sénèque, a complétée par rapport à celle de Greimas (Greimas 1983) en y ajoutant en amont la « confiance » et en aval « l’explosion » : « Confiance 🡪 Attente 🡪 Frustration 🡪 Mécontentement 🡪 Agressivité 🡪 Explosion» (Fontanille s.d. : 3). Les gilets jaunes nous confrontent avec une variante non canonique de la séquence par le raccourci entre « frustration » et « agressivité », tandis que « l’explosion » vandale des black blocs court-circuite totalement la séquence, désavouant la confiance initiale. Or il semble indéniable que la fiducie soit un ciment nécessaire à un soulèvement populaire.

La fiducie conditionne aussi la participation à tout jeu. La gestion du sens y est partagée par les joueurs qui déterminent dans quelles conditions un jeu est un jeu. Pierluigi Basso, se penchant sur le couplage entre forme de vie et assomption d’un espace dans le jeu d’un vécu, peut alimenter nos propos à cet égard. L’espace est ce qui reste à configurer, le champ d’investissement et l’horizon destinal de chaque action. L’avantage de cette approche est que tout relève de l’assomption, de l’initiative de l’usager qui définit son terrain de jeu en lui attribuant des valeurs : « Une plage devient un terrain de jeu de softball ou de volleyball dès qu’on trace des lignes qui établissent les coups gagnants » (Basso-Fossali 2009 : 5). Basso se doit toutefois d’ajouter une mise en garde : « Le jeu est un re-calibrage destinal par rapport à des défis trop vastes et âpres pour être directement affrontés, mais le jeu devient aussi une amputation des propres ambitions, à l’avantage d’un sort social domestiqué […] » (*ibid*. : 9) Si le terrain de jeu est une oasis par rapport à un désert ou à une saturation du sens et si le jeu apparaît comme une sorte de digression par rapport aux enjeux existentiels, c’est également « une autobiographie anamorphique et dissimulatrice de sa propre vulnérabilité » (*ibid*. : 10). Il nous faudra tenir compte de ce risque.

La question se pose toutefois de savoir quelle communauté les gilets jaunes instaurent. Laurent Jeanpierre, dans *In girum,* réfléchissant aux traits spécifiques de cette insurrection, constate la rupture avec les légitimités traditionnelles et les habitudes éculées de la lutte, car privée de cohérence idéologique et de débouchés politiques. Le rond-point se veut un lieu de vie, espace de rencontre et de solidarité qui participe d’une relocalisation de la politique. Qu’il s’agisse bien d’une *communauté*, nul n’en doutera car elle repose sur un lien organique et non sur l’intérêt comme le fait une *société* (Buber 2018). On en veut pour preuve le fait qu’un seul gilet jaune ne soit pas gilet jaune à l’instar de la coquille toujours croissante de Valéry : « les fragments de la coquille ne sont pas des coquilles ; mais les fragments du caillou sont autant d’autres cailloux » (Valéry 1957b : 893). La *Gestalt* ou plutôt la *Gestaltung* comme figure mouvante s’avère supérieure à la somme de ses parties et, pour divergents que soient ses membres, souvent des primo-militants, une « forme d’existence » coalescente les rassemble. S’agit-il pour autant d’une *communauté* *éphémère*, surgissant de façon imprévisible, telle celle qu’instaure le Christ dans la parabole de « La multiplication des pains » de l’Évangile ? Une foule hétéroclite et affamée (« des brebis n’ayant pas de berger ») se voit convertie par un don en communauté (enseignée et nourrie) dans un lieu désert disponible (Marc, VIII, 1-9). Les gilets jaunes sont éphémères mais de plus en plus pérennes, mais privés d’une figure christique. Il conviendrait d’invoquer enfin la *communauté qui vient* que Giorgio Agamben appelle de ses vœux, à savoir une communauté sans présupposés, formée par des singularités quelconques sans conditions d’appartenance, sans identité, faite d’hommes qui ne revendiquent pas une identité (être français, rouge, musulman). S’adossant à Spinoza, Agamben avance que l’avoir-lieu des singularités dans l’étendue « ne les unit pas dans l’essence, mais les disperse dans l’existence, […] les rend aimables (quodlibétales) » (Agamben 1990 : 24-25). Agamben distingue d’ailleurs dans cette *communauté qui vient* une réelle opportunité pour relayer l’individualisme nihiliste de la petite-bourgeoisie planétaire dont la vie ressemble à « un film publicitaire d’où on aurait effacé toute trace du produit publicisé » (*ibid*. : 65-66). L’être-tel de l’Aimable (quodlibétal) s’apparente en revanche à l’amour qui « ne s’attache jamais à telle ou telle propriétés », espèce d’*ego affectus* de Saint Bernard sans objet. Notre gesticulation joyeuse s’avère en tout cas ingouvernable et creuse le clivage entre l’Etat et le non-Etat (l’humanité) : « que des singularités constituent une communauté sans revendiquer une identité […] constitue ce que l’Etat ne peut en aucun cas tolérer. » (*ibid*. : 88)

