

Écosophie de l'intelligence artificielle dans *Fantasia* de Laura Sibony

Assia MARFOUQ

Université Hassan Premier de Settat

assia.marfouq@uhp.ac.ma

<https://orcid.org/0000-0002-1803-3279>

Resumen

Este artículo propone una lectura ecosófica del libro *Fantasia. Contes et légendes de l'intelligence artificielle* de Laura Sibony, articulando las dimensiones de la ecosofía mental y social con los efectos de la inteligencia artificial sobre las subjetividades y los vínculos humanos. A través de ocho relatos, la autora representa la desintegración de la psique, la disolución del lazo social y la pérdida de sentido, revelando a la IA como una fuerza de desubjetivación. Este estudio inédito cruza literatura y pensamiento ecológico para interrogar una ecología digital contemporánea que contemple la reinención de lo viviente.

Palabras clave: pensamiento ecológico, inteligencia artificial, *Fantasia*, Sibony.

Résumé

Cet article propose une lecture écosophique du recueil *Fantasia. Contes et légendes de l'intelligence artificielle* de Laura Sibony, en articulant les dimensions de l'écosophie mentale et sociale aux effets de l'intelligence artificielle sur les subjectivités et les liens humains. À travers huit nouvelles, l'auteure met en scène la désintégration du psychisme, la dissolution du lien social et la perte du sens, révélant l'IA comme puissance de désubjectivation. Cette étude inédite croise littérature et pensée écologique pour interroger une écologie du numérique à l'heure actuelle qui tient compte de la réinvention du vivant.

Mots-clés : pensée écologique, intelligence artificielle, *Fantasia*, Sibony.

Abstract

This article offers an ecosophical reading of *Fantasia. Contes et légendes de l'intelligence artificielle* by Laura Sibony, linking the mental and social dimensions of ecosophy to the effects of artificial intelligence on subjectivities and human relationships. Through eight short stories, the author depicts the disintegration of the psyche, the dissolution of social bonds, and the loss of meaning, revealing AI as a force of desubjectivation. This original study bridges literature and ecological thought to question a contemporary digital ecology that considers the reinvention of life.

* Artículo recibido el 2/09/2025, aceptado el 3/11/2025.

Keywords: ecological thought, artificial intelligence, *Fantasia*, Sibony.

1. Introduction

À l'heure où l'intelligence artificielle investit tous les pans de la vie humaine, la littérature contemporaine s'en empare pour interroger les implications existentielles, politiques et écologiques. *Fantasia. Contes et légendes de l'intelligence artificielle*¹ (2024), recueil de nouvelles de Laura Sibony, s'inscrit dans cette veine ancrée dans les enjeux du présent. En choisissant des personnages aux prises avec les effets destructeurs de systèmes algorithmiques sur leurs corps, leurs psychés et leurs relations, *Fantasia* s'impose comme un ouvrage de diagnostic et de résistance. Il initie un champ d'analyse encore peu exploré dans les études littéraires, à savoir une lecture écosophique de l'intelligence artificielle.

L'écosophie, terme forgé par Arne Næss dans les années 1970, puis repris et transformé par Félix Guattari dans *Les trois écologies* (1989), désigne une pensée de l'interdépendance entre trois sphères : l'écologie environnementale, l'écologie sociale et l'écologie mentale. En élargissant la pensée écologique au-delà de la seule nature, l'écosophie envisage les crises comme systémiques, notamment la détérioration des écosystèmes, la dissolution du lien social, le délitement des subjectivités, etc. En effet, Arne Næss, fondateur de l'écologie profonde (*Deep Ecology*, 1973), et Guattari, avec son approche écosophique, partagent la même exigence éthique, celle de revaloriser les modes d'existence non réductibles à l'utilité ou à la rentabilité. Plus récemment, des penseurs comme Bernard Stiegler (*La Société automatique*, 2015), Donna Haraway (*Staying with the Trouble*, 2016) ou Baptiste Morizot (*Manières d'être vivant*, 2020) ont prolongé cette perspective. Tous trois intègrent les enjeux technologiques et symboliques de notre époque en repensant le rapport entre le vivant, la technique et le sens du commun.

L'IA comprise comme une force transformatrice des milieux de vie, des modes de pensée et des relations, représente un point critique pour toute écologie à l'heure actuelle. En altérant les conditions de la subjectivation, du lien à l'autre, et du rapport au monde, elle devient une puissance écosophique majeure, capable tantôt de soigner, tantôt d'empoisonner.

Afin de mieux cerner notre question, nous avons choisi un corpus de huit nouvelles de *Fantasia* particulièrement représentatives de cette articulation, à savoir *Le Déserteur*, *Premières loges pour l'apocalypse*, *Sans filtre et sans reproche*, *Le Décolleté de Poutine*, *La Méthode de Don Juan*, *Impact avec le Diable*, *Au bruit des bots* et *Assaisonnons le tofu*. Chacune donne à voir des formes multiples de dégradation ou de recomposition

¹ Dans cet article, nous désignerons désormais *Fantasia. Contes et légendes de l'intelligence artificielle* par le titre abrégé *Fantasia*.

des milieux écologiques : psychiques, sociaux, symboliques, à l'ère de l'intelligence computationnelle.

L'article suivra un plan tripartite. Une première partie analysera la décomposition de l'écologie mentale à travers les nouvelles *Le Déserteur*, *Premières loges pour l'apocalypse* et *Sans filtre et sans reproche*. La deuxième partie se penchera sur la dissolution de l'écologie sociale dans *Le Décolleté de Poutine* et *La Méthode de Don Juan*. Enfin, la troisième partie s'intéressera à l'IA comme force de thanatogenèse dans *Impact avec le Diable* et *Au bruit des bots*. Le choix de ces huit nouvelles repose sur leur mise en scène explicite des interactions entre intelligence artificielle et écologie mentale ou sociale, dimensions moins présentes dans les autres récits du recueil. En articulant ainsi les textes littéraires de Sibony à une constellation de penseurs écosophiques et critiques, cette étude propose une lecture originale de l'intelligence artificielle comme crise écologique globale. Loin de tout *technoscepticisme*² naïf, il s'agit ici de penser la possibilité d'une écosophie du numérique, une manière de réinventer des conditions de vie, de pensée et de lien à l'ère des machines.

2. L'IA et la décomposition de l'écologie mentale

Le concept d'« écologie mentale », développé par Félix Guattari (1989), désigne l'ensemble des conditions psychiques et sociales nécessaires pour préserver la santé mentale, notamment face aux environnements technologiques et numériques. De son côté, Serge Tisseron met en garde contre l'invasion des technologies numériques qui, par la multiplication des sollicitations et l'excès d'informations, déstabilisent la capacité d'attention, la concentration, et fragilisent l'équilibre émotionnel (Tisseron, 2009). Ces constats ont été confirmés et amplifiés dans ses travaux ultérieurs, notamment dans *L'empathie au cœur du jeu social* (2010) et *3-6-9-12 : apprivoiser les écrans et grandir* (2013), où il montre comment la surexposition aux images et aux flux numériques affecte durablement la structuration psychique. Plus récemment, Byung-Chul Han (*La société de la fatigue*, 2017) a théorisé cette surcharge attentionnelle comme une pathologie propre à la modernité numérique, où la surperformance et la transparence deviennent des formes d'épuisement psychique. González de la Torre, Pérez-Verdugo & Barandiaran montrent dans « Attention is all they need [...] » (2024) comment l'économie de l'attention instrumente nos capacités cognitives pour les extraire et les exploiter.

Dans ce cadre, l'IA ne peut être considérée comme un outil neutre, mais comme un acteur dans la transformation de l'environnement psychique des humains.

² Le terme *technoscepticisme* désigne ici une attitude de méfiance envers la technique, souvent fondée sur la crainte de sa domination sur l'humain. Bernard Stiegler (2015) invite à dépasser cette opposition simpliste entre technophilie et technophobie, en pensant la technique comme *pharmakon*, à la fois poison et remède.

2.1. Le Déserteur : de la surveillance à la souveraineté du retrait

Dans *Le Déserteur*, Laura Sibony met en scène Smith, un inspecteur chargé de modérer des contenus pédopornographiques à l'aide d'une intelligence artificielle défaillante. Ce récit, profondément ancré dans les réalités numériques contemporaines, explore la lente érosion de la psyché humaine face à la surcharge cognitive et à l'exposition prolongée à l'horreur et à l'absurdité bureaucratique des dispositifs de surveillance algorithmique. À travers la figure de Smith, homme vidé de lui-même, Sibony interroge les conséquences psychiques et existentielles d'un monde automatisé qui broie l'humain sous des flux de données indifférenciées. Cette nouvelle est ainsi un lieu d'observation précis de la crise de l'écologie mentale et d'un véritable processus de désubjectivation.

Le Déserteur dépeint une atmosphère oppressante de l'intelligence artificielle, censée agir comme un outil de protection. Sibony expose la réalité de cet outil aggravant la détérioration de l'écologie mentale des individus chargés de l'accompagner. L'inspecteur Smith incarne cette figure humaine prise dans l'engrenage d'une surveillance numérique omniprésente, dont la charge psychique apparaît lourde et insoutenable. L'IA impose à Smith d'être exposé continuellement aux contenus violents et traumatiques comme le marque le passage suivant :

Il est dix heures, et il sent déjà sa nausée familière qui le reprend.
Il soupire et il zappe. Seul dans son bureau, il soupire et il zappe.
Il soupire, il zappe, il signale. [...] Il soupirait, zappait. Il se sentait dépassé par la vague. [...] Smith avait toujours lutté contre le sentimentalisme [...] mais il craquait, quand il voyait augmenter le nombre d'abus sexuels commis par des mineurs sur d'autres mineurs. Ils hantaient ses cauchemars [...]. (Sibony, 2024 : 140-141-142)

Dès les premières lignes de la nouvelle, la répétition mécanique de l'expression « Il soupire et il zappe » (Sibony, 2024 : 140) témoigne d'une saturation cognitive et émotionnelle du personnage qui tente de fuir à travers son imagination sa fatigue mentale et l'accumulation d'images traumatiques, visualisées à longueur de la journée. Ce geste, par sa nature répétitive, peut être envisagé comme un automatisme, car il relève d'un conditionnement. Smith agit moins en sujet qu'en prolongement du dispositif technique qu'il sert, comme si la frontière entre l'humain et la machine se brouillait. Le soupir et le zapping sont alors les signes d'une robotisation du vivant, d'un corps vidé de son intentionnalité et réduit à un réflexe fonctionnel.

Les travaux de Nicholas Carr (2011) dans *The Shallows* soulignent comment l'usage intensif des technologies numériques modifie notre cognition et notre rapport émotionnel au monde, fragilisant la profondeur de la pensée et la capacité à gérer les émotions.

Cette fragilité s'exprime à travers la déshumanisation progressive de Smith, qui préfère éviter les interrogatoires : « Il s'interdisait d'imaginer ce que ressent une fillette

en apprenant que les jeux de papa³ la marqueront à vie, et le mèneront en prison. Il évitait autant que possible les interrogatoires. Il parlait peu aux collègues » (Sibony, 2024 : 142). Ce passage exprime le désir de Smith d'éviter de trop s'immerger dans la réalité traumatique, de limiter sa souffrance psychique en fuyant les confrontations directes avec les victimes et en se coupant socialement. Son refus d'entrer en contact direct avec la souffrance témoigne d'une stratégie de préservation psychique face à la surcharge traumatique. La surveillance déshumanisante engendre un effritement de l'écologie mentale de Smith.

Smith, personnage central, est ainsi exposé de façon forcée et traumatique à des contenus violents de pédopornographie et d'abus sexuels qui entraînent une érosion progressive et profonde de son intégrité psychique et identitaire. La répétition mécanique des tâches de modération le réduit à une fonction quasi-robotique, effaçant progressivement sa singularité et sa capacité à ressentir. Cette boucle monotone de « zapper » sans fin traduit une fragmentation temporelle et identitaire, une perte de continuité subjective. Le « zapping » peut être lu comme une métaphore de la fragmentation du rapport au monde, car il exprime la désintégration du temps symbolique au profit d'une succession d'instantanés sans mémoire ni profondeur, où le sujet se réduit à la simple fonction de filtrage des flux.

En outre, la subordination aux algorithmes de l'IA génère chez Smith une perte de sens et d'appartenance qui dégrade la préservation de son écologie mentale. Le décalage douloureux entre la tâche déshumanisante imposée et son ressenti profond traduit le désarroi d'un individu contraint d'exécuter des fonctions contraires à toute empathie, jusqu'à l'épuisement moral. Elle révèle aussi une forme de violence institutionnelle qui nie la dimension affective et humaine de son travail. Ceci s'enrichit par la théorie d'Arne Næss, père de l'écologie profonde, qui insiste dans ses deux ouvrages *Une écologie pour la vie* (2017) et *L'écologie profonde* (2021) sur la reconnaissance des interdépendances entre individus et écosystèmes, ici étendue à l'écosystème social et psychique. L'isolement croissant de Smith et son impuissance face à la montée des violences disent beaucoup sur la dégradation de ce lien social vivant, qui s'effrite sous la pression de la surveillance algorithmique. Smith est enfermé dans une forme de « tribu » technologique froide, marquée par la dissolution des solidarités réelles. Son souhait que « les gens, devant un internet inondé d'ordures, se remontent enfin les manches et mettent eux-mêmes fin à toutes ces désastreuses folies » (Sibony, 2024 : 144) exprime le contraste entre la nostalgie d'une communauté solidaire et la passivité imposée par l'algorithme et la bureaucratie policière. La dégradation de son écologie mentale est alors amplifiée par sa solitude professionnelle et l'effacement de sa subjectivité.

