Le séminaire Pharmakon en hypertexte : 2018

Exorganologie I Panser la post-vérité dans la post-démocratie

2025-12-20

Table des matières

Programme 3

Rétrospective 5

Argumentaire 7

Éléments bibliographiques 9

Retranscriptions 13

Séance 1 : Causalité et quasi-causalité dans l'exosomatisation 13

Séance 2 : Exorganologie de la politeia 35

Séance 3 : Exorganologie de la « sarcellite » et des smart cities 61

Séance 4 : Exorganologie de la ville vraiment intelligente 85

Séance 5 105

Séance 6 135

Séance 7 163

Vocabulaire Stieglerien 187

Programme

Rétrospective

Ce nouveau séminaire pharmakon.fr, qui se tient désormais dans le cadre de la chaire de recherche contributive de la MSH Paris Nord et du programme Plaine commune territoire apprenant contributif, dont cette chaire est un organe, se déroulera cette année dans le cadre du Collège d'études mondiales de la Fondation Maison des sciences de l'homme. Comme au cours des deux années précédentes, il sera consacré à la question de l'exosomatisation.

En 2015 nous avions examiné les thèses dans lesquelles Nicholas Georgescu-Roegen convoquait ce concept qui a été formulé en 1945 par le biologiste Alfred Lotka – Georgescu-Roegen soutenant en particulier que l'économie viendrait se substituer à la biologie dans la vie exosomatisée (que nous avons interprétée avec le concept de forme de vie technique de Georges Canguilhem) : la vie exosomatisée est essentiellement constituée d'échanges d'organes artificiels en tout genre, par des voies qui ne sont plus celles des métabolismes biologiques, mais de métabolismes à la fois économiques et technologiques – encore très peu et très mal étudiés.

Le second séminaire, qui se déroula en deux temps (automne 2016, hiver et printemps 2017), commença par une interprétation de Lotka lui-même. Il conduisit d'une part à appréhender le discours du transhumanisme du point de vue de l'exosomatisation développé par Lotka, puis à réintroduire – également de ce point de vue – les questions d'entropie relative et d'anti-entropie relative, c'est à dire de localité, celle-ci devant toujours être déclinée sur deux plans : le macrocosme (relativement entropique) et le microcosme (relativement anti-entropique), entre lesquels s'établissent des relations d'échelles.

À travers cette problématique,

— nous avions examiné les conditions dans lesquelles la biosphère (au sens de Vernadsky) semble se transformer en un exorganisme planétaire ;
— nous avions posé qu'il faut distinguer entre les *exorganismes simples*, qui sont les individus psychiques (au sens de Simondon), et les *exorganismes complexes*, qui sont les individus collectifs – individus psychiques et individus collectifs étant constitués par l'individuation psychique et collective, *elle-même conditionnée par l'exorganogenèse comme individuation technique*. Nous reprendrons cette année ce sujet en faisant un détour par

Henri Lefèbvre (*Le droit à la ville*).

Durant ces travaux, nous avons en effet esquissé quelques traits spécifiques d'une *exorganogenèse de l'urbanité* – décrivant la transformation des organes exosomatiques s'agrégeant pour former les exorganismes complexes : les villes, les usines, le lien entre villes et usines, qui se substitue au lien entre villes et Eglises. Les territoires urbains acquièrent ainsi à l'époque industrielle des traits nouveaux – caractéristiques de l'Anthropocène.

Argumentaire

Quelle était *la fonction de l'Eglise* ? Vieille question sur laquelle nous devrons revenir à l'époque où nous croyons devoir *projeter une finalité* dans l'Anthropocène et contre l'*anthropie* en quoi il consiste – au sens où le GIEC parle de forçages anthropiques (*anthropic forcings*).

Il faut ici rappeler la finalité de ce séminaire : il s'agit de *projeter* – en lien avec le projet de territoire apprenant contributif de Plaine Commune, et comme on projette un film, c'est à dire un rêve réalisé en deux dimensions et capable de produire des protentions secondaires collectives et des énergies au service de causalités matérielles, efficientes, formelles et finales – une *sortie de l'Anthropocène*, c'est à dire *une perspective vers le Néguanthropocène*, par la reconstitution d'une macro-économie guidée par ce que nous appelons la néguanthropie comme critère définitoire de la valeur.

L'économie de la néguanthropie, ou *anthropie négative* (et l'anti-anthropie qui l'accompagne : on verra comment il faut ici mobiliser les concepts de Francis Bailly, Giuseppe Longo et Maël Montévil) n'est pas simplement la translation de l'entropie négative telle que Schrödinger tente de la penser dans l'organique (un an avant l'hypothèse de Lotka). Le passage à l'exorganique nécessite en effet *une reconceptualisation qui dépasse les concepts de néguentropie dans le champ technologique*, tels qu'ils sont issus de la théorie de l'information. C'est pourquoi nous lirons Norbert Wiener (*Cybernétique et société*, 1948).

Tout cela relève d'une *organologie générale*, qui consiste à décrire les agencements entre organes endosomatiques, organes exosomatiques et organisations sociales. Quant à ce que nous appelons ici *l'exorganologie*, elle étudie les *conditions exorganiques de solidarité et de durabilité* des exorganismes complexes.

Ces conditions exorganiques peuvent être urbanistiques au sens contemporain du mot : par exemple, créer des réseaux sanitaires nécessaires à tel bassin de population. Elles peuvent être économiques : garantir et contrôler la circulation des marchandises, des biens, des hommes, des concepts, de tout ce qui constitue l'urbanité – dont le commerce est une dimension constitutive.

Ces conditions exorganiques passent par la question du droit telle qu'elle est liée aux conditions de transformation de la mémoire, et à la circulation de ce que l'on

appelle depuis moins de deux siècles l'"information". Elles donnent à considérer nouvellement la place de l'art, le rôle des archives et leur centralité, la réticulation intra-urbaine et extra-urbaine, telle que s'y produisent des relations d'échelles qui, à notre époque, sont au cœur des « plateformes » devenant biosphériques en mettant en œuvre des technologies de scalabilité.

Éléments bibliographiques

Pour aborder ces questions, nous nous référerons aux textes suivants :

– « World Scientists' Warning to Humanity : A Second Notice », rédigé par Willian Ripple, Crostopher Wolf, Thomas Newsome, Mauro Galetti, Mohammed Alamgir, Eilenn Crist, Mahmoud Mahmoud et William Laurance, signé par 15 364 chercheurs de 184 pays, et publié le 13 novembre 2017

– *Le Droit à la ville* de Henri Lefebvre,

– *La dynamique du capitalisme* de Fernand Braudel,

– *Post-démocratie* de Colin Crouch,

– *Cybernétique et Société* de Norbert Wiener,

– Des articles thématisant la "post-vérité",

– *Où atterrir ?* de Bruno Latour.

Cela nous conduira vers le séminaire de printemps (en mai et juin), qui aura pour titre :

Exorganologie II, La remondialisation

et où il s'agira de repenser le monde comme faire-monde – comme kosmos – à partir de la localité du là (*da*) et comme économie de l'internation. On y reviendra donc sur les travaux de Marcel Mauss déjà évoqués, et sur l'*Idée d'une histoire universelle du point de vue cosmopolitique* d'Emmanuel Kant.

Retranscriptions

Séance 1 : Causalité et quasi-causalité dans l'exosomatisation

Ce séminaire a commencé il y a 7 ans, et chaque année, la situation dans laquelle il se tient, je parle du séminaire pharmakon.fr dont fait partie ce séminaire-là, chaque année, la situation dans laquelle se tient ce séminaire se dégrade un petit peu plus. Notre contexte, le contexte de notre séminaire, on pourrait le dire d'une manière un peu brutale que c'est l'accablement. Nous sommes accablés. Et il faudrait que nous arrivions à comprendre ce qui nous accable, qu'est-ce qui nous accable. Nous sommes accablés d'abord du fait que l'individuation psychique, ce que Simondon appelle l'individuation psychique, est le processus à travers lequel se réalisent nos propres possibilités, nos possibilités individuelles, cette individuation psychique ne peut pas s'accomplir en dehors d'un processus ou de plusieurs types de processus d'individuation collective. Il est impossible, explique Simondon, de s'individuer en neutralisant les possibilités et les impossibilités de l'individuation collective. Il se trouve qu'aujourd'hui, l'individuation collective est ruinée à toutes les échelles. C'est ce dont nous tous sentons le poids et la douleur. Ce que nous éprouvons ainsi très douloureusement, c'est d'une part qu'il n'est pas possible de s'individuer psychiquement en dehors de l'individuation collective, et d'autre part qu'il n'y a plus d'individuation collective, disons presque plus, des lambeaux. Or il est impossible de séparer son destin de celui du groupe social au sein duquel il s 'est formé parce que c'est l'appartenance à ce groupe social qui a ouvert à ce destin son passé comme son avenir. Un avenir qui est à la fois ce qui constitue l'unification d'un groupe, au sens où en parle par exemple André Leroi-Gourhan à propos de la Chine et de son unification et l'identification à ce groupe à travers la reconnaissance de ce que j'ai appelé dans un livre récent, dans mon dernier livre, les protentions collectives. Ces questions, je les avais en fait ouvertes d'abord dans *Le temps du cinéma* et j'en reparlerai. **Notre souffrance psychique, c'est l'absence d'époque**. Et c'est celle d'un jeune homme dont j'avais parlé aussi dans ce livre qui s'appelle Florian. Mais nous souffrons tous comme Florian. La différence entre Florian et nous, c'est que lui le sait, il le dit. La plupart d'entre nous, nous tous même, nous le dénions