## Or, suffit-il de qualifier les gilets jaunes de *communauté qui vient* pour comprendre leur soif d’*apaisement* ? Plus d’une décennie avant ses réflexions sur « l’idiorrythmie », forme existentielle de l’*apaisement*, Barthes lui avait donné une base sémiologique, en se référant en l’occurrence à la tautologie inhérente à la Mode écrite qui fonctionne comme opérateur « tranquillisant » :

## Tout système qui comporte un nombre élevé de signifiés pour un nombre restreint de signifiants est générateur d’angoisse, puisque chaque signe peut être lu de plusieurs façons ; au contraire, tout système inverse (à nombre élevé de signifiants et à nombre réduit de signifiés) est un système euphorisant ; et plus une disproportion de ce genre s’accentue, plus l’euphorie se renforce : c’est le cas de listes métaphoriques à signifié unique, qui fondent une poésie d’apaisement (dans le litanies par exemple). (Barthes 1967 : 286)

L’on comprend alors le tropisme ritualisant des mobilisations jaune (tous les samedis, aux mêmes endroits, vêtus de même). Pour Frédérique Ildefonse, l’effet d’un rite est précisément l’apaisement : « Il y a un apaisement par la répétition. Il y a un apaisement par le fait que la question du sens ne se pose pas. » (Ildefonse 2012 : 56) Il n’empêche que, dès lors que dans notre cas une même surface jaune (enveloppe vestimentaire) couvre des revendications discordantes, l’angoisse ne s’apaise pas. Les gilets jaunes ont sans doute pâti de ne pas avoir d’objets de valeur qui circulent, ou de ne pas avoir été unis dans la prédation d’un bouc émissaire, susceptible de leur fournir l’apaisement au sens anthropologique, à l’instar du mouvement anthropophage brésilien étudié par Fontanille et Couégnas dans le cadre du collectif populaire, où la « prédation d’accomplissement » (Fontanille & Couégnas, 2018 : 14) permet un *ethos* apaisé. Les feux de joie demeurent en quelque sorte des feux follets, une appropriation vide.

Pour en revenir aux modalités, l’élan jaune aurait gagné à miser davantage sur le *pouvoir* qui, comme nous l’apprend encore Agamben, suite à Aristote, équivaut à *pouvoir ne pas faire* , une « toute-puissance d’être ou de faire quelque chose », et dès lors « de ne pas être ou de ne pas faire (*dynamis me einai, me energhein*) » (Agamben 1993 : 48). Agamben décèle cette irresponsabilité modale, d’une part, chez Pulcinella dont la « voix du corps » est fonction de sa « non-voix » déroutante, « voix non humaine qui parle le langage des hommes », qui détruit le discours de l’oppresseur en le ridiculisant : « L’autre Voix est le moment où le langage advient entre le ‘ne plus’ de la pure voix et le ‘non encore’ de la signification » (Agamben 2016 : 143) ou, d’autre part, dans la formule insondable et déconcertante du Bartleby de Melville « *I would prefer not to* » qui, comme le note aussi Gilles Deleuze, « désamorce les actes de parole d’après lesquels un patron peut commander, un ami bienveillant poser des questions, un homme de foi promettre » (Deleuze 1993 : 95), agissant « sans maxime » comme dirait Genette (Genette 1969 : 75), c’est-à-dire sans motivation, sans causalité.