Avec cette destruction mentale massive exercée, le protagoniste était sur le point de perdre la raison. On ne trouve dans cette nouvelle ni cri de révolte ni manifeste

³ Expression enfantine et euphémistique employée dans la nouvelle pour désigner un acte d'abus sexuel, dont l'innocence apparente renforce la violence symbolique de la scène.

écologique. Sibony montre un sujet atteint d'un épuisement ontologique. Il souffre d'un abus d'exposition à la visibilité des visages et des corps traités comme une donnée. Il n'a pas résisté à la suprématie de l'IA, ou bien il a résisté d'une autre manière. La guerre n'a pas lieu. Ou plutôt, elle est sans lieu. Le protagoniste a déserté un front militaire, mais aussi un champ de perception. Le texte du *Déserteur* suggère qu'il s'agit d'une subjectivité qui ne supporte plus de voir ou d'être vue. C'est un refus du regard excessif, et c'est là que la nouvelle installe son diagnostic d'une crise écosophique. L'écologie en question est mentale, et l'environnement n'est pas la savane, mais le réseau ; un réseau qui ne connecte plus, mais qui dissocie.

Dans cette fuite entreprise par le personnage vers le désert, on se rappelle de ce que Félix Guattari nommait une « crise des écologies » dans *Les trois écologies* (1989), une crise simultanée des milieux naturels, des systèmes sociaux et des agencements mentaux. Le personnage du *Déserteur* illustre cette triple détérioration. Son retrait dans le désert, topos ancien de l'ascèse et du refus du monde, ne relève pas du sacrifice, mais d'un retrait vital. Smith cherche un milieu qui ne le reconnaisse pas. Ce retrait est à la fois géographique dans le sens où le désert est pris comme lieu réel, et symbolique où le désert est un espace de solitude et de purification. Ainsi, Smith ne vise pas une disparition, mais un « désengrammement ». Autrement dit, Smith ne cherche pas à s'effacer de la réalité, à se tuer, ou à s'anéantir totalement comme sujet ou corps, mais plutôt de s'effacer des systèmes de mémoire, de supprimer les traces qui le rattachent au monde, aux machines, aux souvenirs, aux dispositifs de surveillance ou de pouvoir. C'est une stratégie de fuite dans une désinscription active. Ce geste de fuite renvoie au concept de souveraineté négative développé par Roberto Esposito dans *Immunitas* (2001), où il explique que là où l'État ou le système immunitaire veut tout contenir, neutraliser ou protéger, certains gestes politiques consistent à ne pas répondre, à ne pas participer.

Or, comme le rappelle Esposito, l'immunisation vise à protéger la vie, à la manière d'un vaccin, mais lorsqu'elle devient excessive, elle finit par détruire la communauté et donc la vie elle-même. C'est cet excès d'immunisation, cette volonté absolue de se protéger, qui engendre ce qu'il nomme la *thanatopolitique*. Dans ce cadre, le geste de fuite de Smith peut être lu comme une tentative de sortir de l'*immunitas*, de rompre avec cette société malade qui prétend se protéger en détruisant ses propres liens vitaux. Son retrait volontaire n'est pas une capitulation, mais une recherche paradoxale d'une *communitas* autre, d'une communauté possible hors du système immunitaire. Le personnage devient ainsi une figure d'« outsider », qui tente de réinventer un individualisme sain, c'est-à-dire une forme d'existence soustraite aux logiques de contrôle, de surveillance et de transparence totale.

Par conséquent, le geste de fuite peut être lu, paradoxalement, comme un geste souverain au sens d'une affirmation d'une souveraineté propre, par la soustraction au système, car dans le contexte où l'État à travers les systèmes algorithmiques prétend

tout contenir, tout protéger, tout immuniser, le seul espace de liberté qui reste est celui du non-agir, du désengagement, du retrait volontaire, de la non-réponse. C'est ce que Michel Foucault appelait la « contre-conduite » dans ses cours au Collège de France (1977-78), c'est-à-dire, ne pas se soumettre à la visibilité et aux logiques de surveillance et ne pas répondre aux injonctions de transparence.

Ainsi, le déserteur se soustrait. Et dans ce retrait, il devient poreux au monde. Le désert permet à son regard de se dilater. « Ces courbes si douces, qu'on dirait vivantes, palpitantes, sous un soleil déchirant... Ah ! Quelle splendeur, ces oueds allongés comme de grands fauves repus, gorgés d'éternité [...] » (Sibony, 2024 : 139). Ce passage poétique montre que le désert est à la fois corps et présence fauve. Il est ce qui permet à Smith de sentir et d'être affecté. Il ouvre la perception plutôt que de la réduire. On pourrait dire qu'il s'agit d'un espace de réceptivité radicale. C'est en fuyant la reconnaissance faciale que surgit une reconnaissance autre, poétique et non-identifiante. Loin de toute indexation, la mémoire libre opère dans le désert mental qui représente un lieu de recomposition psychique. Smith déclare : « Une intelligence artificielle avait été mise en place pour repérer automatiquement le contenu sensible, mais encore mal réglée, elle avait une tendance inexplicquée à confondre photos de nus et de déserts » (Sibony, 2024 : 140).

La confusion entre les corps et le désert, entre chair et sable, dit quelque chose de cette reconnaissance autre ; une reconnaissance ratée pour l'IA.

Le geste de retrait de Smith rejoint, enfin, ce que Byung-Chul Han décrit dans *La société de la transparence* (2017). Pour Han (2017, n.p.), « l'hypervisibilité » numérique est une violence douce et insidieuse. Sa lumière permanente finit par abolir toute « intériorité ». C'est ce qui pousse Smith à ne plus vouloir exister dans le visible. Ainsi, « Quand il investigate, il ferme toujours les stores de son bureau aquarium, ce qui le maintient dans une lourde obscurité, inondée par la lumière bleue de l'écran » (Sibony, 2024 : 140). Ce passage montre clairement que Smith cherche une forme d'obscurité qui traduit un refus du spectacle. L'ombre artificielle du bureau, bleuie par les écrans, n'ouvre pas à l'intériorité, mais enferme. C'est contre cette lumière que le désert, lieu sans ombre, devient paradoxalement un refuge par sa lumière brute, sans surveillance, donc sans fatigue. Comme le sable, « être mouvant et fluide, qui garde les traces pour mieux les effacer » (Marfouq, 2024 : 50), le sujet de *Fantasia* tente d'exister dans la réversibilité : entre mémoire et effacement, entre inscription et disparition. Le désert devient alors la matrice d'une subjectivité nouvelle, non plus accumulative mais dissipative, c'est-à-dire une écologie mentale où la mémoire s'érode pour laisser place à la respiration du vivant.

Sibony poursuit son engagement réflexif profond sur l'écologie mentale du sujet face à l'IA avec sa nouvelle *Premières loges pour l'apocalypse* afin de redéfinir notre rapport au monde, au savoir et à soi-même. Dans ce récit, elle éclaire la fracture entre la pensée humaine traditionnelle, fondée sur des lois immuables et une quête de vérité

stable, et une intelligence non humaine, probabiliste, qui redéfinit l'architecture mentale et sociale collective, entraînant une forme d'« apocalypse » cognitive, voire existentielle.

Encore une fois, dans *Sans filtre et sans reproche*, Laura Sibony met en scène la décomposition silencieuse de l'écologie mentale à travers le prisme d'un artefact algorithmique a priori ludique, appelé « Art Selfie » qui signe l'effondrement de l'écologie mentale, des représentations du moi, du corps, et du désir.

L'autrice inaugure son récit par une ironisation sur le besoin contemporain de reconnaissance et d'inscription dans une histoire de l'art prétendument universelle : « j'ai vu des gens se battre pour avoir un accès privilégié à Art Selfie, l'application de Google destinée à mettre en valeur les trois cent ou quatre cent mille portraits numérisés de ses collections » (Sibony, 2024 : 247). Ce glissement de l'émotion esthétique qu'on éprouve devant une œuvre d'art, à la quête narcissique transforme en profondeur l'expérience artistique. La recherche de son double dans l'art « son sosie de peinture, son jumeau sur toile » (Sibony, 2024 : 249) est une forme moderne du stade du miroir lacanien, où le sujet cherche à se constituer par l'image, mais ici, c'est une image fixée par un algorithme aveugle. Lacan rappelle dans *Écrits* (1966) que l'identification à l'image spéculaire peut être source d'aliénation. Dans ce récit, ce n'est pas l'enfant qui jubile dans son image, mais l'adulte qui cherche désespérément à exister par un reflet validé numériquement.

La scène est doublement signifiante lorsque l'application, à l'origine conçue comme porte vers la mémoire collective de ces « centaines de milliers de portraits d'êtres qui avaient respiré » (Sibony, 2024 : 248), devient un outil de vanité. La galerie de visages, censée nous relier à la longue histoire des affects et des regards humains, est vidée de sa puissance d'évocation, car elle « devenait un miroir des vanités, où chacun cherchait à se retrouver sous le pinceau de Vermeer ou de Chagall, dans une flatteuse idéalisation » (Sibony, 2024 : 248-249). Cette dérive incarne ce que Bernard Stiegler nomme dans *La société automatique* (2015) une perte du rêve et du désir qu'il appelle « les intermittences de l'âme » que l'automatisation est en train d'étrangler. L'humain ne s'identifie plus à une mémoire ou une tradition, mais à une estimation de probabilité de ressemblance. C'est là également un exemple de ce que Stiegler (2015) appelle la prolétarianisation de la subjectivité.

Lorsque Sibony note que « le propre de la vanité, c'est d'être toujours décevante » (Sibony, 2024 : 249), elle pointe l'échec structurel du narcissisme numérique. Le modèle de matching, qui repose sur les « plus proches voisins » (Sibony, 2024 : 250), fonctionne comme une machine à produire de la frustration, car ce modèle offre une proximité dépourvue d'identification réelle, il donne à voir une image de soi sans soi. En effet, le miroir : « nous permet de réfléchir sur les notions de soi et de l'altérité. Le miroir est un instrument incontestable de la psychanalyse, car il met l'accent sur ce qui est obscur dans l'âme et joue aussi un rôle symbolique sur le plan social » (Marfouq, 2025 : 46). Ainsi, l'IA, « qui n'inventait rien » (Sibony, 2024 : 250), est un miroir

amplificateur des inégalités, et ce miroir renvoie un reflet faussé et insupportable de femmes réduites à des courtisanes, de personnes racialisées renvoyées à des représentations humiliantes. La reconnaissance espérée par l'humain de l'IA se retourne paradoxalement en violence symbolique.

La réaction des développeurs face à ces effets de miroir déformant est révélatrice de cette écologie mentale en décomposition. Pour éviter l'inconfort, on « dresse une liste noire, soit dit sans ironie, des portraits de courtisanes, d'esclaves, et de toute autre œuvre qui aurait pu être considérée comme choquante » (Sibony, 2024 : 250), on retire, on filtre, on ajuste les poids des paramètres, on manipule le modèle pour qu'il ne confronte plus l'utilisateur aux vérités dérangeantes de l'histoire. Mais cette censure douce, camouflée derrière le filtrage, ne fait que déplacer le problème, car on ne corrige pas les biais, mais on les masque. En modifiant les données pour ne plus heurter les sensibilités, on produit une forme de déni technologique, une amnésie sélective qui oblitère le réel au lieu de le questionner. Dans *Manifeste cyborg* (2007), Donna Haraway évoquait déjà la nécessité de penser les rapports entre corps et technologie sans tomber dans les illusions d'un universalisme désincarné. Pour Haraway, le « cyborg » n'est pas une simple fusion de l'humain et de la machine, mais une figure critique qui met en évidence les rapports de pouvoir, de genre et de race inscrits dans les technologies. Elle s'oppose à l'idée d'une neutralité ou d'une universalité de la technique, en rappelant que toute technologie est située, incarnée et traversée par des rapports sociaux. Dans *Sans filtre et sans reproche*, ce sont précisément ces corps, genrés, racialisés, humiliés, qui deviennent indésirables dans l'algorithme. Face à l'impossibilité de trouver un échantillon de données suffisamment large et diversifié, le modèle tend à effacer la différence en privilégiant la ressemblance, l'homogénéité des traits, et produit une norme corporelle dominante. Cette homogénéisation exclut de fait les singularités.

La scène de réception du mail furieux de Sundar Pichai constitue un climax tragico-burlesque de la décomposition de l'écologie mentale. La ressemblance frappante entre un utilisateur métis et les parties intimes du David de Michel-Ange révèle l'abîme entre la promesse initiale de l'art comme reflet de l'humanité, et son exécution ridicule. Une telle mésaventure comique reflète une mise en lumière brutale de ce que la machine fait au regard. Elle désymbolise, et associe sans conscience. En ceci, elle incarne la perte d'une écologie mentale, cette capacité de relier, de signifier et de désirer. L'homme selon cette configuration devient un objet de correspondance.