et Florian lui-même d'ailleurs certainement de temps en temps pour relâcher un peu cette douleur. L'absence d'époque est provoquée par l'impossibilité de produire des protentions secondaires collectives, c'est-à-dire des anticipations communes, des désirs communs et elle est provoquée également par la fermeture de l'accès aux rétentions secondaires collectives. **Les rétentions secondaires collectives, c'est ce qu'on appelle la culture** dont fait partie de la cuisine, le théorème de Pythagore et l'œuvre de Fernand Braudel. Les rétentions secondaires collectives ne sont accessibles qu'à travers des savoirs, que comme savoirs et pas à travers des informations. Rendre accessibles les rétentions secondaires collectives, c'est le rôle des institutions au sens large, du rituel au Panthéon, en passant par l'Ecole des hautes études ou la Maison des Sciences de l'Homme. Et cet accès aux rétentions secondaires collectives, il est ménagé par des dispositifs spécifiques qui, au début du XXIe siècle, sont structurellement et totalement désintégrés par les technologies relationnelles et les dispositifs computationnels de scalabilité que nous avions étudiés l'an passé dans ce séminaire. Je reparlerai un tout petit peu à la prochaine séance de ce qui avait été vu dans le séminaire de l'année dernière, je résumerai. Je ne le ferai pas aujourd'hui, je n'en ai pas le temps. Aujourd'hui, c'est une introduction. Les technologies computationnelles de scalabilité - ce qu'on appelle les Big data, toutes ces choses-là, c'est le calcul intensif, ce sont des technologies de scalabilité - court-circuitent les processus d'individuation et engendrent par ce fait une destruction radicale du là. C'est-à-dire de la localité. *Là*, en allemand *da*, que j'emprunte aussi bien à Freud dans la scène de la bobine et de son petit-fils Ernst, que dans le *Dasein* de Heidegger, de *Sein und Zeit*. À travers la destruction radicale du *là*, c'est-à-dire de la localité, tout ce qui structurait jusqu'alors les expériences du proche et du lointain est ruiné. On verra bientôt que Nietzsche parle de ça dès 1876, bien avant Heidegger et avec une extraordinaire lucidité. Nous nous trouvons ainsi de plus en plus isolés du passé et de l'avenir, suspendus en dehors de toute époque, mis hors sol, c'est-à-dire aussi hors-jeu, incapables d'épokhaliser quoi que ce soit du coup et donc incapables de nous individuer, incapables d'avoir lieu et de donner lieu, aussi bien psychiquement que collectivement. À cette situation que les théologiens auraient appelée la déshérence, mais qui est ici une déshérence non pas par rapport à un dieu, mais par rapport à ce que Hölderlin appelait les formes de l'espace et du temps, s'ajoute le fait que la communauté scientifique mondiale, dans son écrasante majorité, anticipe une catastrophe biosphérique telle qu'au-delà de la désindividuation psychosociale du temps passé et de l'avenir, tout aussi bien que de la localité, c'est l'individuation vitale qui est elle- même menacée car c'est ce que dit ce texte. Il ne parle pas simplement de l'individuation psychosociale qui est en ruine, C'est la biodiversité, c'est-à-dire l'individuation vitale, ce que Simondon appelait l'individuation vitale. **Cette situation requiert une approche que nous appellerons ici l'exorganologie.** Pourquoi encore un néologisme ? J'ai commencé à parler d'organologie il y a quinze ans, à une époque où je m'occupais de l'IRCAM. En 2005, c'est devenu l'organologie générale dans un bouquin issu d'un colloque que nous avions organisé avec l'IRCAM et le CNRS qui est *De la misère symbolique*. **L'organologie générale est une méthode transdisciplinaire**

pour décrire les processus co-évolutifs des organes endosomatiques, des organes exosomatiques et des organisations sociales. Je ne parle d'organes endosomatiques et d'organes exosomatiques que depuis trois ans. Autrefois je ne connaissais pas le mot organes exosomatiques. Je l'ai découvert chez Lotka, d'abord en lisant Georgescu-Rögen, ce livre-là, *The Entropy Law and the Economic Process*. Ce livre, je l'ai longuement commenté il y a deux ans dans un séminaire, en 2015. **Ce que je vais tenter de cerner ici comme une exorganologie est une branche de l'organologie générale**. L'exorganologie, c'est ce qui décrit la façon dont les exorganismes simples, vous et moi, nous sommes des exorganismes simples, nous sommes des organismes puisque nous sommes vivants, mais nous sommes exorganiques puisque nous avons des lunettes, des vêtements, etc. Et nous sommes non pas dans un terrier, mais dans un truc qui s'appelle la Maison des Sciences de l'Homme qui a été construite par un architecte, etc. Nous sommes donc des exorganismes simples. Et ces exorganismes simples, ils sont entourés d'organes exosomatiques, donc, et ils s'individuent collectivement en partageant et en échangeant leurs productions exosomatiques y compris les mots que je suis en train de produire en ce moment. Ce sont des productions exosomatiques et je suis en train de les échanger avec vous. Pour le moment, on est dans la phase de « je vous envoie des trucs ». Ça reviendra, comment, dans combien de temps, sous quelle forme, on verra. Ces échanges qui procèdent de ce qu'on appelle le commerce, au sens le plus large du mot, et donc ça peut être le commerce des mots, ça peut être le commerce amoureux même, passe par le fétiche dit Freud, pas simplement le rapport des organes endosomatiques sexuels ou corporels, c'est aussi déjà la fétichisation, y compris les mots, les traces verbales comme les appelle Freud. Ces échanges relèvent de ce que Nicolas Georgescu-Rögen appelle l'économie et dont je crois qu'il faut interpréter la question de l'économie avec Georges Bataille, j'y reviendrai tout à l'heure et pas simplement avec Georgescu-Rögen c'est-à-dire comme une économie générale. **Ces échanges forment des circuits d'échanges et ces circuits d'échanges, qui se stabilisent, qui, plus exactement dans le langage de Simondon, se métastabilisent, forment, ce que nous appelons à Ars Industrialis depuis une dizaine d'années des circuits de transindividuation.** Alors pour essayer de penser ces questions, je convoquerai de temps en temps Fernand Braudel, d'abord parce qu'il aurait été un des grands penseurs du commerce ainsi conçu. Et avec une démarche très intéressante, je ne sais pas si vous êtes familier de théorie braudélienne du commerce, Braudel dit qu'il faut toujours considérer le commerce sur deux niveaux, le rez-de-chaussée et le premier étage. Le rez-de-chaussée, c'est ce qui fait que, par exemple, vous faites garder vos gosses par les enfants de votre voisine ou de votre voisin, et ça, ça reste domestique, ce n'est pas monétarisé etc. Puis il y a le premier étage, et le premier étage, c'est ce que je viens de voir dans le métro, une affiche disant : faites garder vos gosses par des gens fiables, etc. avec une plateforme numérique. Et ça, c'est ce que Karl Polanyi avait décrit dans *La Grande Transformation*. Donc si on veut comprendre les enjeux de ce dont parle Braudel, il faut lire Karl Polanyi, que Braudel a évidemment lu avant d'écrire ses travaux. On en reparlera peut-être de tout cela. Parce que nous vivons, par rapport à ce que

décrivait Karl Polanyi en 1944, des choses très nouvelles et en même temps qui sont dans la continuité de ce que disait Polanyi. Cela dit, je n 'ai pas prévu de parler de Polanyi dans ce séminaire, mais peut-être que nous en parlerons dans la discussion. Je n 'ai pas eu le temps de le ré -étudier pour ça.

Aujourd'hui, ces circuits d'échange ne produisent plus de transindividuation à proprement parler. Ils produisent ce que Félix Guattari appelait des « dividuels ». Et c'est ce qui m'a conduit à parler de *transdividuation* et non pas de transindividuation dans un livre qui s'appelle *La société automatique*. Cette transdividuation, donc Guattari explique à Deleuze, c'est Deleuze qui rapporte ça en fait, que voilà, maintenant avec les industries culturelles, les médias de masse, etc., nous sommes arrivés à une segmentation des individus en dividuels, c'est-à-dire en aspects de leur personnalité qu'on va traiter, par exemple, l'audimat exploitant le potentiel d'achat de la ménagère de moins de 50 ans puisque c'est typiquement ce genre de truc dont il s'agit en 1990 quand Deleuze parle de ça. Aujourd'hui, à l'époque de ce que Antoinette Rouvroy appelle **la gouvernementalité algorithmique**, c'est infiniment plus précis, c'est de la véritable chirurgie dividuelle qui vous découpe en tout petits morceaux, en aspects de votre personnalité, qui les renforce, qui les diminue, etc. On verra tout à l'heure comment ça se traduit sur Amazon. Cette transdividuation, donc, a commencé il y a bien longtemps. Deleuze en parle en 90, mais Adorno et Horkheimer en parlent en 1944, au moment où Polanyi publie *La Grande Transformation* et Walter Benjamin en 1936. Et c'est ce qui conduit aujourd'hui... J'aurais dû rappeler que le titre de ce séminaire, c'est Exorganologie de la « post-vérité » et de la « post-démocratie », **donc je vais vous parler aussi de « post-vérité », de « post-démocratie »**. C'est ce qui conduit aujourd'hui à la situation « post-démocratique » et « post-véridique ». Je dis « post-démocratique » si on doit reprendre cette terminologie comme telle, et « post-véridique » si on doit reprendre cette terminologie comme telle. Personnellement, je les reprends, mais je maintiens des guillemets de prudence, de précaution. En tout cas, il faut se méfier quand on emploie ces mots, parce qu'on peut les voir utilisés un peu, disons, légèrement. Je ne dirais pas à tort et à travers, mais légèrement. La « »post-démocratie» » - je voulais vous montrer un bouquin mais j'ai aperçu que j'avais oublié de scanner la couverture. C'est un bouquin de Colin Crouch. C'est le premier, je crois, à avoir parlé vraiment de « post-démocratie » dans un livre. On parle de « post-démocratie » bien avant, dès les années 90, dans des articles, mais le premier qui a un peu essayé de formaliser ce concept de « post-démocratie », c'est Colin Crouch, dans un bouquin que je ne trouve pas très intéressant, que j'ai lu, que je citerai peut-être une fois ou deux, mais que je ne trouve pas très intéressant parce que je pense qu'il rate l'essentiel. En tout cas, **La « »post-démocratie» » est une dimension conjointe de ce qu'on appelle la « post-vérité », qui est elle-même une dimension conjointe de ce qu'on appelle la disruption**. La disruption, c'est ce qui conduit à l'accélération de l'accélération qui s 'est produite après la Deuxième Guerre mondiale, si on en croit cette image, qui est extraite d'un film, que vous avez peut-être vu, qui a beaucoup circulé. C'est un film sur l'anthropocène, où on nous