Malgré eux, les gilets sont retombés dans le *vouloir*, inféodé à la morale qui bride le *pouvoir* : « Croire que la volonté ait un pouvoir sur la puissance, que le passage à l’acte soit le résultat d’une décision qui mette fin à l’ambiguïté de la puissance (qui est toujours puissance de faire ou de ne pas faire) – c’est précisément l’illusion perpétuelle de la morale. » (Agamben 1993: 61). Celle-ci opère au contraire la « demodalisation du monde » : « La catégorie du possible a été supprimée, toute puissance humaine destituée de fondement » (*ibid.*: 54). Tout totalitarisme nie le libre arbitre tandis que Pulcinella et Bartleby incarnent une expérience du possible comme tel. Comme la princesse de Clèves, les gilets jaunes certes se débattent avec « un essaim de contraintes de désirs, de potentialités, de menaces ou d’espoirs » (Fontanille 1999 : 87), mais ne vont pas jusqu’à révoquer la suprématie de la volonté sur la puissance. L’impasse dans laquelle s’engouffrent ces *entravés* comme les appelle Jeanpierre, dont la mobilité spatiale ne recoupe plus aucune mobilité sociale (Jeanpierre 2019), est le fait qu’ils soient *entravés* au niveau modal, car incapables d’imposer leur *pouvoir* au détriment du *devoir* et du *vouloir* qui veut les asservir.

L’aporie de la contingence (que Agamben emprunte à Leibniz) pourrait être leur salut « Si l’être conservait, en effet, à chaque instant et sans limite sa puissance de ne pas être […] aucun possible ne passerait jamais à l’acte » (Agamben 1993 : 71). Du moins *l’empowerment*, serait littéralement une *repotentialisation* au sens de redoter de *potestas*, de la modalité pragmatique du *pouvoir*, façon de remonter la pente de la *nécessité* et de la traduire en *possibilité*, pour renvoyer à la géographie pathémique de Per Aage Brandt qui appréhende la conjonction du sujet à un objet de valeur comme un dynamisme modal dans un espace à deux attracteurs : « Si les deux lieux-attracteurs coexistent, l’acte est *possible* […] ; si le lieu du sujet disparaît sur la pente vers l’objet, l’acte *s’accomplit* *nécessairement*. » (Brandt 1994)

Le passage du *possible* à la *disposition* nous est enfin fourni par Nico Cattapan qui explore des façons de réhabiliter la *disposition* de populations défavorisées l’aidant à reconquérir le droit d’aspirer, en tant que sujets dotés d’une potentialisation, d’une capacité de participer à la praxis démocratique et non situer le bien-être dans la simple conjonction avec l’objet de valeur. Cela requiert une « remodalisation » (Cattapan 2012) continue du sujet au sein d’un agencement de désir, une augmentation du son degré de puissance, la *potestas* de Spinoza (être en mesure d’agir) et non la *potentia* (politique souveraine et décisionnaire). Car, davantage que l’aboulie active /vouloir ne pas faire/, l’inaction active /pouvoir ne pas faire/ est bien plus perturbante pour la syntaxe du pouvoir. La politique n’a que faire de l’indécision, du flou artistique, du neutre : « comme objet, le Neutre est suspension de la violence ; comme désir, il est violence » (Barthes 2002 : 37). Ce qui est intéressant, c’est que l’on retrouve une espèce de *tumulte modal* dans l’adhésion au groupe bien étudiée par Fontanille et Couégnas dans *Terres de sens*, avec des formules modales qui divergent selon la visée et le souci de l’accomplissement de soi. On est proche de la *disposition* de Cattapan  car « l’identité modale et affective qui s’organise en une forme cohérente, à partir de laquelle on peut prévoir des possibilités de passage à l’action » se voit caractérisée par « l’absence de borne finale, par un processus ouvert, et par une coévolution ininterrompue des compétences et du faire. » (Fontanille & Couégnas 2018 : 185). Le don que suppose le groupe ne relève pas d’un *faire* mais précisément d’une *aspiration*.