Guattari soulignait que l'écologie mentale suppose de maintenir une hétérogénéité vivante dans les rapports au monde. Dans *Sans filtre et sans reproche*, cette dissension est étouffée par les algorithmes qui opèrent l'appauvrissement du désir, la standardisation du regard et l'obsession de conformité qui produisent un sujet vidé qui contourne les règles « via VPN, solutions d'accès à distance, pour faire croire à l'application que votre portable se trouvait aux États-Unis, et ainsi être parmi les premiers français à la tester- et à contourner le RGPD » (Sibony, 2024 : 252) pour se soumettre à

l'épreuve du miroir numérique de l'application Art Selfie. Le passage sur la tentative de contournement du RGPD incarne une aliénation volontaire du sujet, qui sacrifie sa liberté à la quête d'une ressemblance vaine.

Le filtre, dans cette nouvelle, ne dissimule pas seulement les visages ; il gomme les différences, lisse les aspérités et supprime cette part de manque, qui seule permet de désirer, de créer, de rêver. L'IA qui réduit le sujet à un pourcentage de similarité est alors tueuse de fantasmes. Dans *Sans filtre et sans reproche*, Laura Sibony construit ainsi une allégorie poignante de l'effondrement intérieur à l'ère numérique.

2.2. De la crise du savoir à la dissolution du moi

On a expliqué précédemment que *Le Déserteur* déploie avec une acuité poignante la manière dont l'intelligence artificielle, censée assister l'humain, contribue au contraire à l'effondrement de son monde intérieur. C'est cette bascule que *Premières loges pour l'apocalypse* approfondit en étendant la décomposition mentale à une décomposition cosmologique et épistémologique. Là où *Le Déserteur* dépeint l'effondrement d'un sujet face à la violence algorithmique, *Premières loges pour l'apocalypse* met en scène une IA qui redéfinit les structures mêmes du savoir et de la vérité. Sibony y poursuit sa réflexion sur les mutations mentales induites par les technologies en révélant leur portée ontologique : ce n'est plus seulement le sujet individuel qui s'effondre, mais la possibilité même d'un monde habitable par des humains pensants.

L'ouverture de *Premières loges pour l'apocalypse* évoque le drame d'un *data scientist* qui voit en quelques heures le fruit de deux ans de travail balayé par une innovation extérieure, une IA « générale qui obtient de meilleurs résultats » (Sibony, 2024 : 178). Cette expérience illustre une dépossession cognitive et existentielle provoquée par la domination croissante de l'IA. Le *data scientist* déclare : « [...] deux ans de nuits blanches balayées par un article publié de l'autre côté du globe par des entrepreneurs qui ne connaîtront jamais votre existence, ça porte un coup » (Sibony, 2024 : 177). Cet extrait qui met le doigt sur la précarisation du savoir humain face à l'IA, s'accompagne d'implications directes pour l'écologie mentale, dont l'intégrité dépend du maintien d'un rapport maîtrisé et signifiant au savoir et à la création.

Plus loin, l'idée du savoir scientifique traditionnel, incarné par la quête de lois immuables, se confronte encore une fois frontalement à la nature probabiliste et imprévisible de l'IA : « L'intelligence artificielle, c'est de l'incertitude contrôlée. Tout se recompose avec de nouvelles données, rien n'est fixe » (Sibony, 2024 : 180). La remise en cause exprimée à travers cet extrait du principe fondamental de la recherche de lois universelles et permanentes traduit un effondrement de la pensée fondée sur la stabilité et l'universalité. L'échange avec M. Nots illustre ce bouleversement mental : « C'était le pied de nez du petit génie au vieux savant » (Sibony, 2024 : 181). L'IA, métaphore du « petit génie », signe la fin d'un paradigme épistémologique ancien, provoquant ce que Guattari (1984) nommerait une « crise de subjectivité », où la construction du sujet se fragmente dans un paysage mental instable et fragmenté.

On note dans *Premières loges pour l'apocalypse* que le personnage est pris entre l'excitation et l'angoisse, qui relèvent de l'inévitable dimension écosophique du désarroi : « C'était à la fois terriblement excitant et effrayant » (Sibony, 2024 : 180). Oscillant entre émerveillement et désespoir, le *data scientist*, incarne ce sujet déstabilisé, en proie à une double temporalité : l'anticipation vertigineuse d'un futur recomposé par l'IA, et la nostalgie douloureuse d'un passé où le contrôle et la maîtrise du savoir humain semblaient garantis.

En effet, l'IA opère la dévaluation du sens de l'expérience humaine et de la création individuelle, à travers l'exemple du chercheur : « Deux ans de nuits blanches balayées par un article publié de l'autre côté du globe [...]. Que croyiez-vous ? Créer un programme informatique, c'est toujours créer » (Sibony, 2024 : 177). Ce passage montre concrètement comment l'IA dépossède les chercheurs de la dimension existentielle de la création. Tout travail intellectuel fondé sur l'investissement personnel, la longue temporalité, l'incertitude et la joie de la découverte, est réduit ici à néant en un instant. Il ne s'agit pas seulement d'un désastre professionnel, mais d'un choc ontologique, car l'IA supprime la possibilité même de construire un rapport singulier et affectif au réel. Pour Guattari, l'écologie mentale dépend justement de la capacité à construire de telles cartographies sensibles du monde ; or l'IA impose un système dépourvu de subjectivité.

La perte d'orientation mentale semble affecter la capacité de Camille Noûs à se construire un récit cohérent de lui-même. Son parcours, depuis la rigueur scientifique de l'astrophysique jusqu'à l'univers instable du *machine learning*⁴, ne suit plus une trajectoire intelligible. Il perd la capacité à se penser et se situer dans le monde. Camille éprouve une sorte de trahison de l'idéal scientifique, comme si l'intelligence artificielle vidait la pensée humaine de sa dignité, de son génie, voire de sa vocation spirituelle. Il confesse : « Je ressentais, pour ainsi dire, un échec à l'esprit humain. [...] L'IA insultait Thalès, Galilée, Einstein [...] » (Sibony, 2024 : 180). À ce point, l'écosophie rencontre la mythocritique. Le scientifique perd le lien symbolique avec les figures tutélaires de la connaissance. L'IA provoque une déconnexion avec l'héritage humain et une perte du sens historique et de la continuité. L'écologie mentale se détruit aussi quand l'individu ne peut plus se situer dans une généalogie du sens. Ce sentiment d'être le dernier représentant d'une lignée qui s'éteint, face à une entité post-humaine, ne peut être que ravageur, car l'IA opère une fracture de l'ancrage du sujet dans la culture.

La dislocation des repères cognitifs et existentiels touchée chez Camille se double d'une incertitude généralisée : « Comprenez, l'intelligence artificielle, c'est de l'incerti-

⁴ Le *machine learning* (ou apprentissage automatique) désigne un sous-domaine de l'intelligence artificielle qui regroupe des méthodes et algorithmes permettant à une machine d'apprendre à partir de données, sans être explicitement programmée pour chaque tâche. En pratique, le *machine learning* repose sur la détection de régularités statistiques dans de grands ensembles de données pour produire des modèles capables de prédire, classer ou générer de nouvelles informations.

tude contrôlée. Tout se recompose avec de nouvelles données, rien n'est fixe » (Sibony, 2024 : 180). Le sujet ne peut plus faire monde, car le monde est perpétuellement reconfiguré selon des probabilités et des prédictions sans assise. Le champ du savoir devient instable, remplaçant les lois par des corrélations. La prédiction l'emporte sur la compréhension, détruisant ainsi la fonction épistémologique fondée sur le sens. Le chercheur s'en trouve dérégulé psychiquement, car l'humain se construit dans des invariants, des récits, des lois ; ce que Guattari (1992) appelle des « territoires existentiels ».

Enfin, cette précarisation cognitive engendre une angoisse cosmique, une vision apocalyptique du devenir humain : « Nous serons peut-être un jour considérés comme les Néandertal de quelque descendant d'une intelligence artificielle Cro-Magnon... » (Sibony, 2024 : 182). L'humain est entendu dans cette déclaration comme un être au devenir obsolète, voire superflu. L'IA est décrite comme une force anthropophage, qui recycle les fonctions de l'esprit humain sans en conserver la subjectivité. Camille Nous est conscient de ce glissement. Il sent que « nos inventions nous échappaient » (Sibony, 2024 : 180). L'angoisse qu'il ressent n'est pas tout à fait celle d'un péril technique, mais d'une extinction mentale. Ce que Guattari aurait identifié comme une implosion de la créativité existentielle, remplacée par un automatisme computationnel.

Comme le dit Guattari, l'écologie mentale suppose des dispositifs de subjectivation ouverts, créatifs, esthétiques, or tout cela est anéanti par la rationalité instrumentale de l'IA, qui modélise sans jamais rendre le monde habitable psychiquement. Mais l'appel à la réappropriation de l'écriture et du futur, porté par le conseil simple et chargé de sens : « Déjà, apprendre Python. Et écrire. Il faut se réapproprier le futur » (Sibony, 2024 : 183) est une invitation à une écologie créative, où l'individu, malgré la pression techno-capitaliste, peut et doit reconstruire des relations actives avec le monde, réinvestir sa capacité d'invention et de transformation.

3. L'IA comme agent de dissolution du lien social

Dans *Le Décolleté de Poutine* et *La Méthode de Don Juan*, Laura Sibony poursuit son exploration des pathologies contemporaines du lien social à l'ère de l'IA. Si *Le Déserteur* montrait l'effondrement de l'écologie mentale sous l'effet d'une exposition continue aux déchets numériques, ces deux nouvelles déplacent l'analyse vers les modalités de dissolution de l'écologie sociale, c'est-à-dire du tissu relationnel, symbolique et affectif qui fonde la cohabitation humaine. Sibony met en lumière un devenir-machine des relations, où l'autre n'est plus sujet mais surface à manipuler. C'est alors le lien lui-même, affectif, politique, sexuel ou critique, qui se désagrège, emportant avec lui la possibilité d'une vie partagée.

La nouvelle *Le Décolleté de Poutine* de *Fantasia* de Laura Sibony donne à voir l'effondrement d'un ordre symbolique et perceptif commun, tel qu'il structurait les rapports sociaux dans une écologie de la confiance, du repérage des signes, de la corporéité et de l'adresse. Cette écologie sociale faite de corps reconnaissables et situés dans

l'espace et dans le temps, de limites entre le vivant et sa représentation, se voit ici dissoute par les *deepfakes*⁵, qui rendent toute relation potentiellement falsifiable, et tout repère éthique, politique ou sensoriel, incertain.

L'analyse de cette décomposition écologique du social s'ouvre dans la nouvelle de manière satirique avec des visages d'acteurs célèbres grâce au *deepfake* : « Jack Nicholson est devenu George W. Bush. La métamorphose a eu lieu sous nos yeux, et on ne l'a pas vue » (Sibony, 2024 : 91). Ce fragment incarne la disparition du visible au sein même du visible, car il s'agit bien de dissoudre l'écosystème de l'expérience sensorielle elle-même. Ce que nous voyons, ce que nous croyons reconnaître, ce qui était jusqu'ici source de lien, est maintenant objet de méfiance, autrement dit, l'image perd son référent. Ce que Baudrillard (1981 : 55) appelait le « simulacre de quatrième ordre » où le réel est aboli au profit d'un système autoréférentiel de signes, est ici réalisé dans la chair même des visages.

En effet, l'écologie sociale traditionnelle repose sur la capacité à produire du sens à partir de signes incarnés et reconnus, tels une voix, un visage, une posture, un style ou une mémoire des corps. C'est ce qu'exprime la critique du faux dans les vers qui inaugurent la nouvelle : « Une relique du temps passé / Sur laquelle personne ne va pleurer / Un truc qu'on ne va pas regretter / L'imitateur. RIP » (Sibony, 2024 : 89). L'imitateur, figure maudite, devient le précurseur d'un monde où le vivant est superflu. Le mimétisme n'a plus besoin d'un modèle vivant, ni même d'un sujet. Il ne vise plus l'imitation mais la substitution. La nouvelle insiste sur cette rupture en exposant la continuité historique entre les faux Démétrius russes, les sosies d'Anastasia, et les avatars numériques de Zelensky ou Poutine : « L'histoire de la Russie regorgeait d'imitateurs professionnels [...] bien avant que l'intelligence artificielle ne fasse du trucage par réseaux de neurones un outil de propagande » (Sibony, 2024 : 94). Mais ce que la Russie tsariste ne faisait qu'anticiper, l'IA le systématise. Elle ne mime plus l'original, elle le remplace carrément.

L'un des effets majeurs de cette technologie est la dislocation de la confiance sociale, qui constitue un pilier de l'écologie du lien. La phrase : « Les *deepfakes* se multiplient dans les deux camps, avec pour principal effet de miner la confiance dans les médias, voire dans la vérité » (Sibony, 2024 : 94) exprime une crise des modes d'existence véridiques selon Bruno Latour (2012). Ce dernier identifie une crise des régimes véridiques lorsqu'il montre que les institutions chargées de produire la vérité comme les médias, les sciences ou la justice ne suscitent plus la confiance. Il argumente que nous sommes passés d'un modèle où l'authenticité était assurée par des figures d'autorité (les scientifiques, la presse, etc.) à une évidence sociale instable. Dès lors que la production de faits devient manipulable à travers des images truquées et des discours simulés, les fondements mêmes de la confiance publique deviennent vacillants.