explique que c'est à partir des années 50 que l'anthropocène va véritablement se révéler être l'anthropocène, si je puis dire. Après la Deuxième Guerre mondiale, c'est-à-dire après la généralisation du mode de vie américain à toutes les grandes sociétés industrielles. C'est à ce moment-là que commence la prise de conscience de la situation de l'anthropocène. Il faudrait moduler ce que je viens de dire avec Jean-Baptiste Fressoz, etc. Bon, on en reparlera peut-être tout à l'heure si vous le souhaitez. Mais grosso modo, ce n'est pas un contradictoire avec ce qu'il dit. C'est ce qui va conduire cette relative prise de conscience en 1971 au rapport Meadows, plus connu sous le nom *Halte à la croissance*. Tout cela nécessitant de penser conjointement les industries culturelles, si on veut comprendre ce qui se passe avec cette accélération de 1950, il faut penser ensemble les industries culturelles, qui relèvent de ce que j'appelle moi-même les rétentions tertiaires analogiques et la cybernétique qui démarre à ce moment-là. La cybernétique, dont le premier ouvrage date de 1947 et la concrétisation industrielle est quasi immédiate en fait et va se développer à travers l'informatique et toutes sortes d'autres dimensions de manière très intense au cours de ces 50 années de la deuxième moitié du XXe siècle. Avec le World Wide Web en 1993, la cybernétique et les rétentions tertiaires analogiques convergeront pour produire ce qu'on appelle aujourd'hui les nouveaux médias. Nouveaux médias, on les appelait comme ça en 1995 -2000, aujourd'hui on ne les appelle plus les nouveaux médias. On les appelle les réseaux sociaux, les plateformes et les réseaux sociaux. Facebook, principalement ayant absorbé l'ensemble de cette dynamique. Quand je dis l'ensemble, pas l'ensemble, mais à l'échelle de la biosphère, si, on peut dire l'ensemble. Ceux qui ne sont pas absorbés par ça sont devenus ultra minoritaires. Cette convergence qui s'opère entre les rétentions analogiques et les rétentions numériques et on verra aussi avec maintenant les rétentions mécaniques, car les rétentions tertiaires mécaniques, ça existe. Par exemple, le robot de Vaucanson, enfin pas le robot, l'automate de Vaucanson, c'est une rétention tertiaire mécanique. Cette convergence des rétentions tertiaires, et bien entendu, mir, alphabétiques et numériques, parce que les ordinateurs sont d'abord des claviers alphanumériques, cette grande convergence, à travers ce que Clarisse Herrenschmidt a appelé l'écriture réticulaire, c'est ce qui constitue ce que Heidegger, dans *La question de la technique* en 1949 appelle le *Gestell*. L'apparition du *Gestell*, c'est à ce moment-là, les années 50, et c'est ce que Heidegger voit venir très, très tôt dans un style et avec un appareil conceptuel qui est le sien, que je ne fais pas mien ici en disant cela, mais avec une clairvoyance tout à fait impressionnante quand on y pense. Pendant des années, je dois vous dire, pendant des années, j'ai rejeté le discours de Heidegger, à partir de 1949. Je considérais que ça commençait à devenir très problématique, etc. Eh bien, j'ai changé d'avis depuis 5 ans. Et je vais même vous montrer exactement où j'ai changé d'avis, puisque ça s'est produit à un endroit bien précis.

Ce que j'appelle depuis 2-3 ans maintenant l'organogenèse exosomatique, les êtres vivants sont des processus organogénétiques. Depuis les protistes les plus sommaires jusqu'aux êtres vivants les plus complexes, tout ça est une histoire d'organogenèse. Et ce que décrit Schrödinger à la fin de *Qu'est-ce que la vie*

c'est les conditions d'une organogenèse. Et ce qu'il décrit c'est une organogenèse endosomatique. **Or, ce qui nous concerne, nous, ce qui constitue le problème de l'anthropocène, c'est une organogenèse exosomatique**. Cette organogenèse exosomatique fait apparaître ce que j'ai donc commencé à théoriser l'année dernière dans ce séminaire sous le nom de exorganismes complexes. Par exemple, les villes. Par exemple, les belles Républiques italiennes, les belles villes des Républiques italiennes qui existent encore, qui sont encore là, incroyables, quasiment intactes. Par exemple, un bateau. Un bateau qui va aller jusqu'en Amérique, c'est un exorganisme complexe. Pas très gros, une petite caravelle, en fait c'était tout petit une caravelle, quand on y pense d'ailleurs, c'est incroyable. Mais c'est un exorganisme complexe. Ça ne peut pas marcher s'il n'y a pas une trentaine de personnes qui servent des fonctions. Il ne peut pas se déplacer, il ne peut pas fonctionner. Et ça marche au coup de fouet et à la pendaison, parce que si vous ne tenez pas l'équipage, vous n'arriverez jamais à destination. Et puis il y a des exorganismes complexes, comme les usines, théorisées par Andrew Ure dans *La philosophie de la manufacture* qui sera la base de l'analyse de Marx dans le Livre 1 du Capital, j'en parlais hier à une réunion d'Ars Industrialis. Ces exorganismes complexes, il faut les étudier pour eux -mêmes. Ils sont des concrétions produites par des groupes humains et ces concrétions produisent des dépôts, des traces parfois très spectaculaires. Ah, ce n'est pas ce que je voulais vous montrer. Ce n'est pas grave, je me suis trompé. Et ils conduisent, je voulais vous montrer la ville de Rome, ses ruines, sa sédimentation, et donc la manière dont, dans certains endroits du monde, il y a des concrétions qui se sont accumulées comme ça, qui sont absolument saisissantes, voilà. Peut-être pas pour tout le monde, les italiens par exemple ; comme les parisiens ne sont pas saisis par Paris en fait. Mais pour les gens qui arrivent pour la première fois en Italie à Rome, la stupéfaction devant les villes italiennes en général et Rome en particulier est quelque chose d'inouï. Incroyable. Les asiatiques n'en parlons pas parce qu'en Asie on reconstruit tout le temps. Les exorganismes complexes donc sécrètent des exorganogenèses qui s'accumulent. **Et ces accumulations, ces concrétions, aujourd'hui doivent être étudiées à travers ce que je vous propose d'appeler ici une exorganologie**. Pourquoi est-ce qu'elles doivent être étudiées ? C'est parce que l'exorganogenèse exosomatique est ce qui a conduit donc à de nouveaux exorganismes planétaires, dont celui-ci, **Amazon**. Qu'est-ce que c'est qu'un exorganisme planétaire ? C'est une entreprise qui n'est plus une usine localisée à tel endroit, qui occupe, je ne sais pas, 10 000 m2, l'île Seguin ou je ne sais quoi. C'est une entreprise qui occupe la biosphère en totalité avec des dispositifs qui sont basés sur des plateformes et qui permettent à travers ces dispositifs qui travaillent à 200 millions de mètres par seconde dans leurs performances les plus importantes, c'est les deux tiers de la vitesse de la lumière, de devenir des fonctions élémentaires de ce que j'appelle **l'exorganisme biosphérique**. Parce que la biosphère, j'emploie le mot biosphère dans le sens de Vernadsky, est devenue elle-même un exorganisme, un exorganisme complexe à travers ses fonctions exorganiques planétaires. Sachant qu'une fonction comme la fonction d'Amazon, par exemple, ça n'est pas simplement une fonction logistique de transport et