La gesticulation est par conséquent en soi une victoire sur l’immunité dont se vante le pouvoir. Roger Caillois avait déjà montré que dans le mythe de Babel ce n’est pas la sanction divine qui vient semer la confusion des langues mais le fait que les ouvriers étaient arrivés à un tel point de désordre qu’« il n’était plus important qu’ils se comprissent » (Caillois 1978 : 113). Le /pouvoir ne pas/ opère en somme comme un parasite au sens biologique. L’organisme parasite s’introduit dans l’organisme hôte et commence à habiter son intérieur. Un système de défense immunitaire peut alors arriver à détruire ses propres protections et menacer de disparition son existence même, comme les sauterelles qui sont forcées de se jeter à l’eau par les vers qui les possèdent (cf. Serres 1997) La désobéissance civile *se joue* de et *dé-joue* les paradigmes ou ne sera pas. Mais, surtout, elle reste en-jouée au risque de se brûler les ailes –

[*In girum imus nocte ecce et consumimur igni*](https://fr.wikipedia.org/wiki/In_girum_imus_nocte_ecce_et_consumimur_igni) *–*, ou du moins d’être attirée par la flamme : « Ne dirait-on pas que l’humanité, toute lucide et raisonnante qu’elle est, incapable de sacrifier ses impulsions à la connaissance et ses haines à ses douleurs, se comporte comme un essaim d’absurdes et misérables insectes invinciblement attirés par la flamme ? » (Valéry 1957a : 1128).

Si l’occupation *jaune* veut éviter le risque d’érosion sémiotique et existentielle, il faut que ses membres se mesurent à l’aune d’autres « joueurs » qu’ils occupent le terrain ou non, telles les pierres d’un jeu de go, jeu sans compétition ni hasard, évoluant dans une aire de jeu totalement neutre, propice à *l’enjouement*. Les pierres adjacentes de même couleur sont dites « connectées » et forment une « chaîne ». Les intersections vides adjacentes à une chaîne sont ses « libertés ». La capture proprement dite est généralement rare au cours d’une partie, mais c’est cette *possibilité de capture* qui guide les joueurs dans leur manière de former leurs territoires. Contre le dieu sphérique, les *rondes* joyeuses enfantines ou émeutières nous enjoignent en tout cas à nous « hétérogénéiser » (Long 2018). Une angoisse affecte en effet la « *signifiose*, cette propension irrépressible à donner un sens à ce qui n’en a pas » (Baetens 2018 : 493) qui entoure le mouvement. Denis Bertrand pose des garde-fous à un tournant phénoménologique, pragmatique, voire solipsiste, de ce qu’il appelle la « nouvelle herméneutique » (Betrand 2019 : 74). Olivier Long plaide pour sa « déprivatisation » (Long 2018).