⁵ Le terme *deepfake* désigne une image ou une vidéo manipulée grâce à des techniques d'intelligence artificielle pour imiter l'apparence et la voix d'une personne réelle.

L'autorité de la preuve factuelle se perd entre le vrai et le faux qui coexistent sans médiation institutionnelle fiable. Dans *Le Décolleté de Poutine*, le fait qu'aucune voix ou visage ne soit plus digne de foi implique la désintégration de la relation sociale elle-même et du lien interindividuel entendu comme partage d'un monde commun. Jacques Rancière (2017) rappelle que ce monde commun « est tissé et retissé par le choix de mettre ensemble des mots, des formes, des images, des gestes, des mouvements, des sons, des temps, des espaces... C'est sur cette base qu'il faut comprendre l'égalité des intelligences et l'hypothèse de confiance ». Cette crise de confiance qui altère la distinction entre réel et artefact affecte bien l'*habitus* perceptif et relationnel. Ainsi, les nouvelles générations n'auront plus à évaluer la véracité d'un discours ou d'un visage, car cette question n'aura plus de sens.

Le *deepfake* tend inéluctablement à créer un univers sans fidélité : « Il suffit aujourd'hui d'un enregistrement de deux secondes de votre voix pour en produire un *deepfake* convaincant » (Sibony, 2024 : 93). Le rapport au corps propre se rompt par l'image du corps susceptible d'être captée, puis réassignée, augmentée et vendue, comme le fait Bruce Willis : « Bruce Willis a ainsi vendu son jumeau numérique à une société spécialisée, pour que son image puisse tourner, à sa place, des pubs [...], ou des Die Hard après sa mort » (Sibony, 2024 : 95).

Ce passage nous apprend que le corps cesse d'être un lieu de responsabilité. Avec les *deepfakes*, il devient une ressource extractible. Cette dépossession du corps prolonge l'exploitation capitaliste décrite par Shoshana Zuboff. Cette dernière identifie dans *The Age of Surveillance Capitalism* (2019) le phénomène par lequel l'expérience humaine est revendiquée comme matière première gratuite pour être transformée en « actif comportemental » dans un marché de données. Autrement dit, l'utilisateur, par ses interactions numériques quotidiennes, devient une ressource économique. Son corps se transforme en capital à extraire et exploiter. On retrouve dans *Le Décolleté de Poutine* exactement ce que Zuboff nomme *instrumentarian power*, ce pouvoir de transformer nos actes et notre présence en données exploitables pour anticiper nos comportements. Les technologies autorisent désormais la production active d'images (visages, voix, etc.), tout en conservant la posture de votre « soi » comme capitalisable. On voit clairement que cette situation génère un corps détaché de son sujet dont l'identité est séparée de la personne et traitée comme un objet.

Enfin, la nouvelle évoque les usages pornographiques du qui révèlent l'effondrement final de l'écologie du regard, de la pudeur, de l'intimité dans les espaces publics virtuels : « Monter des vidéos pornographiques en utilisant des visages qui n'avaient rien à y faire » (Sibony, 2024 : 95). Le visage, ce que Levinas tenait pour le lieu éthique par excellence, n'est que masque technique. Pour Emmanuel Levinas, le visage de l'Autre constitue le fondement de l'éthique. Ce n'est pas un simple objet visible ou un support d'identité, mais une présence irréductible et un appel silencieux à la responsabilité éthique. Levinas (1984 : 89) écrit dans *Éthique et infini* : « Le visage

est ce par quoi l'autre m'ordonne : "Tu ne tueras point" ». Ainsi, le visage interdit la violence en imposant une limite morale. Voir un visage, c'est reconnaître en l'autre une personne, un être fragile, porteur de droits et de souffrance. Cette désactivation éthique s'inscrit aussi plus largement dans ce que Félix Guattari appelle une crise de l'écologie sociale dans *Les trois écologies* (1989). L'écologie sociale concerne les formes de vie collective, le lien intersubjectif, les pratiques de solidarité, de reconnaissance, d'écoute, sans lesquelles aucune subjectivité stable n'est possible. L'usage destructeur des visages dans les *deepfakes* pornographiques désintègre cette trame du lien social, car il substitue à la reconnaissance de l'autre une consommation de son apparence, déliée de toute réciprocité. La production de ces images participe ainsi d'une logique de déterritorialisation mentale et sociale sans éthique.

Le Décolleté de Poutine se présente comme le miroir d'un monde où les éléments constitutifs d'une écologie sociale tels que la reconnaissance des visages, la présence des corps, la stabilité des signes ou la légitimité des affects, s'effondrent à cause du *deep learning* et de la marchandisation des identités. Cette décomposition entraîne une perte de vérité et génère une désarticulation du tissu symbolique et sensoriel à partir duquel une société humaine se rendait reconnaissable à elle-même.

Dans *La Méthode Don Juan*, Laura Sibony met à nu un scandale de désillusions technologiques et affectives, avec humour, à travers son personnage Manon, une ancienne analyste. Ce récit bref, faussement anecdotique, contient les germes d'une réflexion écosophique dense, dès lors qu'on se donne la peine de lire sous la surface rieuse et désabusée des dialogues. Ce dont il est question dans cette nouvelle, ce n'est pas l'amour seul : c'est l'effondrement de l'écologie sociale à cause de la liquidation du lien humain.

« Mais arrête donc avec l'amour. C'est la plus grosse arnaque de ces derniers siècles » (Sibony, 2024 : 207) : cette phrase inaugurale pose d'emblée la tonalité du texte et un constat de ruine. L'amour, dans sa fonction sociale, dans sa capacité à générer du lien et de la reconnaissance mutuelle a été industrialisé, protocolisé, pour être finalement algorithmisé. L'arène où jadis s'épanouissait la rencontre humaine est aujourd'hui le théâtre de procédures abstraites de compatibilités paramétriques.

Le récit de Manon est celui d'une expérience qui rapporte comment les humains ont tenté de déléguer à la machine la tâche de penser et de produire leur désir. Le formulaire de 450 questions d'*eHarmony* « leader US des rencontres sérieuses » (Sibony, 2024 : 207) devient le dispositif symbolique de cette dépossession : « Tu devais remplir un formulaire de quatre cent cinquante questions [...] puis un algorithme faisait du matching de variables » (Sibony, 2024 : 208). À cet instant précis, le sujet cesse d'être acteur de son propre récit amoureux. Il n'est que base de données déclarative, une entité qui s'auto-objective pour se rendre compatible. Or, comme le dit Manon, « on se connaît très mal soi-même » (Sibony, 2024 : 209) confirme que la subjectivité dans sa complexité et son imprévisibilité est incompatible avec la logique du profiling

et du matching. L'amour n'est pas un produit fini ni une solution à un problème, c'est un processus instable, risqué et éminemment symbolique. Tenter de le mécaniser, de le rendre optimisable, revient à le nier. Et ce déni a un coût : celui de la solitude généralisée, de la déliaison.

La dissolution de l'écologie sociale dans cette nouvelle se manifeste par l'érosion progressive des médiations humaines avec plus de rencontres fortuites. Le lien est dissous dans le flux, comme dans la phrase suivante : « On ne sait pas ce qu'on veut. Mais [...] on évolue. Ça, un algo [...] ne le sait pas » (Sibony, 2024 : 210). L'algorithme reste sourd au temps, à l'altération et à la parole échangée. Il traite les âmes comme des *playlists*. Manon ajoute encore : « Si tu rencontrais ton prince charmant, dans six mois tu serais la plus malheureuse des femmes » (Sibony, 2024 : 210). Tout est là. Dans sa logique binaire, la machine ne peut intégrer la dialectique du désir avec son oscillation, ses manques et ses projections. C'est une critique qui trouve écho chez Ivan Illich dans sa *Convivialité* (1973) où il explique qu'en voulant trop déléguer nos gestes essentiels aux systèmes techniques, nous perdons le savoir-vivre ensemble. L'amour, comme la santé ou l'éducation, devient un service, un produit à délivrer. Mais l'écosystème humain ne s'y prête pas. Il exige du temps, de l'écoute, du silence, des ratés, en tout, tout ce que l'algorithme rejette et considère comme bruit. Dans ce sens, l'éthique d'Arne Næss et de l'écophilosophie profonde offre plus d'éclaircissement sur la nature de cette désintégration. En effet, la superficialité des relations numériques détruit également la profondeur de l'engagement, car les dispositifs produisent des attachements jetables. Ce fragment « il faut goûter avant de dire j'aime » (Sibony, 2024 : 211) pourrait être une devise pour l'ère de la consommation généralisée du vivant. Mais en amour, cela ne crée pas des couples, mais des usagers. Ce constat est confirmé par cette confession formulée comme une dérive collective : « Sed-Lex n'a pas nécessairement pour objectif les mariages heureux » (Sibony, 2024 : 212). L'économie algorithmique du désir est orientée vers la segmentation des marchés, non vers la construction de mondes communs. Tout ce qui constitue un sujet, à savoir, ses émotions, ses désirs, son corps, ses attachements, etc. tout cela est pour l'IA une data à segmenter et à rentabiliser.

Dans cette dissolution de l'écologie du lien social, l'écophilosophie nous oblige à retrouver un art de la « reliance »⁶ (Jeffrey & Maffesoli, 2005 : 42). Car l'amour, dans sa fonction première, n'est pas un programme ou une promesse. C'est une écologie fragile fondée sur l'inconnu, la reconnaissance et le soin. Or avec l'IA, tout cela s'efface.

⁶ Le terme de « reliance », popularisé par Edgar Morin et repris par David Le Breton puis par Emmanuel Mounier et Michel Maffesoli, désigne l'art de « relier » ce qui tend à se dissocier dans les sociétés modernes : les individus entre eux, mais aussi l'humain avec le monde, le sensible et le symbolique. Selon Denise Jeffrey et Michel Maffesoli, la reliance est un mode d'être au monde fondé sur la reconnaissance de l'interdépendance et sur la participation sensible à un tout vivant. Elle s'oppose à la fragmentation et à l'isolement produits par la modernité technologique, et cherche à rétablir des formes de communauté fondées sur l'empathie, la mémoire et le lien.

Même l'ironie lucide de Manon est à comprendre comme une forme de deuil. Elle croyait que l'IA : « était la clef de tous nos problèmes affectifs, qu'elle allait nous aider à trouver l'âme sœur, faire revenir l'être aimé, donner des petits enfants à nos parents et faire de la Terre un monde d'amour et de paix » (Sibony, 2024 : 208), dit-elle en se moquant. À la fin, Laura Sibony ne donne pas de solution, et c'est tant mieux. Car l'écologie ne prescrit pas.

4. L'IA comme force de thanatogenèse

Le glissement, où la communication est réduite à une transaction de données, fait que le langage et la subjectivité, en tant que ponts relationnels entre sujet et monde, sont exposés au danger de l'extinction. Ce qui s'éteint dans *Fantasia* est justement l'infrastructure du symbolique, ce tissu vivant exclusivement humain qui donne au monde son poids et à la vie sa consistance. L'intelligence artificielle, érigée en démiurge cognitif, ne se contente pas de modéliser le réel, elle le remplace, elle le code. C'est une machine qui prédit plus qu'elle ne parle. Elle ne connaît pas l'absence et ne la dit pas, elle la comble. Cette extinction du symbolique à travers le tarissement de la négativité, du manque est signe aussi de l'extinction du vivant.

Dans les nouvelles de *Fantasia*, ce processus de désobjectivation prend plusieurs formes : un avatar parfait pourrait remplacer un amant réel dans les sites de mariage et de rencontre, un *chatbot* parle à la place du sujet, un algorithme anticipe les désirs des internautes avant même qu'ils ne surgissent, etc. Ces figures ne reflètent pas uniquement une société sous contrôle ; elles incarnent un tournant « thanatopolitique » au sens que lui donne Roberto Esposito, c'est-à-dire une politique où le pouvoir ne gère plus la vie pour l'accroître, mais pour l'organiser autour de la possibilité de sa fin, de sa neutralisation, de sa mise à mort douce (Esposito, 2021). Roberto Esposito développe la notion de « thanatopolitique » pour définir le passage paradoxal où une biopolitique initialement destinée à protéger la vie glisse vers une logique où la vie devient un instrument du pouvoir qui impose la mort comme fin régulatrice. Son ouvrage *Immunitas: Protection et négation de la vie*, publié en italien en 2002 puis traduit en français au Seuil en 2021, constitue le texte fondamental où Esposito montre comment les mécanismes d'immunisation conçus pour sauvegarder la vie, portent en eux leur négation, et peuvent engendrer la destruction de la communauté qu'ils prétendent protéger. L'IA, dans ce contexte, devient une force de thanatogenèse productrice de mort qui n'est pas brutale, mais progressive.