de livraison, de commandes, etc. C'est aussi une fonction de constitution de communautés par affiliation. Par exemple, chez Stiegler, 4 commandes récentes, etc. Voilà, vous voyez ce que j'ai ouvert ce matin Amazon. Voilà je suis traité... comme le membre d'un groupe. Ce groupe, c'est le groupe des clients d'Amazon qui se font de la recommandation par des algorithmes interposés, etc. Et donc, ces plateformes sont intégratives, au sens où elles prennent en charge de plus en plus de choses. Elles créent des réseaux sociaux, etc. Ces exorganismes sont devenus biosphériques, sachant que la biosphère elle-même est devenue exosphérique. Pourquoi est-ce qu'elle est devenue exosphérique ? Ça, c'est un sujet que ne thématise pas Vernadsky et je ne crois pas Lotka non plus. Et bien aujourd'hui, vous avez une partie de l'exorganogenèse qui se produit en dehors de l'atmosphère et parfois même très loin de l'atmosphère. Comme vous le savez, j'en ai beaucoup parlé l'année dernière, jusqu'aux confins du système solaire. Et si on intègre les observatoires de l'espace, Herschel, etc., on va encore beaucoup plus loin. Et donc, nous sommes dans un processus ici d'exorganogenèse qui a franchi des stades tout à fait nouveaux, qu'à mon avis, ni Lotka, ni Vernadsky, ni Georgescu-Rögen ne pouvaient concevoir. Ils pouvaient peut-être les imaginer, fantasmer, Mais les concevoir, je ne crois pas, parce que c'était inconcevable. Le calcul intensif tel qu'on le pratique aujourd'hui, ce n'était pas concevable. Même des gens comme Wiener n'arrivaient pas à concevoir des choses comme ça. Ça dépasse vraiment l'imagination, y compris des gens les mieux informés. Avec ces exorganismes biosphériques et exosphériques, l'expérience et la certification de la vérité, à travers des circuits de transindividuation, issus d'institutions légitimes, tombent en désuétude. Et avec elles, c'est de la démocratie qui tombe en désuétude. Et ce n'est pas seulement la démocratie, c'est la République car la vraie question c'est la République. La démocratie est une question très importante à laquelle je tiens personnellement beaucoup, mais la première question c'est celle de la République, au sens d 'Emmanuel Kant, c'est-à-dire à la chose publique. C'est comme apparition de la question exorganologique qu'il faut appréhender ce qu'on appelle désormais la post-démocratie. Voilà ce que je vais essayer de démontrer ici avec vous, ce qu'on appelle la «post-démocratie» et ce qu'on appelle la «post-vérité». L'apparition de cette question, elle se fait chez Heidegger avec la question du *Gestell*, mais elle se fait par défaut. Je dirais par défaut à différencier niveaux, mais aussi par le fait que, comme vous le savez, Heidegger, non pas en 1949, mais en 1966, je crois, va dire que la démocratie ne peut pas faire face aux questions posées par *Gestell*. Il faut discuter de ça. Il ne faut pas simplement dire qu'on condamne ce discours d'Heidegger, etc. C'est très facile de condamner. D'argumenter contre, c'est beaucoup plus compliqué. Il faut argumenter Peut-être pour, d'ailleurs, parce que vous êtes peut-être d'accord avec Heidegger. Moi, il m'est arrivé souvent de me dire peut-être qu'il a raison. Et en tout cas, je pense qu'il faut ne pas prendre d'attitude et de posture ici, mais véritablement instruire le sujet. Et c'est très compliqué. L'exorganologie, c'est ce dont nous avons besoin dans le *Gestell* pour penser le *Gestell*. Et j 'écris *panser* avec un a. **Panser le *Gestell*, c'est-à-dire panser l'anthropocène, c'est-à-dire en sortir. Panser l'anthropocène, soigner l'anthropocène, c'est creuser une sortie de l'anthropocène. C'est une prison invivable**.

C'est ce que nous disent les 15 000 signataires de l'appel du13 novembre de *Bioscience*. À l'époque où Heidegger commence à pratiquer le mot *Gestell*, c'est aussi un nouvel âge de l'urbain. Il devient inurbain ou post-urbain. Il n'y a pas d'urbanité sans expérience d'une vérité urbaine. C'est ce que dit Heidegger dans un texte où il ne parle pas d'urbanité d'ailleurs mais d'habiter : *Bâtir, habiter, penser* Je ne vais pas mobiliser ce texte ici, j'en avais fait quelques commentaires il y a 2 ou 3 ans mais on en a reparlé d'ailleurs cet été avec Colette Tron. Ce que je voudrais dire par contre, c'est que j'essaye de reprendre un peu des problématiques qui sont dans ce texte de Heidegger, mais en ne parlant pas simplement de la *polis*, mais de l'urbain, ce qui n'est pas tout à fait la même chose. C'est ce qu'explique par exemple justement Henri Lefebvre, que ce n'est pas la même chose, la *polis* grecque et l'urbanité au sens actuel. **Et en posant aussi que l'expérience de la vérité, c'est la citoyenneté**. Ce n'est pas, pour moi, d'abord l'expérience de la question de l'être, même si ça mérite tout à fait attention et analyse, évidemment, ce discours-là, mais c'est la citoyenneté, et c'est la citoyenneté en tant qu'elle est basée sur des rétentions tertiaires qui sont les rétentions tertiaires alphabétiques. On y reviendra, là aussi, avec Henri Lefebvre et avec Jean-Pierre Vernant. Aujourd'hui, l'urbain devenu post-urbain ou inurbain est lui-même traversé par des rétentions tertiaires qui ne sont pas alphabétiques, mais qui sont numériques et qui sont la fameuse data économie. Toute cette refonctionnalisation ou défonctionnalisation de l'urbain, c'est selon le point de vue que l'on a qu'on va dire refonctionnalisation ou défonctionnalisation, c'est ce qui est déjà contenu en germe dans ce livre de Le Corbusier, qui a été adulé, et quand j'étais jeune. Le Corbusier, c'était un dieu de l'urbanisme et de l'architecture. Je peux très bien comprendre pourquoi d'ailleurs. On ne peut pas ne pas être admiratif de bien des travaux d'architecte de Le Corbusier. Aujourd'hui, il est détesté, il est même traîné dans la boue parfois. Je pense souvent avec une certaine nécessité d'ailleurs. Mais par ailleurs, il a été fortement rejeté à partir des années 90 par Jean-Christophe

Bailly [1]par exemple, et tous ceux qui ont cherché à tenter de créer à Lyon une école urbaine nouvelle pour dépasser le fonctionnalisme. En effet, ce discours de la Charte d'Athènes qui conduit à des visions comme celle-là, enfin ça c'est sept ans avant la Charte d'Athènes, c'est la vision que propose de Paris Le Corbusier. Je ne sais pas si vous connaissez cette représentation, mais c'est absolument sidérant, la vision qu'il a de Paris. Et on se dit, on a vraiment eu chaud, quand même. C'est ce qui a conduit... ça, ça ne s'est pas réalisé, mais ça, ça s'est réalisé. Et ça, c'est le programme de Le Corbusier. C'est ce qui a conduit à ce qu'on appelle **le fonctionnalisme.** Alors j'insiste sur un point, c'est que moi-même, je défends un point de vue fonctionnaliste, que j'appelle plus précisément néo-fonctionnaliste. Mais pas du tout dans le sens de Le Corbusier, ni de ce qu'on appelle les fonctionnalistes au sens, par exemple, du behaviorisme ou de multifonctionnalisme, ça apparaît d'abord aux Etats -Unis comme une théorie psychologique, enfin d'abord, pas seulement de ce point de vue-là mais c'est comme ça que c'est rentré dans le débat en Europe dans les années 50-60

1. https://archicree.com/2025/01/07/jean-christophe-bailly-la-ville-en-eclats/

entre les structuralistes d'un côté et les théoriciens de l'art réflexe ou des choses comme ça, américains de l'autre. Ceci va se concrétiser, ça va produire des exorganismes urbains qui vont véritablement se réaliser et ça va se concrétiser avec le développement des industries culturelles dont on voit là un habitat social très connecté avec la télévision et les industries culturelles. Et ça va conduire à des choses parfois étonnantes d'ailleurs, ce SUMA, là, le SUMA, c'était le nom du supermarché de Sarcelles. Les premiers supermarchés, on appelait ça les SUMA. Et là, ce n'est pas celui de Sarcelles, mais c'est celui d'un très grand architecte français, qui est Claude Parent. Tout le monde a contribué à ce truc-là. Tout le monde s 'est engagé dans ces choses. Et c'est important de se demander, mais pourquoi tout le monde a contribué ? C'est magnifique ce qu'a fait Claude Parent, bien entendu. Mais en même temps, comment c'est possible qu'on n'ait pas été plus lucides ? Quand je vous pose cette question, c'est pas du tout pour faire un procès a posteriori à l'histoire des années 60. Ça, c'est les années 60, 50-60. Pas du tout. C'est parce qu'aujourd'hui, une question de la lucidité se pose par rapport à laquelle nous devrions devenir extra-lucides, bien que nous soyons des imbéciles, de toute façon, quoi qu'il arrive. Alors, ça c'est ce qui va conduire à la généralisation des ex -organismes dénués de fonctions centrales de décisions, comme le décrit à un moment donné Lefebvre dans *Le droit à la ville*. Les exorganismes urbains du 19ème siècle avaient des centres de décision. Ils constituaient des lieux d'urbanité parce qu'il y avait des centres de décision, ce que Lefebvre appelle comme ça. Les périphéries inurbaines, ce sont des périphéries « indécides », non pas simplement indécidables, mais qui ne peuvent pas... imbéciles, au sens premier du terme. Je me tourne vers toi parce que tu emploies beaucoup cette terminologie en ce moment et que tu viens de publier un livre autour de ça.

Aujourd'hui, nous ne sommes plus du tout dans les années 60. Je vous ai montré tout à l'heure une photographie de la ville de Sarcelles. Et je vous signale aussi que la couverture du *Droit à la ville*, c'est la ville de Sarcelles dans laquelle j'ai grandi, que je connais très bien, où il n'y avait pas de centre de décision, il y avait des centres commerciaux par contre. Aujourd'hui, les questions qui se posent à nous, ce sont les questions imposées par ce qu'on appelle le Building Information Modeling BIM Ce ne sont plus du tout les questions de l'époque d'Henri Lefebvre. Ça ne veut pas dire que les questions de l'époque d'Henri Lefebvre sont caduques, bien entendu. En philosophie, comme en physique, comme en droit, comme en fait **dans toutes les formes de savoir, le savoir est cumulatif. Mais la question c'est comment l'accumulation, c'est-à-dire la couche qui vient se rajouter sur la couche précédente transforme la lecture de la couche précédente.** C'est ça la question. Comment autrement dit lire *Le droit à la ville* à l'époque du Building Information Modeling. Pour vous dire un petit mot sur ce que c'est que le BIM, je ne sais pas si ce bâtiment a été construit avec cette technologie. Je n'en suis pas sûr. C'est assez récent, c'est très récent. Les travaux qui ont été refaits ici sont aussi assez récents. Le Building Information Modeling fait que tous les éléments, les composants de la construction, les portes que vous avez là, les éclairages, les parpaings, les