**Conclusion : pour une sémiotique im-pliquée**

Même à considérer la gesticulation des gilets jaunes comme versant dans l’hystérie, elle sera traitée comme un signe, en l’occurrence un *symptôme,* un « dire » non verbal, volontaire ou non*,* au sens de Peirce, de Freud (se débattant avec une vision organique des troubles hystériques – convulsions, paralysies, délires – supposés liés à l’utérus, ὑστέρα en grec), de Didi-Huberman (2008), en tout cas comme *semeion* au sens hippocratique, reposant sur une connaissance indirecte et conjecturale qui n’a pas peur de se mesurer avec l’inaccessible. Mieux, le paradigme de l’indice « trouve sa légitimation implicite dans cette négation de la transparence de la réalité ». (Ginzburg 1980 : 14) Autrement dit, l’empirie nous invite paradoxalement à respecter l’immanence des pratiques. L’enfant vomit parce que le langage lui manque, disait Françoise Dolto. Les gilets jaunes ne sont pas une maladie de la société à extirper mais les spasmes et ondes qui parcourent son corps intensif et, au-delà d’un certain seuil, déterminent des organes aléatoires, voire finissent par déserter la figure et demeurer « pure Force sans objet, vague de tempête, jet d’eau et de vapeur, œil de cyclone ». (Deleuze 1984 : 25). Le procédé thérapeutique « permet à l’affect coincé de se déverser verbalement » (Breuer & Freud 1965 : 13) ; le procédé sémiotique doit démêler le *com-plexe* au sens étymologique, le « pliage du monde par les mots » (Bertrand 2019 : 75) – exprimés ou non –, doit continuer, comme l’a montré Fontanille, à *s’im-pliquer*. *Repotentialiser*, *remodaliser* le sujet et le monde serait l’antidote à la saisie *sim-pliste* d’un phénomène. Analyser des conduites, aussi déréglées, imprévisibles et informes soient-elles, comme le *symptôme* d’un *tumulte modal* qui affecte des *entravés,* à rebours de toute circulation herméneutique ou récupération étatique, acceptant la querelle des interprétations et l’opacité de l’objet, est une des tâches actuelles de la sémiotique.

# **Bibliographie**

Agamben Giorgio, 1990, *La communauté qui vient. Théorie de la singularité quelconque*, Paris, Seuil.

# Id., 1993, *Bartleby o della contingenza*, in *Bartleby. La formula della creazione*, Macerata, Quodlibet.

# Id, 2016, *Pulcinella ovvero Divertimento per li regazzi*, Milano, Nottetempo.

Artaud Antonin, 2001 *Van Gogh. Le suicidé de la société*, 1947 Paris, Gallimard « L’imaginaire ».

Baetens, Jan, « Continuer à lire la sémiotique avec la bande dessinée », in *La Sémiotique et son autre* (éd. Amir Biglari & Nathalie Roelens), Paris, Kimé, 2018, p. 489-503.

Balzac Honoré de, 2000, *Théorie de la démarche* [1833], Paris, Albin Michel,

Barthes Roland, 1967, *Système de la mode*, Paris, Seuil.

Id., 2002, *Le Neutre. Cours et séminaires au Collège de* France (1977-1978), Paris, Seuil.

« Le Neutre », Cours au collège de France

Basso-Fossali Pierluigi, 2009, « L’espace du jeu », *Actes sémiotiques*, en ligne : <http://epublications.unilim.fr/revues/as/2541>

Bertrand Denis, 2019, « Sémiotique, littérature et nouvelle herméneutique. Pour une approche formelle et engagée », *Langages*, n° 213, p. 67-77.

Brandt, Per Aage, 1994, *Dynamiques du sens*. *Etudes de sémiotique modale*, Aarhus, Aarhus University Press.

Breuer Joseph & Freud Sigmund, 1965, *Etudes sur l’hystérie* [1895], Paris, PUF.

Buber, Martin, 2018, « Comment une communauté peut-elle advenir » (1930), *Communauté*, Paris, L’éclat.

Caillois, Roger, 1958, *Des Jeux et des hommes. Le masque et le vertige*, Paris, Gallimard.

Id., 1978, *Babel*, 1946, Paris, Gallimard.

Calvino Italo 1997, « La spirale », *Cosmicomics* (1965), Paris, Gallimard/Folio.

#### Cattapan Nico, 2012, “La capacità di aspirare come passione politica”, E/C, Passioni collettive.

Debord Guy, 1978, *In girum imus noctis et consumimur igni*, <https://vimeo.com/199438695> [consulté le 5/12/19].

Deleuze Gilles, 1984, *Francis Bacon, Logique de la sensation*, Paris, La Différence.

# Id, 1993, « Bartleby ou la formule », in *Critique et clinique*, Paris, Minuit.

# Didi-Huberman [**Georges,**](http://www.leseditionsdeminuit.fr/auteur-Georges_Didi_Huberman-1524-1-1-0-1.html) 2008, *Invention de l'hystérie : Charcot et l’Iconographie photographique de la Salpêtrière,* Paris, Macula.