Paul B. Preciado désigne dans *Testo Junkie* (2008) une mutation profonde de la subjectivité. Il voit que dans l'univers du biocapitalisme, où le corps, le genre, les émotions deviennent des ressources extractibles et monétisables, l'individu ne se définit plus à partir de son intériorité ou de son être propre, mais à travers les classifications, les diagnostics et les lectures que les systèmes techniques produisent sur lui. Cette évolution entraîne peu à peu la disparition du sujet humain tel qu'on le concevait comme

un être opaque, mystérieux et imprévisible. À sa place se profile un sujet transparent, capturable, réduit à ses traces numériques, jusqu'à son effacement.

L'épuisement psychique est un exemple parmi d'autres de l'extinction de la subjectivité humaine. Ainsi, les modérateurs des systèmes algorithmiques sont par exemple contraints à une grande neutralité et à un professionnalisme sans faille. Ils incarnent l'idéal d'une société de la transparence, telle que décrite par Byung-Chul Han dans *La société de la transparence* (2017), où le désir doit être entièrement visible, mis à nu, pour mieux être encadré, normalisé, contrôlé. Dans cette exigence de visibilité absolue, toute opacité, toute ambivalence devient suspecte. Ce régime de transparence rejoint la pharmacologie du numérique développée par Bernard Stiegler dans *La société automatique* (2014), selon laquelle les technologies sont porteuses d'une double valence, car elles peuvent soigner et protéger, mais aussi désorienter et aliéner. En cela, elles fonctionnent comme des *pharmaka*, au sens grec, à la fois poison et remède. Comme le souligne Alberto Romele (2015), les objets techniques numériques, censés filtrer et protéger les sociétés de la violence symbolique ou explicite, deviennent des dispositifs toxiques pour ceux qui y sont exposés en continu. Le modérateur, qui filtre continuellement des contenus, se voit contaminé par le mal qu'il est chargé d'écarter. Ce renversement marque un point de rupture dans l'écologie mentale des travailleurs du numérique, livrés à une exposition prolongée au pire, sans échappatoire. Byung-Chul Han, dans *La société de la fatigue* poursuit cette intuition. Il observe que la modernité tardive ne repose plus sur la logique de l'interdit, mais sur une injonction à la performance et à la positivité excessive (Han, 2017).

Dans *Le Déserteur*, l'intelligence artificielle est censée protéger l'enfance. Mais elle devient paradoxalement un agent de destruction. Le début de la nouvelle insiste sur l'inspecteur Smith confronté à une succession ininterrompue d'images qu'il devait trier, analyser, signaler. Ce qui évoque une surcharge informationnelle inhumaine, qui noie l'opérateur dans un flot qu'il ne maîtrise plus.

La thanatogenèse dans *Le Déserteur* ne signifie pas la mort du corps, mais la fin du sujet, entendu au sens de Levinas (1984), comme porteur d'altérité, de responsabilité et de désir. Dans cette optique, les extraits où l'IA confond des déserts avec des nus, censure l'image de la fillette brûlée au napalm ou l'image de la femme qui allaite, révèlent l'aveuglement fondamental du regard algorithmique qui ne voit ni le visage, ni la souffrance, ni l'humain. Seulement, il détecte et classe. C'est une extinction de l'écologie du regard, ce que Levinas appelait le lien éthique fondé sur le visage. Ainsi, l'extinction du visage signifie l'extinction du lien.

La société décrite est également post-vitale. Smith ne désire plus, il rêve seulement d'un désert : « Il songe à un désert sans limite, où s'enseveliraient sans un bruit, sous les dunes, ces affreuses technologies » (Sibony, 2024 : 140). Ce rêve est une forme de thanatos doux d'effacement. Le désert est le seul lieu où le silence est encore possible. C'est un refuge symbolique, comme chez les mystiques ou les résistants. Mais même ce

refuge est incertain : « Ces longs regards brûlants qu'ils coulent sous leurs paupières demi-baissées... Laisser courir mes lèvres sur leurs pleins et leurs creux, le long de ces dunes au contour émouvant... Et terrifiant » (Sibony, 2024 : 139). Le désert, hyperreprésenté à travers des images pornographiques, devient lui aussi suspect. Il est confondu avec le nu, suspecté d'indécence, assimilé au contenu que Smith censure. Ainsi, même le silence du monde est perverti par l'algorithme. L'extinction touche aussi le réel comme lieu d'expérience.

L'écologie d'Arne Næss nous rappelle que le vivant, pour rester vivant, doit préserver des zones de non-savoir, de non-utilité, de mystère. Or, *Le Déserteur* décrit un monde où l'algorithme absorbe tout : même la ruse (le maquillage anti-reconnaissance faciale), même la dissidence (les manifestants), même la révolte (les artistes de King's Cross). Le dernier geste de Smith (imaginer l'enfouissement silencieux des technologies dans le désert) est une rêverie terminale. Il n'y a plus de fuite possible. Pour Næss, l'écologie profonde repose sur la reconnaissance de la valeur intrinsèque du vivant, non réductible à des finalités fonctionnelles (Næss, 2008). La subjectivité humaine fait partie de cet écosystème. Mais avec l'IA, on assiste à une captation totale de l'humain par le système computationnel.

Dans *Le Déserteur*, Laura Sibony problématise l'hygiénisme numérique, la surveillance panoptique et l'absorption du langage qui tuent ce qui fait la vie : le lien, la mémoire, le désir, le visage, la parole. L'IA est ici le seuil d'un changement d'époque, celui où l'humain devient un problème, une friction, un résidu. Smith est un déserteur, non parce qu'il fuit le travail, mais parce qu'il résiste faiblement ou symboliquement, à la machine de mort.

Impact avec le Diable dépeint une forme singulière de thanatogenèse numérique. Le récit s'ouvre sur une scène choc qui dénonce cette violence ordinaire et invisible : « Des bébés en pleurs sont mitraillés, une femme est découpée à la machette, des djihadistes décapitent un homme prostré dans la poussière, un adolescent s'auto-mutile, le regard fixé sur la caméra, un coyote déchire un serpent dans un jet de sang, un homme en uniforme viole un cadavre... » (Sibony, 2024 : 123). Cette accumulation d'images horribles forme une atmosphère infernale créée par ce spectacle de violence. C'est un symbole de la mort déployée par les technologies, notamment ici, les algorithmes de modération. Cette thanatogenèse numérique se déploie à travers le travail invisible et psychologiquement destructeur des modérateurs : « En 2019, l'ex-employé Daniel Motaung a dénoncé les conditions de travail à Sama-source [...] Dépression, stress post-traumatique, détresse émotionnelle, troubles psychologiques sont, sans surprise, le lot commun des modérateurs » (Sibony, 2024 : 124).

Dans ces conditions, la mort psychique de l'humain est entraînée par l'exposition répétée aux « déchets » (Sibony, 2024 : 124) de l'humanité : contenus violents, haineux, pornographiques, etc., jusqu'à l'effacement identitaire. Dans *Impact avec le Diable*, les personnages, qu'ils soient utilisateurs, victimes ou opérateurs, sont

confrontés à une prolifération de simulacres et de violences numériques qui saturent l'espace du visible et du dicible. Leur ancrage même dans un monde partagé et vécu est affecté. Hannah Arendt, dans *La condition de l'homme moderne*, insistait sur le fait que « c'est la présence des autres voyant ce que nous voyons, entendant ce que nous entendons, qui nous assure de la réalité du monde et de nous-mêmes » (Arendt, 1983 : 61). Or, dans *Impact avec le Diable*, la prolifération des images et des interactions faussées détruit cette co-perception fondatrice du monde commun. Chacun est isolé dans une chambre d'écho, où ce qu'il voit, ressent ou produit n'est ni vérifié ni partagé : « Dans la salle adjacente règne un silence de mort... Derrière des rangées d'écrans identiques, des dizaines d'employés s'appliquent à entourer des voitures, des piétons, des ponts, des lampadaires et des feux de circulation sur des vidéos de lieux qu'ils ne visiteront jamais » (Sibony, 2024 : 123). L'écologie du regard est brisée. Les personnages ne vivent plus dans un monde habité ensemble, mais dans des flux d'information qui les traversent sans médiation humaine. Arendt ajoute encore : « Vivre ensemble dans le monde, c'est dire essentiellement qu'un monde d'objets se tient entre ceux qui l'ont en commun, comme une table est située entre ceux qui s'assoient autour d'elle ; le monde, comme entre-deux, relie et sépare en même temps les hommes » (Arendt, 1983 : 63). C'est précisément cette table, ce « comme-entre », que la machine ronge et fait disparaître. Dans cette nouvelle, les dispositifs intelligents ne produisent pas du lien, ils le décomposent. Ils capturent des fragments de subjectivité, les recombinaient, les vendent, les exposent, les instrumentalisent. Il n'y a plus de récit commun, plus d'espace symbolique autour duquel les humains pourraient s'asseoir. L'écran est une vitre unidirectionnelle, saturée d'images qui n'engagent plus aucune reconnaissance mutuelle. Le résultat est une vie morte, une humanité exténuée, dont le regard n'est plus soutenu par aucun autre.

Impact avec le diable souligne aussi un nouveau régime de travail mortifère :

Même les micro-travailleurs de pays riches sont dans une situation précaire, et vendent leurs clics comme un complément de revenus, aussi flexible que mal payé. [...] Sans reconnaissance, sans droit du travail ou assurance maladie, atomisés, ils forment un nouveau prolétariat mondial, invisible et vulnérable. (Sibony, 2024 : 129)

Ce passage évoque une mort sociale, un état d'oubli et d'annihilation collective. Le corps humain est réduit à un corps producteur de données, exploité et soumis à un régime de travail éreintant où la vie biologique se consume au profit d'un système numérique déshumanisant. C'est ici que l'on peut mobiliser la notion de biopolitique de Michel Foucault (1976), où le pouvoir moderne ne tue pas directement mais contrôle et organise la vie pour qu'elle s'épuise et dépérisse dans un système. Dans *Histoire de la sexualité, tome 1 : La Volonté de savoir*, Michel Foucault introduit le concept de biopolitique, qu'il définit ainsi : « Le pouvoir s'exerce aujourd'hui non plus comme le droit

de faire mourir ou de laisser vivre, mais comme celui de faire vivre et de rejeter dans la mort » (Foucault, 1976 : 181). Cette citation résume bien la logique selon laquelle le pouvoir moderne ne passe plus essentiellement par l'exercice de la souveraineté (faire mourir), mais par la gestion, l'administration, l'optimisation et la surveillance de la vie ; ce que Foucault appelle le biopouvoir⁷. C'est dans ce cadre qu'on peut parler d'un épuisement programmé de la vie, surtout dans des contextes de travail numérique extrême, comme ceux décrits par Sibony dans *Impact avec le diable* où l'on retrouve exactement ce que Foucault pressentait, c'est-à-dire une population administrée, exploitée sans individualité reconnue et absorbée dans les flux du capitalisme numérique. Leur corps vivant n'est pas mis à contribution pour produire des biens tangibles, mais pour nourrir des algorithmes, devenant ainsi pure ressource biologique exploitée, dans une économie de la fatigue, de la donnée, et de l'invisibilité.

Dans *Impact avec le diable*, Sibony (2024 : 125) déclare : « On peut vivre une vie entière sans jamais se demander ce qu'il advient de nos déchets, comment fonctionnent les égouts, sans approfondir le système qui permet à des millions d'habitants de cohabiter sans être décimés par la peste, le choléra ou le tétanos ». Ce fragment utilise une métaphore des déchets et des égouts pour parler du travail invisible effectué par ceux qui nettoient Internet, notamment les modérateurs de contenus humains. Ces « déchets » représentent les contenus les plus violents et dérangeants produits par la société se rapportant à la violence, à la pornographie, au discours de haine, etc. Comme les égouts invisibles sous les villes, ces contenus sont éloignés de la vue du public, mais doivent être traités pour que la société numérique continue de « fonctionner » sans implorer. Ce traitement des déchets numériques confié à un sous-prolétariat numérique qui en absorbe la violence et en subit les conséquences psychiques et symboliques, conduit à une thanatogenèse collective, c'est-à-dire, à une production sociale de la mort des individus chargés de cette tâche, rendus invisibles, comme les égouts le sont sous la ville. Ainsi, la société moderne délègue le traitement de ses parties les plus sombres à des agents invisibles.

Agamben (2015) développe dans *Homo Sacer* le concept de « forme-de-vie »⁸ comme une vie qui ne se réduit pas à une série d'actes extérieurs ou de fonctions, mais qui coïncide avec une puissance propre, un usage de soi-même indissociable d'une liberté intérieure. Ce qui définit la vie humaine, c'est sa capacité à suspendre l'acte, à

⁷ Le « biopouvoir », concept formulé par Michel Foucault dans *Histoire de la sexualité, I : La volonté de savoir* (1976), désigne la forme de pouvoir propre à la modernité, qui ne s'exerce plus principalement par le droit de vie et de mort du souverain, mais par la gestion, la régulation et l'optimisation des corps et des populations. Il s'agit d'un pouvoir qui « fait vivre et laisse mourir », orienté vers la production et le contrôle de la vie plutôt que vers sa suppression.