sols, les hourdis, tous ces choses-là, sont pucés donc sont grammatisés, sont chargés d'informations archivistiques dans la matière même, ce qui fait qu'on ne peut plus parler seulement de matière d'ailleurs, c'est ce que j'appelle de l'hypermatière, des hypermatériaux, je vais y revenir tout à l'heure. Et c'est dans ce contexte-là qu'apparaissent la «post-démocratie» et la «post-vérité». Je ne suis pas en train de vous dire que la « post-démocratie » et la « post-vérité » résultent du Building Information Modeling, bien entendu. Je suis en train de vous dire, en revanche, que la « post-démocratie » et la « post-vérité » procèdent plus exactement d'une mutation exorganologique dont le BIM est un des aspects d'une exorganogenèse tout à fait nouvelle par rapport à tout ce que nous avons connu, y compris le fait que, par exemple la semaine dernière, j'ai visité un centre de recherche à Toulouse, très important, gros laboratoire de 700 chercheurs du CNRS, qui m 'ont fait visiter une salle blanche. Une salle blanche, c'est une salle où vous ne rentrez qu'avec une combinaison, comme dans les centrales nucléaires. Et pourquoi est-ce que vous rentrez comme ça ? Parce que vous ne devez absolument pas introduire la moindre poussière puisqu'on travaille avec des microscopes à effet tunnel et des dispositifs qui travaillent au milliardième de mètre. Et donc, je suis rentré dans une salle où on fabrique, par exemple, des prothèses cérébrales, des implants cérébraux qui vont pouvoir rentrer à l'échelle du nanomètre dans les cellules cérébrales. Et ça, c'est une mutation exorganologique qui fait exploser tous les cas de la science. C'est d'ailleurs pour ça que si vous allez à Grenoble, par exemple, à *Minatec*, le centre de recherche sur les nanotechnologies, *Minatec* est le plus gros centre de recherche en Europe, je crois, sur les nanotechnologies. 4000 chercheurs, 20 000 personnes sur ce centre, dont 4000 chercheurs. Eh bien, vous avez un groupe qui s'appelle ***Pièces et main d 'œuvre,*** qui est contre les nanotechnologies. Et ce groupe, *Pièces et main d 'œuvre*, qui est contre les nanotechnologies, il est constitué par des chercheurs de *Minatec*. Ça, je le sais de la bouche du patron de *Minatec*, qui a été renseigné par les renseignements généraux et qui est évidemment très embarrassé parce que ce groupe, *Pièces et main d'œuvre*, est extrêmement efficace. Ce sont les physiciens qui développent ces technologies qui ont constitué ce groupe, pas eux tout seuls mais.… Mais pourquoi, comment se fait-il qu'on voit aujourd'hui des scientifiques de pointe, parce que c'est vraiment la pointe, à la fois développer ces trucs et créer des associations pour les combattre ? C'est bizarre. Eh bien ça, c'est la disruption, c'est l'état post-véridique, c'est la désorientation généralisée dans laquelle nous sommes aujourd'hui. Et c'est l'accablement dont je vous parlais tout à l'heure aussi, évidemment. Alors, la «post-vérité», c'est ce qui résulte d'une désarticulation des fonctions et des facultés noétiques provoquées par le calcul. Je ne vais pas développer ce point parce que c'était le sujet du premier séminaire de l'année dernière. L'année dernière, il y a eu deux séminaires. Une première partie a commencé au mois d'octobre, qui était consacrée à cette question de ce que j'appelle l'exorganogenèse de la noèse. Une deuxième partie qui était consacrée aux exorganismes complexes. Simplement, ce que j'ai essayé de montrer, je le résumerai un tout petit peu la semaine prochaine, c'est que voilà, par exemple, **le concept d'entendement d 'Emmanuel Kant**, qui apparaît avec Kant - avant Kant, on ne parle pas, on parle de l'entendement bien sûr, mais pas dans

le sens d 'Emmanuel Kant, c'est-à-dire pas en le distinguant fonctionnellement, c'est une distinction fonctionnelle, entendement, raison, intuition, imagination. Ce n'est qu'à partir de Kant qu'on distingue fonctionnellement ces facultés, ce qu'il appelle les facultés inférieures. Eh bien ça, j'ai soutenu l'année dernière que ça résulte en fait d'une exosomatisation et que si on reprend le livre VII de la République de Platon et le commentaire qu'en donne Heidegger en disant voilà Platon donne une compréhension analytique, exacte, orthothétique, l'*orthothès* et l'*homoiosis,* comme compréhension de la vérité. **En fait ce qu'il décrit Heidegger ici c'est les conditions dans lesquelles Platon est en train de préparer le concept de l'entendement analytique de Kant -** c'est mon interprétation - à travers un processus qui ne vient pas de Platon mais qui vient de la grammatisation de la cité grecque, une grammatisation qui consiste à discrétiser analytiquement et c'est comme ça que l'entendement peut se constituer. Et ça, si on avait le temps, il faudrait l'interpréter avec le débat entre Émile Benveniste et Jacques Derrida sur les catégories d'Aristote que tu dois bien connaître et où, en fait, je pense que l'enjeu véritable est celui-là. Mais ça, je ne vais pas le développer.

Donc la « post-vérité » résulterait de la désarticulation de ces fonctions et de ces facultés, qui seraient provoquées par le calcul. Quand je dis « provoquées », j'emploie le mot au sens où Heidegger parle de *herausfordern* en allemand, c'est-à-dire de « provocation » qu'il décrit dans la conférence, *La question de la technique*. Cette provocation par le calcul d'une désarticulation des fonctions de la raison, de la noésis, de la vérité, ça commence au début du XIXe siècle. **Et ça commence** pas du tout par des machines à calculer ou des choses comme ça, mais tout simplement par l'extension progressive du marché à toute réalité, c'est-à-dire **par la conquête du pouvoir par la bourgeoisie**, tout simplement. **La bourgeoisie, c'est la classe sociale qui fait reposer sa légitimité sur l'efficacité du calcul. Un point, c'est tout**. La noblesse faisait reposer sa légitimité sur l'légitimité du symbole, c'est-à-dire de Dieu et donc de la guerre pour le symbole et de la capacité à mourir pour le symbole. Ce dont les croisades sont une espèce d'illustration historique pathétique. **Cette provocation par le calcul de la désarticulation des fonctions noétiques, c'est ce qui commence au début du 19e siècle et c'est ce qui provoque l'anthropocène.** C'est ça, l'anthropocène. C'est ce qui est intégralement soumis au calcul. **Durant ce séminaire, je vais essayer de montrer d'une part, que cette désarticulation computationnelle ruine toute causalité finale. Ça, c'est le vrai enjeu central de ce que je vais essayer de vous dire cette année.** Et elle ruine toute causalité finale parce que le calcul se substitue aux protentions, fonctionnellement. C'est ce qu'on voit aujourd'hui seulement. Aujourd'hui, vous savez, peut-être pas de manière explicite et parfaitement thématisée, mais intuitivement, vous savez bien que les traces que vous laissez sur les réseaux sont calculées en permanence et que les systèmes provoquent avec vos propres rétentions des protentions qui ne sont pas les vôtres mais que vous avez adoptées parce qu'elles ressemblent beaucoup aux vôtres. Et c'est ça qui constitue le court-circuit de protentions. Ce ne sont plus vos protentions qui

sont produites, ce ne sont d'ailleurs pas des protentions, ce sont des calculs. Ce sont des calculs de probabilités, tout simplement. Et ces calculs de probabilités, eh bien, ils éliminent les improbabilités. Il se trouve que **les causes finales, ce sont les causes improbables**. Ça, il faudra que je vous le démontre, ce n'est pas encore le sujet d'aujourd'hui, mais c'est ce à quoi je vais essayer de m'employer. Je vais essayer de vous montrer que sans improbable, il n'y a pas de causes finales. J'essaierai de vous montrer d'autre part que cet état de fait, c'est un état de fait qui requiert un état de droit. Cet état de droit, c'est ce qu'on essaie de mettre en place sur le territoire de Plaine Commune à titre expérimental. Cet état de fait est insoutenable et c'est ça l'enjeu du tocsin qu'a sonné la revue Bioscience, c'est-à-dire l'Université d'oxford, le 13 novembre dernier [2]. Qu'est-ce que ça veut dire ? Ça veut dire que ce dont je vous parle, c'est un enjeu épistémologique. Je veux dire par là que ce dont parle cet appel des 15 000 scientifiques qui lancent le cri d'alarme, comme dit le journal Le Monde, *bientôt il sera trop tard*, c'est ce qui est écrit dans le rapport, c'est la dernière ligne du rapport, *Bientôt il sera trop tard*. C'est une question d'épistémologie. On a eu un débat hier soir à Ars Industrialis qui se donne comme programme dans les deux ans qui viennent de répondre à cet appel par un autre texte et par un autre appel. Et nous disions, en particulier avec Franck Cormerais que le problème de cet appel, c'est qu'il est épistémologiquement très faible. Quand je dis qu'il est faible, je ne veux pas dire qu'il est faux. En fait, il ne pose pas les problèmes épistémologiques, il les évite. Ce n'est pas parce qu'il est mauvais, mais c'est parce qu'il est tout simplement un texte de consensus, c'est-à-dire qu'il doit faire signer15 000 personnes sur un texte pour tomber d'accord, voilà. Et donc, il est un peu plat, comme toujours ces textes-là. Toujours les textes qui sont obtenus dans cette optique, voilà, conduisent à ce genre de faiblesse. C'est parce que l'enjeu épistémologique demeure enfoui que la « post-vérité » paraît être une situation insurmontable. **Cette situation résulte d'une disharmonie dans ce que j'ai appelé le double redoublement épokhal**. Qu'est-ce que c'est que le double redoublant épokhal ? Eh bien, c'est le fait, c'est ce que j'essaye de décrire depuis une vingtaine d'années maintenant, c'est le fait que toute société humaine est toujours constituée d'abord par des processus qui sont ce que j'appelle des chocs exosomatiques. Aujourd'hui j'appelle ça comme ça, autrefois j'appelais ça des chocs technologiques tout simplement, ou organologiques. Et ces chocs régulièrement nécessitent des reconfigurations de la société, et ces reconfigurations, elles aboutissent, par exemple, je ne sais pas, après la grande période de la Renaissance, à la formulation cartésienne de la philosophie moderne, typiquement ou bien à l'église réformée de Luther, etc., etc. Et toutes les périodes où il y a des grandes transformations exorganiques comme ça engendrent toujours des transformations de ce type. **Mais ce n'est pas notre cas**. En tout cas, je soutiens que ce n'est pas notre cas. Je soutiens qu'aujourd'hui, ce double redoublement ne produit pas le deuxième temps. Dans un double redoublement il y a toujours un premier temps qui est un bouleversement de l'état de fait, c'est ce que décrit Gramsci, **et un deuxième moment qui est la construction d'un**