Id., 1985, *La Peinture incarnée*, Paris, Minuit.

Id., 2015, *Ninfa fluida*. *Essai sur le drapé désir*, Paris, Gallimard,

Pouillaude, Frédéric, 2009, .*Le désœuvrement chorégraphique – essai sur la notion d’œuvre en danse*, Paris, Vrin.

Fontanille Jacques, 1989, *Les espaces subjectifs. Introduction à la sémiotique de l’observateur*, Paris, Hachette.

Id., 2004, *Soma & Séma. Figures du corps,* Paris, Maisonneuve & Larose.

Id., s.d. « Mythe et idéologie ».

www.unilim.fr/pages\_perso/jacques.fontanille/.../AMythe\_ideologie.pdf‎ [consulté le 5/12/19]

Id. & COUÉGNAS Nicolas, 2018, *Terres de sens. Essai d’anthroposémiotique*, Limoges, PULIM/Semiotica Viva.

Ginzburg Carlo, 1980, « Signes, traces, pistes. Racines d’un paradigme de l’indice », *Débats*, 6, p. 3-44.

Greimas, Algirdas Julien, 1983 « De la colère », in *Du Sens II. Essais sémiotiques*. Paris, Seuil.

Huët Romain, 2019, *Le vertige de l’émeute : De la Zad aux Gilets jaunes*, Paris, PUF.

IldÉfonse Frédérique, 2012, *Il y a des dieux*, Paris, PUF

Jeanpierre Laurent, 2019, *In girum. Les leçons politiques des ronds-points,* Paris, La Découverte/Cahiers libres.

Long Olivier 2018, « Le Dieu rond (Gille est jaune ?) », [*lundimatin*# 166](https://lundi.am/lundimatin-166), 21 novembre.

Maldiney Henri, 2012, *Regard, Parole, Espace*, Paris, Cerf.

Martigny Vincent, 2019, *Le retour du prince*, Paris, Flammarion.

Martin Julien, 2018, « Quand son corps parle… », *L’Obs* n°2814 11/10/

Merleau-Ponty Maurice, 1964, *Le visible et l’invisible*, Paris, Gallimard.

Roelens Nathalie, 2012, « Gestes manqués, lapsus gestuels et autres symptômes somatiques », in *Proceedings of the Xth World Congress of Semiotics* (*Culture of Communication/ Communication of Culture*), IASS/AIS, Universidade da Coruña, p.103-112.

Id., 2018 - « Sémiotique de l’hésitation », *Lexia. Rivista di semiotica* (a cura di Massimo Leone), 27-28, *Aspettualità*, p. 157-180.

Id., 2020 (à paraître), “The End of Temptation: Genealogy of a Concept”, in *The End of Humanities*, Luxembourg, Melusina Press.

Serres Michel, 1997, Le Parasite, Hachette, Paris.

Sloterdijk Peter, 2005, *Écumes* [2003], Paris, Pluriel.

ValÉry Paul, 1957a, « Réponse au remerciement du Maréchal Pétain à l’Académie Française »[1931]*, in Œuvres,* t.I, Paris, Gallimard/Pléiade, p.1098-1128.

Id., 1957b, « L’homme et la coquille », 1937, *Œuvres,* t.I, Paris, Gallimard/ Pléiade, p. 886-907

Id, 1960, « *L’âme et la danse »*, *Œuvres,* t.II, Paris, Gallimard/Pléiade, p. 148-176.

1. Déjà adoptée par Guy Debord pour son film de 1978 qui décrit l’aliénation capitaliste de la société de consommation antérieure à 1968. La voix off récite les phrases suivantes, encore d’actualité pour le moins : « Ce sont des salariés pauvres qui se croient des propriétaires », « Ils collectionnent toutes les misères et les humiliations de tous les systèmes d’exploitation du passé. Ils n’en ignorent que la révolte », « Ils sont transplantés loin de leur province ou de leur quartier dans un paysage nouveau et hostile suivant les convenances concentrationnaires de l’industrie présente », etc. (Debord 1978) [↑](#footnote-ref-1)