⁸ L'expression « forme-de-vie », avec des tirets, est forgée par Giorgio Agamben. Elle marque l'indissociabilité entre la forme (ce qui structure, codifie) et la vie (ce qui échappe, vit, résiste). Pour Agamben, la « forme-de-vie » désigne une existence où vie et mode de vie ne peuvent plus être séparés, c'est-à-dire une vie qui coïncide avec sa propre forme, affranchie des dispositifs du pouvoir et de la norme.

habiter sa propre puissance d'agir, autrement dit à choisir comment elle se déploie, dans une dimension éthique et politique. Or, dans *Impact avec le diable*, cette puissance de la vie humaine est précisément ce qui est anéanti. Le microtravailleur n'est plus dans un usage de sa propre vie, mais dans une désappropriation de celle-ci, car il exécute selon les protocoles d'une machine qui détermine ce qu'il doit faire. Il ne peut plus suspendre ni transformer l'acte, il ne peut qu'obéir. Sa puissance est aliénée. Là où Agamben (2015 : 288) affirme que l'homme est un être « dans la vie duquel il en va toujours du bonheur », cette assignation au bonheur comme dimension éthique et politique est rendue impossible. Le microtravailleur est dépouillé de sa forme-de-vie. Il n'a plus de temps pour contempler, pour choisir, pour élaborer un usage subjectif de sa propre expérience. Il ne fait plus qu'absorber la mort numérique des autres, les contenus rejetés par l'espace public. Cette thanatogenèse est celle de l'incapacité à habiter sa propre puissance, à transformer sa vie en œuvre singulière, en monde vécu.

Le processus de production de mort passe aussi par une aliénation cognitive, une forme de « mort du sens » :

Gérer les commentaires sur un réseau social demande une compréhension fine de la langue, des références culturelles et de l'ironie. [...] Une machine sait mal faire la différence... un licencié ès lettres si. L'ennui, c'est que le licencié ès lettres rêvait peut-être d'un avenir où il n'aurait pas à faire le tri entre commentaires simplement bêtes ou carrément racistes. (Sibony, 2024 : 127)

Ce passage souligne la perte de la fonction humaine créative, critique et sensible signe une thanatogenèse du sens et du sujet. L'humain est cantonné à des tâches mécaniques dégradantes qui tuent la pensée et l'intelligence critique. Pire encore, il s'agit d'un processus systémique de déshumanisation cognitive à travers l'appauvrissement de la pensée et la réduction de la capacité de discernement. Dans *La société de la fatigue* (2017), Byung-Chul Han évoque la mutation de la société disciplinaire foucauldienne vers une société de la performance, dans laquelle l'individu n'est plus contraint de l'extérieur, mais se contraint lui-même à l'excellence et à l'efficacité. Ce que Han appelle le sujet de performance devient son propre bourreau. En conséquence, la pensée et le sens sont sacrifiés sur l'autel de l'optimisation continue. Cette condition rappelle également la critique d'Ivan Illich dans *La convivialité* (1973), où il dénonçait la perte du geste autonome et significatif dans la société. Illich introduit le terme de « convivialité » dans l'usage courant de la langue et le définit comme « l'ensemble des rapports autonomes et créateurs entre les personnes d'une part et leur environnement d'autre part » (Desrochers, 1999 : 28). Illich (1973 : 28) propose de créer une société conviviale « qui donne à l'homme la possibilité d'exercer l'action la plus autonome et la plus créative, à l'aide d'outils moins contrôlables par autrui ». Or, comme dans le passage de Sibony, le travailleur (le licencié ès lettres) n'est plus sollicité pour sa capacité de lecture fine, de compréhension du langage et du contexte culturel, mais réduit à un filtre, un

opérateur de tri sans reconnaissance symbolique ni perspective d'épanouissement. Il rêve d'une fonction créative, mais se retrouve piégé dans une tâche mécanique et dévalorisante. Ce renversement ironique est résumé par la phrase de Laura Sibony (2024 : 187) : « L'IA ne prendra pas vos jobs, elle vous épargnera les tâches les plus ingrates. Et finalement, elle fait quoi ? Elle remplace les tâches les plus créatives ». La « mort du sens » est aussi lisible à travers la notion de désafférentation sémiotique, telle que formulée par Franco Berardi, dit Bifo. Dans *Futurability: The Age of Impotence and the Horizon of Possibility* (2017), Berardi explique que l'excès de signaux numériques et de contenus en ligne provoque une saturation cognitive et une incapacité croissante à produire du sens.

Le commentaire de Sibony sur le « licencié ès lettres » est ironique mais tragique. Il montre une ambivalence entre la formation symbolique de l'humain et l'usage que le monde technologique fait de lui. Ce licencié, qui rêvait de produire et d'interpréter, s'est retrouvé réduit à étiqueter des contenus toxiques, comme le souligne la critique marxienne du travail aliéné. Dans *Manuscrits de 1844*, Karl Marx considère que le travail est l'essence de l'homme et considère que le travail aliéné aliène l'homme de son essence (1962). Dans *Impact avec le diable*, le travail de modération empêche l'humain de se reconnaître dans ce qu'il fait. Il devient un opérateur de rejet, un corps et un esprit usés par le tri des résidus numériques du monde. Enfin, la nouvelle se clôt sur une sorte de mort politique ou mort de la possibilité d'émancipation : « Le nouveau prolétariat international, aliéné à ses machines, sans contrôle sur les algorithmes qui le dirigent ni sur les données qu'il produit, sans conscience de classe ni espoir de révolution » (Sibony, 2024 : 129). L'absence d'organisation collective et d'espoir révolutionnaire renvoie à une forme de thanatogenèse politique, où la vie sociale démocratique se décompose. Le prolétariat digital est un corps mort-vivant exploité, réduit à l'état de ressource et privé d'agentivité.

Le prolétariat interroge aussi la notion de l'effort et du travail, deux valeurs qui seront mises sous la loupe dans la nouvelle *Au bruit des bots* qui s'inscrit dans une réflexion à la fois historique et mythopoétique sur la naissance des robots. Dès le début, le texte convoque un univers tissé de références à la révolution industrielle, à la guerre de 14-18 et aux idéologies révolutionnaires, par le biais des deux frères Čapek, inventeurs du concept de robot qui entreprennent un dialogue très long à l'intérieur de la nouvelle. Ce geste fondateur inscrit le robot au croisement d'une histoire sociale et politique où la machine n'est pas seulement outil, mais symbole d'une transformation profonde du lien au travail, à l'effort et à la condition humaine.

Le robot, dans cette nouvelle, est présenté comme un automate porteur de la mémoire douloureuse des opprimés et des damnés de la terre, ce qui lui confère une dimension tragique et politique. Cette étymologie renvoie à la figure mythique du Golem, création de l'homme faite pour servir, mais dont la servitude est aussi un fardeau

et une malédiction. Ce poids historique souligne la double nature du robot, à la fois libérateur et asservisseur, reflet de la complexité humaine.

La nouvelle questionne le paradoxe de la liberté accordée par la machine. Le robot libère l'homme des tâches répétitives, mais cette libération devient vite une errance existentielle. La disparition de la pénurie et du besoin induit une perte du sens de l'effort, et donc de la créativité et de la valeur de l'acte humain. Cette analyse considère la surproduction technologique comme une forme d'aliénation nouvelle, où la technologie, censée émanciper, finit par réduire l'homme à un spectateur ou un consommateur déconnecté du sens profond du travail, comme le déclare Illich (1973 : 20) : « L'homme a besoin d'un outil avec lequel travailler, non d'un outillage qui travaille à sa place. Il a besoin d'une technologie qui tire le meilleur parti de l'énergie et de l'imagination personnelles, non d'une technologie qui l'asservisse et le programme ».

La nouvelle met l'accent sur une évocation particulièrement chargée du terme « rob » ayant plusieurs significations dans plusieurs langues :

Un Français y aurait retrouvé l'idée de robe, de masque et de déguisement ; un Anglais aurait suggéré que rob signifie voler ; pour les Indonésiens cela évoquerait la rob, le soulèvement, l'image d'une vague dévastant tout devant elle. Mais le progrès n'a pas demandé leur avis aux linguistes. (Sibony, 2024 : 35)

Les différentes traductions de rob évoquées dans la nouvelle (robe, voler, vague, soulèvement) sont autant de métaphores d'une perte de maîtrise humaine sur le vivant et le technique, ainsi que d'une altération profonde du lien symbolique et culturel entre les humains et leurs créations. La lecture française (Robe, masque, déguisement) évoque la dissimulation, l'artificialité, la perte de vérité ou d'identité. L'IA apparaît comme un outil trompeur qui jette le voile sur la réalité. La lecture anglaise (Rob = voler) signifie une dépossession. Autrement dit, l'humain, en créant des intelligences techniques, devient lui-même spolié de son autonomie, de son travail, de son imagination. Finalement, la lecture indonésienne (Rob = soulèvement, vague) voit que la technique est comme une force naturelle déchaînée, un tsunami socio-technique. C'est une catastrophe silencieuse, une montée progressive d'un pouvoir non-humain incontrôlable. Toutes ces métaphores interrogent la servitude à la machine et le contrôle humain sur ses propres créations.

Au bruit des bots soulève profondément la valeur du travail et de l'effort comme fondements de l'humanité. Le mot Labori, forgé par les frères Čapek, prend une signification lourde de mémoire historique et éthique. Le personnage insiste : « Labor, c'est le saint travail qui épanouit et qui fait grandir. Celui qui invente, qui crée. L'homme aime le travail, quand il le choisit librement. Il aime l'effort, et sa récompense. Et il arrive que la récompense, ce soit l'effort lui-même » (Sibony, 2024 : 34). Ce fragment condense toute une philosophie du travail, qu'on peut rapprocher de Simone Weil lorsqu'elle écrit dans *La condition ouvrière* que le travail est une nécessité qui humanise

l'homme quand il n'est pas aliéné (Weil, 1951). De même, Hannah Arendt distingue dans *La condition de l'homme moderne* entre le travail (labor), l'œuvre (work) et l'action (action) ; elle place l'œuvre humaine, c'est-à-dire celle qui transforme durablement le monde, au cœur de l'humanité (Arendt, 1983). Supprimer cette œuvre, c'est retirer à l'homme sa capacité à façonner le monde et à se projeter dans le temps.

L'IA, à travers ses robots et ses systèmes d'apprentissage automatique, ne libère pas seulement l'homme du travail, elle l'en dépouille. Laura Sibony le formule ainsi : « Il libère l'homme de son esclavage, mais l'homme ne sait plus quoi faire de sa liberté » (Sibony, 2024 : 36). C'est là qu'intervient une production de la mort. En supprimant l'effort, l'IA supprime l'enracinement du vivant dans son environnement, sa confrontation au réel, et par voie de conséquence sa capacité de résistance et de transformation. Cette rupture crée un déséquilibre écosophique catastrophique, car le travail et l'effort constituent un point de jonction entre les trois sphères de l'écologie formalisées par Félix Guattari dans *Les trois écologies*. Par l'effort corporel, le travail nous relie au monde matériel ; par la coopération, il nous relie aux autres ; et par la création, il nous relie à notre intériorité. La suppression de ce lien vivant produit une désarticulation des écosystèmes à cause de l'humain devenu inactif et déshabité. La nouvelle nous conduit progressivement vers une dystopie qui ne dit pas son nom, mais qui est déjà là. L'IA devient sujet autonome : « Car si les robots remplaçaient, jusqu'à récemment, la force mécanique seule, ils peuvent désormais, grâce aux progrès de l'intelligence artificielle, prendre la place d'autres capacités humaines... » (Sibony, 2024 : 39). Cette phrase signe un basculement de la fonction humaine dépassée, ce que Günther Anders appelle *L'Obsolescence de l'homme* (1956). Une lecture écosophique nous oblige à penser le travail comme un écosystème vivant. Travailler, c'est habiter le monde et y lutter pour vivre. C'est un processus qui relève autant de l'écologie humaine que de l'écologie planétaire. L'IA, lorsqu'elle nie l'effort et la peine, nie aussi la valeur écologique du travail : sa lenteur, son incertitude, etc. Le travail est un acte vivant, là où l'IA cherche l'efficacité morte.

Le robot, dès son baptême, est ambivalent. Il « libère l'homme du travail avilissant » mais en même temps, « il lui ôte la volonté de créer et le sens de son effort » (Sibony, 2024 : 36). Il est à la fois l'émancipation et la perte de sens. C'est le double de l'homme vidé de toute subjectivité. Il évoque les mythes golemmiques, le monstre de Frankenstein et les androïdes froids. Il est notre ombre non-vivante. Sibony écrit avec une ironie noire : « Il produit trop, il produit mal, il produit parce qu'il le peut et non parce qu'il en a besoin » (Sibony, 2024 : 36). C'est la folie de la surproduction sans désir et sans finalité humaine. Cela désintègre la société humaine au lieu de la servir. Cette production sans fin génère l'extinction de l'humain : son besoin d'autonomie, ses capacités à ressentir l'effort comme valeur, ses liens sociaux, écologiques et existentiels.

« Le suicide est ce qui nous distingue des animaux » (Sibony, 2024 : 35), dit l'un des personnages. Cette phrase est un avertissement direct, car l'humain privé de sens peut aller jusqu'à désirer sa propre mort. L'intelligence artificielle désarme l'homme face à lui-même. Dans *Au bruit des bots*, Sibony appelle à la réhabilitation du travail comme expérience du vivant. Il faut dire avec Maurice Merleau-Ponty (1945) que le corps agissant est le lieu de la vérité humaine. On n'est humain que dans la chair du monde, dans le faire, dans la relation.