2. https://lejournal.cnrs.fr/articles/une-alerte-sans-precedent-pour-la-planete

nouvel ordre social. Tout le monde a décrit ça, Hegel, Gramsci, *La société du risque*, je ne me souviens pas de son nom, Beck, etc. Tout le monde a décrit ce genre de processus. Mais aujourd'hui ça ne se produit pas, ce redoublement. Pourquoi ? Parce que nous sommes dans la disruption. Et c'est précisément ça qui caractérise la disruption. Et du coup, il n'y a plus d'établissement de la fonction de vérité. **La vérité a une fonction**. C'est ce que je vais essayer de vous montrer. **Quelle est la fonction de la vérité ? Eh bien c'est de rendre les exorganismes complexes durables**. Et cette fonction de la vérité, qui ne fonctionne pas, Je prends le mot fonction au sens qu'il a, fonction logique, fonction mathématique, etc. Les fonctions de la vérité, parce que ça se traduit de toutes sortes de manières, les fonctions de la vérité, y compris les fonctions anti-véridiques. Si on lit ce que dit Heidegger sur la logistique, etc., lui, il dit que les fonctions des tables de vérité, par exemple, sont anti-véridiques. C'est vrai d'un certain point de vue, mais ce n'est pas complètement vrai. Et je ne suis pas vraiment convaincu par Heidegger, ici. Ça, **c'est ce qui détruit aussi nécessairement la fonction de la démocratie**. Qu'est-ce que c'est que la fonction de la démocratie ? Eh bien, j'essaierai de vous convaincre que **la fonction de démocratie et peut-être d'une nouvelle démocratie, c'est de produire de l'anti-anthropie, avec un a et un h**. Pas simplement avec un e. Je vais y revenir. L'état de fait post-démocratique, c'est ce qui est expliqué en général par la concrétisation du programme néolibéral. C'est le cas du bouquin dont je parlais tout à l'heure de Colin Crouch, *Post-démocratie*. Et bien entendu, c'est vrai, évidemment. Il est évident, ça a été mille fois expliqué d'ailleurs, que tout le modèle néolibéral consiste à court-circuiter les processus délibératifs de la démocratie. C'est évidemment évident. Mais dire ça n'est pas du tout suffisant. C'est vrai, mais en même temps, ça ne nous apprend pas grand-chose. De toute façon, c'est une évidence. Et la vraie question, c'est de se demander pourquoi le programme néolibéral qui est devenu ultra-libertarien, parce qu'aujourd'hui, il n'est plus seulement néolibéral - les néolibéraux, c'est un peu comme Chirac vis -à -vis de Sarkozy. Ils deviennent sympathiques avec les ultra-libertariens. Presque. En tout cas, ils deviennent plus fréquentables que les ultra-libertariens, à mes yeux, il y a peut-être des ultra-libertariens ici, il y en a bien plus qu'on imagine. En tout cas, **la raison pour laquelle les libertariens et les néolibéraux ont développé des programmes qui fonctionnent, c'est qu'ils activent les fonctions de la causalité efficiente**. Ce sont des acteurs et des panseurs, y compris avec un a. Moi je n'ai pas peur de dire ça « y compris avec un a », ils pansent la causalité efficiente, c'est-à-dire qu'ils soignent les efficiences. Alors vous savez qu'on peut soigner en causant de très gros problèmes. Par exemple, on peut soigner l'estomac en prenant, je ne sais pas, du Gaviscon ou des machins comme ça et créer des effets secondaires bien pires. Parce que dans tel composant, il y a tel truc, et voilà. Ce que je veux dire par là, c'est que quand on combat des acteurs de la société humaine, dont on fait soi-même partie, je pense qu'il faut toujours commencer par considérer que ce qu'ils font a forcément un truc bien, sinon ils ne le feraient pas. Et il y a forcément quelque chose qui fonctionne. Et que même si on condamne ce fonctionnement en disant que ce fonctionnement est en fait l'origine d'un énorme dysfonctionnement... il faut d'abord rendre

compte du fonctionnement. Parce que **si on ne comprend pas pourquoi ça fonctionne, on ne peut pas combattre ce fonctionnement.** Ce que je suis en train d'introduire là, c'est l'idée que le capitalisme ultralibéral, qui est devenu maintenant ultra-libertarien, repose sur la désintégration des causes formelles et des causes finales. Désintégration totale, intégralement remplacée par les causalités efficientes et par une appropriation absolument hégémonique des causes matérielles qui sont devenues hypermatérielles. Pourquoi est-ce qu'elles sont devenues hypermatérielles ? Pour deux raisons. Une que je ne vais pas développer ici, mais je l'ai développée dans un petit bouquin qui s'appelle l'économie de l'hypermatérielle. Il faut, avec Gilbert Simondon, comprendre que le concept de matière n'est pas suffisant aujourd'hui. Il faut penser la matière avec la mécanique quantique et avec la mécanique quantique, on ne peut plus fonctionner sur le modèle forme-matière. On ne peut plus rester dans le schème hylémorphique d'Aristote. Ça c'est un premier point, je ne vais pas le développer, c'est énorme d'ailleurs, c'est un sujet très important et complexe sur lequel je pense d'ailleurs que Simondon lui-même n'est pas toujours parfaitement au clair, mais je ne vais pas le développer aujourd'hui, on y reviendra évidemment si vous le souhaitez. **Ce que je veux dire c'est que par ailleurs, il y a une hypermatérialité nouvelle qui apparaît et qui est précisément par exemple le Building Information Modeling** ou Management. Ça c'est de l'hypermatérialité au sens où Eh bien, voilà, les parpaings, les briques, tout ça, ont maintenant des puces RFID, des codes, des adresses Internet, et ils sont totalement gérés par la grammatisation. Ça veut dire qu'ils sont devenus des matériaux hypomnésiques. Pas simplement des rétentions tertiaires au sens où j'en parle depuis bien longtemps maintenant. Tout objet artificiel est une rétention tertiaire parce que ça peut devenir un objet de mémoire pour un archéologue. Mais des rétentions tertiaires hypomnésiques, c'est-à-dire qu'elles sont faites pour garder de l'archive, garder la trace déclarative et des contenus mentaux. Et aujourd'hui, en fait, tout ce qui nous entoure est de plus en plus hypomnésique et il y a évidemment, à l'horizon du programme transhumaniste par exemple, l'idée de fabriquer des corps hypomnésiques intégralement bioniques qui seraient gérés comme ça de A à Z et qui seraient réparables par exemple des processeurs nanométriques. On y travaille déjà, il y a des programmes de recherche chez Philips qui sont dans ces démarches-là de la médication nanométrique depuis déjà une bonne dizaine d'années. On avait fait un colloque avec Vincent à l'IRI sur ces questions il y a dix ans, ou huit ans.

Alors je préciserai évidemment tous ces points dans les séances à venir. Je m'aperçois que je n'avance pas du tout vite, il va falloir que j'accélère. Et je n'ai pas l'heure en plus. 18h10 ? Ah ouais, je suis vraiment archi en retard. Je ne vais plus lire mon texte. Je vais survoler mes images et je vais essayer de continuer parce que j'aimerais bien quand même arriver au bout de cette introduction. Ce que je vous propose dans ce séminaire, donc, c'est d 'essayer de repenser un petit peu les questions de la vérité et de la démocratie d'un point de vue exorganologique, donc en convoquant Alfred Lotka et au-delà, en prolongeant les thèses d'Alfred Lotka, par exemple dans le contexte du BIM, c'est-à-dire en

parlant de choses que Lotka ne pouvait pas imaginer. Nous convoquerons pour ça aussi Norbert Wiener et toutes sortes d'écrivains qui ont parlé de ces questions-là. Mais je vais essayer de le faire du point de vue de ce que j'appelle une nouvelle critique. Cette nouvelle critique, j'en avais formulé la première version en 2000 dans un livre qui s'appelle *Le temps du cinéma* où j'avais essayé de montrer que la théorie du schématisme de Kant, c'est la critique kantienne, n'était pas acceptable parce que Kant ne comprenait pas que les schèmes, ce qu'il appelle les schèmes de l'imagination transcendantale, étaient en fait produits par la rétention tertiaire et que donc il fallait avoir une lecture non-transcendantaliste de *La critique de la raison pure*, avec Whitehead puisque c'est comme ça que je le lis maintenant. Donc ça c'était des sujets que j'avais abordés il y a une quinzaine d'années. Mais maintenant j'ajoute qu'il faut revisiter la théorie des quatre causes d'Aristote et qu'il faut complètement redéfinir les questions de la causalité qui sont les grandes questions toujours de l'épistémologie. **L'épistémologie c'est toujours la causalité quelle interroge**. Donc Aristote c'est un grand discours..., Socrate et Platon c'est un discours sur la causalité, la causalité anamnésique, Aristote c'est un nouveau discours sur la causalité, les quatre causes, c'est un discours sur l'être qui se déploie dans quatre dimensions de la causalité, Newton et avant lui, Descartes, après lui, Kant, c'est la causalité, comme on dit, moderne, c'est-à-dire la causalité de la physique moderne, c'est le primat de la physique, en fait, sur la compréhension de ce que sont les causalités. Et **ce que je soutiens, moi, c'est qu'au 19e siècle apparaît un nouvel élément de causalité très exotique, très barbare, qui est l'entropie**. **D'une certaine manière, une anti-causalité, l'entropie**. Et donc, je vais essayer de parler de ça avec vous, ici, dans le but d'interpréter des questions qui s'imposent à nous, d'une part comme, par exemple, l'expérience accablante de la « post-vérité » et de la « post-démocratie », mais aussi de processus qui conduisent à des phénomènes comme la Déclaration d'indépendance de la Catalogne. Qu'est-ce que je veux dire ? Je voulais vous parler de ça, mais je ne vais pas le faire. C'est un colloque qu'on avait organisé il y a trois ans avec un groupe de Pharmakon sur ces questions. C'est là qu'on a introduit en fait les problématiques dont je vous parle aujourd'hui, problématiques qui m'ont conduit à soutenir la nécessité d'entrer dans ce que j'appelle le **néguanthropocène**, de sortir de l'anthropocène pour entrer dans un néguanthropocène. Et cette question, c'est la question de sortir de l'immondialisation. Qu'est-ce que c'est que l'anthropocène ? C'est ce qui a amené, par exemple, Arnaud Montebourg à plaider pour la démondialisation. Quand je vous dis ça, ce n'est pas du tout une manière de soutenir Montebourg, ni de s'y opposer d'ailleurs. Je mentionne Montebourg ici comme un symptôme. J'avais commenté un peu l'année dernière en disant que le mot « démondialisation » était utilisé par Montebourg et par Donald Trump. Et que ça me paraissait assez intéressant et important de se demander pourquoi. Je pense que si on veut le comprendre, il faut aussi se demander pourquoi le Brexit, Il faut aussi se demander pourquoi la Catalogne et pourquoi la Corse, il y a trois jours. Comment se fait-il qu'on a une montée en puissance de toutes les forces centripètes, autocentrées, territorialisées, etc. Je pose cette question sans du tout porter de jugement sur la Catalogne, la Corse, le Brexit ou je ne

sais pas quoi, c'est une tout autre question, j'ai évidemment un point de vue là-dessus, qui n'est d'ailleurs pas simple. Nous vivons, à l'époque de la « post-démocratie » et de la « post-vérité », une symptomatologie de ces réactions-là. D'où viennent ces symptômes, de quoi procèdent -ils ? Eh bien, ils procèdent de ce que j'appelle la question de l'entropie. Je pense que la mondialisation, ce qu'on a appelé la mondialisation, c'est ce qui a conduit à ce que Jean-Luc Nancy, par exemple, il n'y a pas très longtemps, a appelé « l'immonde ». Et l'immonde sous toutes les formes. L'immonde qui fait qu'on a le sentiment que, pour le dire un peu bêtement et très, très simplement, la Terre devient une poubelle. Beaucoup de gens disent ça, pas forcément des gens sympathiques d'ailleurs, parfois même des gens très, très antipathiques. Mais en même temps, c'est ce que disent les 15 000 chercheurs qui disent la poubellisation, c'est la destruction des écosystèmes, l'intoxication généralisée, etc. Tout à l'heure, nous étions avec Maël à une réunion, nous parlions de psychopathologie des petits bébés, etc. Et nous parlions d'intoxication par les perturbateurs endocriniens, par les smartphones. C'est la poubellisation généralisée. Ça touche d'ailleurs la chaire de Recherche Contributive. Je ne vous en parlerai pas, mais j'en reparlerai bientôt, la semaine prochaine, à la chaire de Recherche Contributive. En tout cas, cette question de l'entropie, c'est une question que je ne me suis pas contenté d'introduire moi-même, de mon petit propre chef, mais c'est une question qui est introduite par le GIEC dans ce texte [3]. C'est dans ce texte qu'il parle de forçage anthropique. Par exemple, ici, je vous recommande de lire ce rapport, c'est important. « Il y a des forçages anthropiques, dit le GIEC. Tous les problèmes vers lesquels nous allons sont liés à des forçages anthropiques ». Qu'est-ce que ça veut dire, forçage anthropique ? Si vous allez un petit peu plus loin, vous avez des détails, ils expliquent que « l'homme provoque, à travers toutes sortes d'activités, qui sont liés à sa puissance exorganique, des forçages anthropiques ». Et **la question que nous essayons de poser ici, c'est la question de la néguanthropie**. Qu'est-ce que c'est que la néguanthropie ? écrite comme ça, avec un a et un h. Donc **qui n'est pas le sens de la néguentropie avec un e, ni de l'anti-entropie avec un e seulement**. Mais dont nous essayons, enfin dont moi j'essaye d'hériter, en revanche, quand je dis « j'essaye d'hériter », de quoi est-ce que j'essaye d'hériter ? Du travail de Maël Montévil, ici présent, avec Guiseppe Longo et Bailly. **La néguanthropie, c'est ce qui cherche à réintroduire de la localité dans tous les processus, absolument tous les processus**, y compris par exemple les observations faites par les astrophysiciens de l'univers, le plus universel qu'il soit et le moins local qu'il soit. Quand des astrophysiciens travaillent à l'échelle de l'univers, à l'échelle du temps de l'univers, 15 milliards d'années, et des dimensions de l'univers, ils sont absolument délocalisés, c'est le moins qu'on puisse dire. Ils s'arrachent à toute localité. Oui, mais si on lit Léon Brillouin, voilà, c'est très relatif, parce qu'ils ne peuvent pas s'arracher à leurs instruments. Ça, c'est ce que ne comprend pas Quentin Meillassoux, dans Après *la finitude*. Il ne comprend pas que ce qu'il appelle l'ancestralité ce n'est pas du tout une donnée de la nature, c'est une donnée de systèmes techniques très complexes qui

3. https://www.eco-bretons.info/origine-du-changement-climatique/

sont des accumulations conceptuelles au sens où Gaston Bachelard l'avait montré dans ses textes sur ce qu'il appelait « la phénoménotechnique » et qu'en aucun cas on ne peut neutraliser ces dimensions. Si on les neutralise, on efface toute la scientificité, on transforme l'ancestralité en un fait au sens d'un *fact*, au sens d'un *fact* de Trump, **c'est-à-dire d'un fait qui s'impose sans appareil de démonstration et d'établissement de la vérité**, qui s'impose par lui-même. Très dangereux le discours du réalisme spéculatif, en tout cas de celui de Quentin Meillassoux parce que je ne connais pas les autres. Mais je dis ça parce que j'ai lu ces derniers temps les bouquins de Meillassoux et ça me semble très, très problématique. Qu'est-ce qui ne prend pas en compte Meillassoux et tout ce débat actuel ? Eh bien c'est la question de l'anthropie et de la néguanthropie et de la localité qu'est toujours la néguanthropie. La néguanthropie est toujours locale. D'ailleurs tout à l'heure on avait aussi une discussion avec quelqu'un de très sympathique d'ailleurs, Maël et moi, sur l'anthropie. Voilà, et il n'arrivait pas à comprendre que ce qui est anthropique de l'extérieur du système et néguanthropie de l'intérieur du système, etc. Parce que **ce ne sont pas des substances ces concepts, ce sont des processus dynamiques**. Donc dès qu'on veut les substantialiser, on perd complètement la chose. Maintenant, ces questions, eh bien, elles sont au cœur des problèmes que pose l'appel, le coup de tocsin des 15 000 chercheurs. Mais eux-mêmes ne le posent pas quand même. Pourquoi elles sont au cœur ? Si nous disons que la néguanthropie est toujours locale, que le local est toujours lui-même organique ou exorganique, c'est-à-dire vital, s'il est vital, il est vectorisé par des protentions. Que ces protentions soient des protentions, au sens que Derrida donne, par exemple, dans *De la grammatologie*, où il dit « tout être vivant en tant que c'est la matière qui a de la mémoire » l 'être vivant, il reprend ce que dit Nietzsche. Et cette matière a toujours des protentions. **Qu'est-ce que c'est que la protention de la matière vivante ? C'est de vivre**. C'est-à-dire, c'est d'être organisé et de finaliser tout ce qui se produit, par exemple, le rayonnement solaire que je reçois, etc., en vue de vivre, c'est-à-dire de durer. Et **durer, Derrida appelle ça la différance avec un a**. C'est ça la différance avec un a de Derrida. Eh bien, tout ça, ce sont des causes finales. Ça a été condamné en biologie parce que, on disait, voilà, si on introduit la cause finale, on se donne l'explication, voilà, avant même d'avoir produit l'explication. Mais c'est tout à fait faux, tout à fait faux. Si on prend au sérieux ce que dit Schrödinger, ce n'est pas qu'on se donne l'explication avant de.... C'est ça, la vie, d'après ce que dit Schrödinger. **Ce qui distingue la matière vivante de la matière inorganique, c'est qu'elle est finalisée. Bien évidemment, elle est finalisée par son auto-conservation.** Et ça, c'est ce que Heidegger appelait *l'épagogè*. C'est ce que les scientifiques néodarwiniens ou les biologistes moléculaires refusent de voir. Heidegger dit qu'ils refusent de voir *l'épagogè*. *L'épagogè*, qu'est-ce que c'est ? Heidegger dit que *l'épagogè*, c'est ce que ne peuvent pas voir ceux qui sont aveugles. Il dit, voilà, vous ne pourrez pas donner à voir le rouge à quelqu'un qui est aveugle, ça c'est clair. Donc n'essayez pas de convaincre quelqu'un qui est aveugle de voir le rouge, parlez-lui d'autre chose que du rouge. Alors, ça se discute ce que je viens de dire là, bien entendu, on pourrait..., parce qu'Il y a plein de gens qui sont aveugles et qui lisent des tas de