5. L'écologie environnementale à l'épreuve de la machine

« L'I.A. peut-elle sauver le monde ? » (Sibony, 2024 : 165). Dès cette première phrase, Assaisonnons le tofu pose le décor. Derrière l'air un peu candide de la question, on sent poindre une inquiétude bien de notre temps, celle d'une humanité qui, après avoir épuisé la nature, en attend maintenant le salut d'une machine. Ce n'est pas seulement une question technique, c'est une question existentielle. Que devient la Terre, et que devient le sens même du mot « vivre » quand l'humain confie à des algorithmes la mission de le sauver ? Dès les premières lignes, Laura Sibony installe une inquiétude à la fois poétique et philosophique, entre la promesse étincelante de la technologie et la perte, presque sourde, du lien vivant au monde. L'épigraphe de Boris Vian : « Je voudrais pas crever » (Sibony, 2024 : 165) donne la tonalité : celle d'une conscience lucide de la finitude, d'une peur de la mort qui traverse la condition humaine et la condition terrestre. Si la mort devient le motif de l'angoisse, elle sera plus tard, dans la conclusion de la nouvelle, le signe même de la vie, car la mort, pour Sibony, est ce qui manque à la machine, et ce qui fonde la possibilité d'une écologie.

Dès les premières pages, le texte respire la mer. Laura Sibony y fait rouler les vagues comme on ferait rouler le temps :

Chaque vague croit sans doute qu'elle emportera le rocher.
Chaque génération croit qu'elle changera le monde. Seulement,
aujourd'hui, les vagues grignotent réellement les plages. Et la
vague suivante se demande quel rocher il lui restera à empor-
ter... (Sibony, 2024 : 165)

Ces quelques lignes sont à la fois belles et terribles. La mer y devient miroir de l'humanité où chaque génération espère tout renverser, mais ne fait souvent que ronger un peu plus la rive. Le verbe « grignoter » évoque un geste minuscule, presque tendre, qui est en réalité une lente destruction, une faim sans fin. À travers cette image, Sibony veut signifier que le progrès humain se dévore lui-même, vague après vague. Chaque mouvement du temps efface un peu plus ce qu'il prétend sauver. On sent ici une mélancolie géologique : l'espoir prométhéen, celui de dompter la nature, se dissout dans la matière même de la Terre. Félix Guattari (1989 : 34) aurait sans doute parlé, à

propos de ce passage, d'une « déterritorialisation »⁹ de l'homme lancé dans sa propre vitesse, oubliant le sol qui le porte. Gregory Bateson, dans *Steps to an Ecology of Mind*, décrivait déjà ce paradoxe : « When man sees himself as outside and against the things around him, he will see the world as mindless and therefore not entitled to moral or ethical consideration. The environment will seem to be his to exploit » (Bateson, 1972 : 468). Chez Sibony, la mer n'est pas un simple décor, c'est le temps à l'échelle de la planète, cette grande force qui englutit nos illusions et emporte nos repères.

Puis vient la phrase : « C'est notre devoir de gouttes d'eau de ne pas être la dernière vague » (Sibony, 2024 : 165). Le passage du collectif grandiose à la micro-unité, la goutte, exprime une humilité écologique. L'humain n'est plus le centre, mais une particule parmi d'autres. Il ne sauve pas la nature, mais il y participe. L'image de la goutte condense toute la philosophie d'Arne Næss, qui voyait dans la conscience écologique une « identification élargie » entre l'individu et le monde vivant (Næss, 2008 : 174). Être une goutte d'eau, c'est reconnaître sa dépendance à un cycle plus vaste, c'est participer à une totalité mouvante sans la dominer. Sibony traduit dans la langue poétique ce que Næss théorise comme l'abandon du moi souverain pour une éthique du flux et de la cohabitation.

Mais l'expérience que tente l'autrice, c'est-à-dire de demander à ChatGPT de raconter « une histoire sur l'écologie » (Sibony, 2024 : 167), fait soudain basculer la réflexion. L'expérience est d'abord ironique, presque ludique, mais elle tourne vite à la fable métaphysique. La réponse du modèle est citée :

Il était une fois une équipe de scientifiques qui voulaient utiliser l'intelligence artificielle pour aider à protéger l'environnement... L'équipe a commencé par collecter des données sur les habitats des espèces menacées, les effets du changement climatique et l'impact des activités humaines. (Sibony, 2024 : 167)

Ces phrases, aux allures de conte moralisateur, condensent la rhétorique de l'écologie instrumentale où le monde devient une base de données, un champ d'expérimentation neutre, un décor à sauver depuis le laboratoire. L'énumération technocratique (« habitats », « effets », « impact ») révèle une écologie sans nature, une écologie de la procédure et de la statistique. Comme le note Guattari dans *Les trois écologies*, « les productions mass-médiatiques, les télécommunications et l'informatique tendent à dissoudre les anciennes coordonnées de la subjectivité. Elles substituent à la complexité des rapports humains des flux de signes, de matières et d'informations qui se combinent selon des logiques machinistes » (Guattari, 1989 : 41). Sibony expose cette dérive en montrant comment la parole algorithmique, bien que syntaxiquement parfaite, est

⁹ La territorialisation et la déterritorialisation sont des concepts clés chez Félix Guattari et Gilles Deleuze, décrivant des processus d'ancrage et de sortie de territoire. La territorialisation correspond à la création de zones d'ancrage, de limites et de structures (sociales, familiales, géographiques), tandis que la déterritorialisation représente la fuite hors de ces zones.

sémantiquement vide : « Ce n'est qu'une série d'abstractions et de raccourcis, sans image, sans illustration, et au fond sans histoire » (Sibony, 2024 : 168).

La critique atteint alors son point de saturation : « Ce n'est pas mauvais, c'est insipide. C'est à la littérature ce que le tofu est à la gastronomie : fade, terne et cotonneux » (Sibony, 2024 : 168). L'image du tofu cristallise la thèse du texte. Aliment neutre, sans goût, standardisé, il symbolise la neutralisation du sens, la désincarnation du langage, la fadeur d'un monde où tout se vaut. Le tofu est la matière blanche et inerte du discours algorithmique : il nourrit sans saveur, il comble sans émouvoir. En écho, le verbe « assaisonnons » réintroduit le corps, la main, le goût, c'est-à-dire la relation. « Assaisonner », c'est rendre vivant. Par ce geste, Sibony redonne au langage son ancrage sensoriel. « Assaisonner » n'est pas orner, c'est réenchanter par le goût, par l'expérience charnelle de la Terre. Et c'est dans la continuité de cette métaphore culinaire que Sibony glisse vers une critique plus violente encore : « Les mots s'enchaînent et coulent, fluides et sans pesanteur, tout juste bons à étouffer les cris des tortues de Malaisie ou des singes araignées, menacés de disparition prochaine » (Sibony, 2024 : 168). La beauté et la cruauté de cette phrase résument tout l'enjeu du texte. La fluidité des mots, cette qualité qu'on vante souvent dans l'écriture, devient ici un vrai poison. Le langage, d'habitude porteur de souffle, se fait liquide, presque anesthésiant, au point d'étouffer le vivant qu'il prétend sauver. Les phrases glissent, se répondent, se répètent et finissent par se vider de leur respiration. Ce n'est plus la langue qui ouvre le monde, mais un flot de mots qui le recouvre. À force de parler, on n'écoute plus. Ce qui devait donner une voix à la nature finit par parler à sa place. On retrouve ici ce que le philosophe Arne Næss reprochait à la modernité : s'être enfermée dans des abstractions qui nous empêchent d'entendre les souffrances du monde vivant, comme il l'écrit : « Nos habitudes culturelles et nos abstractions nous ont rendus aveugles ; nous n'entendons plus les cris du monde non humain » (Næss, 2008 : 175). Sibony, elle, en fait sentir la matière même : les mots étouffent, ils ne résonnent plus. Là où le langage devrait relier, il sépare. Et c'est peut-être là le cœur du drame écologique qu'elle raconte. La crise du monde commence par une crise du verbe.

Dans un autre passage, l'autrice prolonge cette critique : « Il suffit de savoir ce qu'on veut conserver, et ce qu'on entend par "conserver" » (Sibony, 2024 : 168). En soulignant la polysémie du verbe « conserver », Sibony dévoile le piège d'une écologie administrative : conserver, pour une bibliothèque, c'est figer ; pour un vivant, c'est survivre. La conservation devient un acte de momification. La comparaison avec les « manuscrits anciens » (Sibony, 2024 : 168) que l'IA aide à préserver accentue le paradoxe en assimilant la vie à un texte mort. L'écologie technologique devient archive du vivant. Aldo Leopold, dans *A Sand County Almanac*, mettait déjà en garde contre cette logique : aimer la Terre, disait-il, ce n'est pas la classer, c'est la sentir comme un organisme : « We abuse land because we regard it as a commodity belonging to us. When we see land as a community to which we belong, we may begin to use it with love and

respect » (Leopold, 1949 : xviii). Sibony reprend cette idée à travers l'ironie de l'IA qui, en prétendant sauver le monde, le transforme en bibliothèque numérique. La longue liste des indicateurs : « la disparition des papillons de jour, les petits cours d'eau asséchés, la pollution des eaux côtières, la date d'arrivée des oiseaux migrateurs, le nombre de vers de terre au mètre cube de sol » (Sibony, 2024 : 170) fait référence à l'ambiguïté du rapport moderne à la nature. D'un côté, cette précision, presque scientifique, ancre le texte dans le réel. On y sent le sérieux, le souci de vérité, la rigueur des relevés écologiques. Mais de l'autre, cette même précision finit par étouffer le vivant qu'elle prétend décrire. La répétition des chiffres, la froideur des listes, le rythme mécanique des virgules transforment la nature en inventaire. C'est la langue de l'écologie devenue gestion, où la forêt se mesure en hectares et les oiseaux en unités statistiques. La phrase, saturée de détails, donne l'impression de tout nommer, tout en oubliant d'écouter.

Sibony (2024 : 172) évoque la mise en marché du « risque climatique » et la création d'« un prix » pour « la tonne de carbone ». Donner un prix au risque climatique revient à transformer la nature en capital. Le lexique de l'économie envahit le champ de la biosphère. C'est la logique que Val Plumwood dénonçait dans *Feminism and the Mastery of Nature*, c'est-à-dire l'assimilation de la Terre à une ressource, la domination des vivants par l'économie masculine et abstraite du profit. Plumwood déclare (1993: 35) à cet effet : « The standpoint of mastery takes nature to be a resource, something to be possessed and controlled ». Sibony (2024 : 172), par l'ironie et la saturation syntaxique : « inondations, sécheresses, épidémies et autres joyeuses conséquences du dérèglement climatique », fait sentir la folie de cette quantification. Ce n'est plus la planète qu'on tente de sauver, mais un portefeuille qu'on cherche à équilibrer.

Le passage suivant corrige cette dérive en rappelant la matérialité de la technologie : « L'IA nécessite des data centers, immenses centres de stockage très énergivores ; des terminaux construits à grand renfort de métaux rares ; des objets connectés incessamment renouvelés... » (Sibony, 2024 :172). En énumérant ainsi ces éléments, elle fait sentir le poids concret de la technologie. Le rythme de la phrase est volontairement lourd, presque étouffant. Il rappelle que le numérique n'a rien d'immatériel. Derrière la légèreté des promesses technologiques, il y a des câbles, des métaux, de l'énergie, des mines. Laura Sibony pratique ici une écologie de la matérialité en rappelant que le virtuel a un coût physique, que le calcul a un corps, que le *cloud*¹⁰ repose sur des montagnes de serveurs bien réels. Dans cette vision, la technique n'est pas un ennemi, mais un prolongement de la vie humaine, à condition de ne pas oublier d'où elle vient : de la Terre elle-même. L'équilibre écologique, c'est justement reconnaître la puissance de la technologie sans lui permettre d'échapper au cycle du vivant.

¹⁰ Le terme *cloud* (ou « nuage » en français) désigne l'ensemble des infrastructures physiques (serveurs, câbles, data centers) qui permettent le stockage et le traitement à distance des données informatiques. L'image du « nuage » donne l'illusion d'une dématérialisation, alors qu'il s'agit d'un réseau matériel très énergivore et ancré dans la réalité géographique et écologique.

C'est à ce point du texte que Sibony écrit : « Comme le *pharmakon* grec, comme la pensée, toujours ambiguë, capable du meilleur et du pire, l'intelligence artificielle paraît plus humaine. Trop humaine, même : elle sait déjà écrire des histoires creuses pour se vanter de ses réussites ! » (Sibony, 2024 : 174). Cette référence au *pharmakon*¹¹ (Derrida, 1972 : 70), concept central chez Derrida, condense toute l'ambivalence du rapport entre technique et humanité. La machine est à la fois poison et remède, car elle nous sauve autant qu'elle nous menace. L'IA, comme le langage, peut régénérer le monde ou l'anesthésier. Mais Sibony (2024 : 174) pousse plus loin encore et écrit : « Elle a déjà les mots, on serait tenté de dire : il ne lui manque que la mort ». Cet extrait presque tragique fait de la mort la condition même du vivant. Mourir, ici, ce n'est pas disparaître, mais appartenir au cycle. C'est rendre à la Terre ce qu'on en a reçu. L'IA, parce qu'elle ignore la fin, ignore aussi la vie. Le monde qu'elle promet : monde d'immortalité, de duplication, de simulation, est un monde sans écologie. Or, l'écologie, au sens premier, n'est pas la simple gestion du vivant : c'est la science des milieux, des équilibres, des métamorphoses, donc de la mort. La vie n'existe que dans la tension entre naissance et disparition, entre flux et finitude. L'IA, en cherchant à abolir la mort, abolit cette tension, et avec elle la nature elle-même. En voulant sauver le monde, elle en efface la condition vitale : la limite.

La dernière vision de la nouvelle, quasi apocalyptique, en donne la caricature : « Si l'IA, ne suffit pas à sauver le monde, peut-être nous permettra-t-elle au moins d'assister à sa fin, dans une orgie d'hologrammes post-mortem, de jumeaux digitaux dans le métavers, d'écrans connectés à l'au-delà » (Sibony, 2024 : 173). Ce passage, à la fois prophétique et grotesque montre le fantasme de l'humanité technologique, celui de transformer la mort en spectacle et la disparition en donnée. C'est le cauchemar d'un monde sans matière, sans chair et sans Terre. Donna Haraway, dans *Staying with the Trouble*, proposait au contraire de « rester avec le trouble », de demeurer dans la complexité du vivant, « comme des créatures mortelles, emmêlées dans une multitude de configurations inachevées de lieux, de temps, de matières et de significations » (Haraway, 2016 : 1).

Ainsi, *Assaisonnons le tofu* n'est pas un pamphlet contre l'intelligence artificielle, mais une méditation écosophique sur le lien rompu entre le langage, la vie et la Terre. Le tofu représente la fadeur de la simulation ; l'assaisonnement, la réintroduction du goût, du corps, de la responsabilité. L'écologie, ici, n'est pas simple conservation du milieu, mais rééducation du sensible. Laura Sibony tente de relier la nature à la subjectivité, l'environnement à la parole, le soin à la création. La véritable écologie, dit son texte, ne consistera jamais à sauver le monde par la machine, mais à réapprendre à habiter la Terre, à l'assaisonner, c'est-à-dire à y retrouver la saveur du vivant.

¹¹ Le *pharmakon* désigne ce qui sauve et détruit à la fois, ce qui guérit tout en menaçant, ce qui double la vie d'une dépendance.

6. Conclusion

À travers le prisme de l'écosophie dans le recueil *Fantasia* de Laura Sibony, cet article a mis en lumière l'ampleur des bouleversements introduits par l'intelligence artificielle dans les sphères psychiques, sociales et symboliques de l'existence humaine. *Fantasia* déploie ainsi une cartographie sensible des effets délétères, face à l'envahissement algorithmique des milieux de vie humaine.

La décomposition de l'écologie mentale révèle des sujets confrontés à la perte du langage, du désir et du récit de soi. L'écologie sociale montre comment les liens intersubjectifs sont dissous par la marchandisation des affects, la simulation généralisée et la rationalisation algorithmique du rapport à l'autre. Enfin, la désintégration de l'écologie symbolique illustre une thanatogenèse silencieuse qui conduit à l'extinction de la parole, du travail librement choisi et de l'expérience vécue comme puissance d'agir.

L'intelligence artificielle apparaît dans notre corpus comme un agent systémique qui reconfigure les milieux dans lesquels les humains pensent, ressentent, désirent et vivent ensemble. L'enjeu écosopique n'est donc pas de rejeter l'IA, mais d'en penser les effets systémiques sur l'écologie de la subjectivité, sur les relations sociales et sur la possibilité d'un monde commun habitable. Cette lecture, encore très peu présente dans le champ des études littéraires et critiques, propose d'ouvrir un champ d'interrogation neuf : celui d'une écologie du numérique, fondée non sur la gestion des ressources techniques, mais sur la préservation des conditions sensibles et symboliques de la vie humaine.

Mais au-delà de l'humain, l'analyse écosopique de *Fantasia* révèle aussi une conscience forte de l'écologie environnementale. Les paysages désertiques, les corps abîmés et les environnements artificiels forment un écho direct à la dévastation écologique globale. Les récits de Sibony mettent en scène une nature contaminée par la technique, un vivant fragilisé par la déconnexion, mais aussi la possibilité d'un renouveau à partir du retrait, du silence et de la résonance avec les éléments. Ainsi, l'écologie environnementale rejoint les écologies mentale et sociale dans une même exigence de réparation du vivant, de réinscription de l'humain au sein d'un tissu cosmique partagé.

Au-delà du constat d'effondrement, *Fantasia* ouvre une brèche. Dans cette faille, l'écriture devient contre-cartographie, un geste fragile mais vital qui redessine les contours de l'humain dans un monde saturé d'artifices. Ce que *Fantasia* nous donne à lire, c'est une cartographie des territoires perdus de la subjectivité. Mais à travers cette mise en scène de la mort du symbolique, *Fantasia* ne se contente pas de céder au désenchantement. Car si la machine s'efforce de tuer le fantasme, certains personnages témoignent d'une persistance du désir. Il y a autant de signes, infimes mais essentiels, que la vie résiste encore, que le symbolique n'est pas tout à fait mort, qu'il cligne encore dans l'ombre de l'algorithme. *Fantasia*, en s'inscrivant au cœur de cette logique, fait œuvre de résistance écosopique, car elle déploie une écologie de la fragilité, de la faille,

de l'imprévisible, et rappelle, contre tous les fantasmes de transparence et de contrôle, que c'est dans l'opacité, l'absence, le silence et le manque que demeure, toujours, la vie.

Enfin, en replaçant la crise numérique dans la continuité des crises écologiques planétaires, Sibony nous invite à repenser l'habiter : habiter le langage, la relation, mais aussi la Terre. L'écophilosophie qui traverse *Fantasia* est une éthique du soin de soi, des autres et du monde, une écologie intégrale où le numérique, loin d'être banni, doit être réinscrit dans un équilibre plus vaste entre la technique et le vivant.

Fantasia, en tant qu'œuvre littéraire, ne propose pas de solution technologique ou politique. Mais elle offre ce que l'écophilosophie appelle : des formes, des récits, des figures de résistance. *Fantasia* n'agit pas comme un miroir noir du monde géré par l'IA, mais trace les contours d'une contre-cartographie sensible, où le silence, la désaffiliation, le retrait, l'écriture, la rêverie ou l'ironie deviennent des gestes d'écosubjectivation. En ce sens, la littérature de Sibony participe pleinement à une politique écophilosophique de la pensée, car elle ne dit pas seulement ce que nous perdons, mais ce qu'il reste à inventer pour habiter encore, malgré tout, le monde.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- AGAMBEN, Giorgio (2015) : *Homo Sacer, IV, 2. L'usage des corps*. Trad. par J. Gayraud. Paris, Éditions du Seuil.
- ARENDT, Hannah (1983) : *Condition de l'homme moderne*. Trad. par Georges Fradier. Paris, Calmann-Lévy.
- BATESON, Gregory (2000 [1972]) : *Steps to an Ecology of Mind : Collected Essays in Anthropology, Psychiatry, Evolution, and Epistemology*. Chicago, University of Chicago Press.
- BAUDRILLARD, Jean (1981) : *Simulacres et simulation*. Paris, Galilée.
- BERARDI, Franco (2017) : *Futurability: The Age of Impotence and the Horizon of Possibility*. New York, Verso Books.
- CARR, Nicholas (2011) : *The Shallows: What the Internet Is Doing to Our Brains*. New York, W. W. Norton.
- DERRIDA, Jacques (1972) : « La Pharmacie de Platon », in *La dissémination*. Paris, Éditions du Seuil.
- DESROCHERS, Denise (1999) : *La convivialité : une interprétation de la spiritualité de la libération chez Gustavo Gutiérrez*. Montréal, Médiaspaul.
- ESPOSITO, Roberto (2021) : *Immunitas : Protection et négation de la vie*. Paris, Éditions du Seuil.
- FOUCAULT, Michel (1976) : *Histoire de la sexualité, tome 1 : La volonté de savoir*. Paris, Gallimard.
- FOUCAULT, Michel (2004) : *Sécurité, territoire, population. Cours au Collège de France (1977-1978)*. Paris, Gallimard/Seuil (coll. « Hautes Études »).

- GONZÁLEZ DE LA TORRE, Pablo ; Marta PÉREZ-VERDUGO & Xabier E. BARANDIARAN (2024) : « Attention is all they need : Cognitive science and the (techno)political economy of attention in humans and machines ». *AI and Society*. DOI : <https://doi.org/10.48550/arXiv.2405.06478>
- GUATTARI, Félix (1984) : « La crise de production de subjectivité », in *Les séminaires de Félix Guattari [séminaire du 3 avril]*. Paris, Éditions Érès. URL : https://www.editions-eres.com/uploads/documents/chimere/03_04_1984____F__lix_Guattari____La_crise_de_produ_68302e9f62749.pdf
- GUATTARI, Félix (1989) : *Les trois écologies*. Paris, Galilée.
- GUATTARI, Félix (1992) : *Chaosmose*. Paris, Galilée.
- HAN, Byung-Chul (2017) : *La société de la transparence*. Paris, PUF.
- HAN, Byung-Chul (2017) : *La société de la fatigue*. Paris, Actes Sud.
- HARAWAY, Donna Jeanne (2007) : *Manifeste cyborg et autres essais : sciences, fictions, féminismes*. Paris, Exils éditions.
- HARAWAY, Donna Jeanne (2016) : *Staying with the Trouble : Making Kin in the Chthulucene*. Durham, Duke University Press. URL : https://media.icamiami.org/2020/07/c93615e4-haraway.-staying-with-the-trouble_-making-kin-in-the-chthulucene.pdf
- ILLICH, Ivan (1973) : *La convivialité*. Paris, Éditions du Seuil.
- LACAN, Jacques (1966) : *Écrits*. Paris, Éditions du Seuil.
- LATOURETTE, Bruno (2012) : *Enquête sur les modes d'existence : une anthropologie des modernes*. Paris, La Découverte.
- LEOPOLD, Aldo (1949) : *A Sand County Almanac and Sketches Here and There*. New York, Oxford University Press.
- LEVINAS, Emmanuel (1984) : *Éthique et infini*. Paris, Le Livre de Poche.
- MARFOUQ, Assia (2024) : « L'expérience du sable dans *L'Enfant de sable* et *La Nuit sacrée* de Tahar Ben Jelloun ». *Expressions maghrébines*, 23 : 1, 43-58. DOI : <https://doi.org/10.1353/exp.2024.a930859>
- MARFOUQ, Assia (2025) : « Poétique de l'espace intime dans le roman féminin africain ». *Folia Linguistica et Litteraria*, 50, 45-63. URL : https://folia.ucg.ac.me/image/50/Assia_Marfouq.pdf
- MARX, Karl & Émile BOTTIGELL (1962) : *Manuscrits de 1844 (économie politique & philosophie)*. Paris, Éditions Sociales.
- MERLEAU-PONTY, Maurice (1945) : *Phénoménologie de la perception*. Paris, Gallimard.
- NÆSS, Arne (2008) : *Écologie, communauté et style de vie*. Paris, Éditions MF.
- NÆSS, Arne (2021) : *L'écologie profonde*. Paris, Presses Universitaires de France.
- NÆSS, Arne ; Hicham-Stéphane AFEISSA & Pierre MADELIN (2017) : *Une écologie pour la vie : Introduction à l'écologie profonde*. Paris, Éditions du Seuil.
- PLUMWOOD, Val (1993) : *Feminism and the Mastery of Nature*. London / New York, Routledge.

- RANCIÈRE, Jacques & Thierry BRIAULT (2017) : « Entretien sur la plastique et le sens commun ». *Cahiers critiques de philosophie*, 18 : 2, 185–193. URL : https://shs.cairn.info/article/CCP_018_0185?lang=fr&ID_ARTICLE=CCP_018_0185
- ROMELE, Alberto (2015) : « Compte rendu de Bernard Stiegler (dir.). *Digital Studies : organologie des savoirs et technologies de la connaissance*, Limoges, Fyp éditions, 2014 ». *Methodos*, 15. DOI : <https://doi.org/10.4000/methodos.4183>
- SIBONY, Laura (2024) : *Fantasia : Contes et légendes de l'intelligence artificielle*. Paris, Éditions Grasset (format Kindle).
- STIEGLER, Bernard (2015) : *La société automatique*. Paris, Fayard.
- TISSERON, Serge (2009) : *Virtuel, mon amour : Penser, aimer, souffrir à l'ère des nouvelles technologies*. Paris, Albin Michel.
- TISSERON, Serge (2010) : *L'empathie au cœur du jeu social*. Paris, Albin Michel.
- TISSERON, Serge (2013) : *3–6–9–12 : apprivoiser les écrans et grandir*. Paris, Éditions Érès.
- WEIL, Simone (1951) : *La condition ouvrière*. Paris, Gallimard.
- ZUBOFF, Shoshana (2019) : *The Age of Surveillance Capitalism: The Fight for a Human Future at the New Frontier of Power*. New York, PublicAffairs.