livres où il y a plein de couleurs. Donc ça pourrait se discuter longuement même. Mais vous comprenez bien ce que je veux dire. Ce que je veux dire, c'est qu'on peut, évidemment, **à partir du moment où on pose que la scientificité de la biologie doit être soluble dans les concepts de la physique, on peut évidemment dénier qu'il y a des causes finales** et dire que c'est illégitime de convoquer les causes finales. Mais si on dit avec Schrödinger qu'on ne peut pas dissoudre la biologie dans la physique et précisément, ce dont il faut rendre compte c'est de la vie, justement, eh bien, à ce moment-là, il faut revisiter la théorie des causes finales. Alors, ce que j'essaie de faire moi, aujourd'hui, c'est extrêmement ambitieux ce que je vous dis là, je ne suis pas le premier à le faire, à avoir ce genre d'ambition, mais ce que j'essaye de dire moi aujourd'hui, c'est que ces questions, il faut les poser pas simplement du point de vue de la néguentropie et de la matière vitale, mais du point de vue des exorganismes et de leur durabilité. Si j'avais eu plus de temps, je vous aurais parlé de Jared Diamond et de son bouquin qui s'appelle *Effondrement*, *Collapse*, en anglais, où il a fait toute une histoire, je pense que vous la connaissez, cette histoire, vous avez dû en entendre parler, des conditions dans lesquelles les sociétés s'écroulent. Et évidemment, cette question se pose à nous tout à fait d'une manière urgente, mais dans un contexte très particulier, qui est que, à la différence de ce que décrit Diamond, toutes les sociétés qu'il a décrites, l 'île de Pâques, l'Empire romain, il en décrit des dizaines, avaient d'autres sociétés à côté qui permettaient que ça redémarre autrement. Mais nous, nous sommes dans la biosphère et jusqu'à plus ample informé, nous n 'avons pas d'autre planète où il pourrait se passer quelque chose de nouveau.

Alors, je vais essayer d'aller vers une conclusion. Tout ça, ça va nous obliger à revisiter le concept de mondialité et de mondanéisation, qui est en jeu dans l'appel des 15 000 chercheurs. C'est une... description, je dirais, très partielle d'ailleurs, mais argumentée rationnellement, de ce que j'appelais « l'immondialisation » tout à l'heure, c'est-à-dire la non-durabilité de l'exorganisme biosphérique que nous sommes devenus et la catastrophe macrocosmique que c'est en train d'engendrer. Cela dit, cette détresse, car c'est un appel de détresse, on pourrait dire *warning*, en français, quand on traduit les warnings, c'est l'instrument du cockpit d'une automobile, on appelle ça les feux de détresse. C'est un appel de détresse, un signal de détresse. Cette détresse, elle s'annonce il y a fort longtemps. Elle est formulée là [4]par un poète que vous connaissez peut-être, qui s'appelle Hölderlin. Et c'est aussi le titre d'un livre de Heidegger, enfin d'un texte de Heidegger, qui, dans *Chemins qui mènent nulle part* reprend ce vers de Hölderlin, en fait un titre de son texte qui est *Pourquoi des poètes en temps de détresse ?*. La détresse commence au 19e siècle. Cette détresse dont je vous parle là, un des premiers à l'éprouver s'appelle Hölderlin et je pense qu'on peut dire sans beaucoup risquer de se tromper qu'il en devient fou, mort fou comme vous le savez et il a commencé à entrer dans la folie très jeune en plus. Et cette détresse, eh bien c'est le début de l'anthropocène précisément. Et je crois qu'aujourd'hui nous avons à requalifier

4. *Wozu Dichter in dürftiger Zeit ?* …et à quoi servent les poètes en ces temps de pauvreté ? » demande l'élégie de Hölderlin « Le Pain et le Vin ».

toute l'histoire de la modernité à partir de ce point de vue et en vue de quoi ? De « panser l'im-possibilité de l'immonde ». Qu'est-ce que ça veut dire panser l'im-possibilité de l'immonde ? C'est un vaste problème. Que veut dire panser l'impossibilité ? panser avec un a. **L'im-possible est possible. C'est ça que ça veut dire**. Ce qui est impossible du point de vue des êtres rationnels que nous essayons de continuer à être, à une époque qui est celle de la « post-vérité », de la dénoétisation, de la crétinisation industrielle, etc., et à laquelle personne n'échappe ici, cette rationalité, elle est totalement inexistante. C'est-à-dire que nous sommes entourés, environnés, d'irrationnalité. Nous ne sommes pas du tout dans une réalité rationnelle. Tout ce qui nous entoure est irrationnel. Vous allez me dire, non, pas tout. La preuve, cette table, par exemple, je peux me l'appuyer dessus, etc. Oui. Mais est-ce que ça veut dire qu'elle est rationnelle pour autant ? Elle est efficiente. Elle respecte la causalité efficiente. Est-ce qu'il est tout à fait rationnel de faire des tables en faux bois qui sont en plastique ? C'est du plastique, ça. Du pétrole, autrement dit. Etc. Vous voyez, dès qu'on commence à réfléchir en revisitant la théorie des quatre causes, etc., on se dit, attendez, vous dites, c'est rationnel que ce bâtiment tienne debout, etc. Est-ce que c'est vraiment rationnel de construire ce genre de bâtiment ici ? Je n'en sais rien, je dis ça, je n'en sais rien du tout. **Mais nous devons totalement revisiter les questions de la causalité, c'est-à-dire de la rationalité.** C'est chez Leibniz que la rationalité est pensée à partir de la causalité, ça s'appelle le principe de raison. Et nous devons revisiter tout cela, d'autant plus que Leibniz d'ailleurs est le penseur et le théoricien de ce qu'on appelle aujourd'hui l'informatique, l'algorithmique, etc. **panser l'im-possibilité de l'immonde, ça signifie soigner l'immonde, soigner l'irrationalité**, et non pas pour rationaliser, parce que ça, la rationalisation, c'est l'opposé de la raison. C'est ce qui expliquent Adorno et Horkheimer, c'est ce qui conduit à ce qu'ils appellent la bêtise, la *Dummheit* comme ils disent. La question, c'est de réarticuler, réarmer les exorganismes planétaires dans un contexte qui est le *Gestell* et en revisitant absolument toutes ces questions. Alors, je ne vais pas parler beaucoup plus longtemps que ça parce que je commence à être fatigué et vous l'êtes sûrement au moins autant que moi. Je vais juste ajouter que l'an passé on avait soutenu qu'il fallait pour ça revenir sur la question des relations d'échelle et donc s'intéresser au travail de ce penseur américain qui s'appelle Benjamin Bratton qui pose à travers ce qu'il appelle de Stack, la pile, la pile, c'est la pile des couches de ce qu'on appelle des couches, qui constituent les plateformes, au sens des plateformes comme Amazon, etc. J'avais essayé de montrer l'année dernière, à travers son travail, qu'il faut « panser les relations d'échelles » qui sont rendues possibles par le Stack. Il se trouve que Benjamin Bratton sera à Paris la semaine prochaine. Nous l'accueillons à l'IRI aux *Entretiens du nouveau monde industriel* pour parler de l'intelligence artificielle. Donc on aura peut-être une discussion autour de tout cela. Et nous essayons de faire cela nous à Plaine Commune en adoptant un point de vue exosomatique qui est développé ici par Lotka dans ce texte. Vous pouvez le trouver en ligne, il est facile à trouver et en plus Il n'est pas long du tout, il doit faire 30 pages, et je vous recommande vraiment de le lire, c'est un texte très, très important. Nous essayons de travailler toutes ces

questions pour quoi faire ? Eh bien, pour répondre à la question que posent ici les 15 000 chercheurs dont je vous parle depuis tout à l'heure, *Revising our economy to reduce wealth inequality* et s'assurer que les systèmes d'impôt des prix et des systèmes inventifs prennent en compte les vrais coûts imposés par les modèles de construction dans notre environnement. Qu'est-ce que ça signifie ? C'est la onzième recommandation qu'ils font dans leur appel, qui est de « réviser notre économie pour réduire les inégalités de richesse et garantir que les prix, la fiscalité et les systèmes d'incitation prennent en compte les coûts réels que les modes de consommation imposent à notre environnement », de changer les critères de la valeur en économie. Nous avons eu une discussion hier soir avec Franck Cormerais sur ce sujet. Il se trouve que c'est Franck Cormerais qui dans Arts and Space a introduit la question de nouveaux indicateurs de richesse, de nouvelles façons de calculer la valeur et en particulier en produisant une dimension incalculable de la valeur. C'est très important. Et c'est à cela que nous essayons de travailler dans cette chaire, en nous appuyant sur les travaux de Bally, Longo et Montévil, pourquoi ? Parce que nous pensons qu'il faut utiliser le concept d'anti-entropie, au sens où nous voulons employer le concept d'anti-entropie au sens où Maël l'a développé, en disant que l'anti-entropie, ce n'est pas simplement la néguentropie. Peut-être que tu nous en diras un mot dans un instant. Je résume, je fais ça pour que tu me corriges après. Cette anti-entropie dont tu parles, c'est ce qui ne se réduit pas à un état d'organisation néguentropique, par exemple d'accord mais c'est le processus métabolique qui fait que ce corps cultive sa durabilité, sa processualité, ses dynamiques, autrement dit, l'anti-entropie, c'est que l'économie de demain, s'il y en a une qui est encore possible, c'est une économie qui doit développer et cultiver une anti-anthropie avec un a et un h. Qu'est-ce que ça veut dire ? Eh bien, c'est ce qui doit cultiver de l'incalculable, précisément. C'est-à-dire ce qui est non pas réductible à la valeur, mais qui constitue de la richesse. C'est de l'improbable. Ce qui enrichit les systèmes néguanthropiques, c'est toujours de l'improbable. C'est toujours ce qui fait qu'il y a quelque chose qui est produit par le système qui n'est pas soluble dans les capacités de calcul du système lui-même et qui est lié à des processus d'interaction qui sont très complexes dont je ne vais pas me risquer à parler. Mais par contre, dont j'aurais voulu vous parler, bon, je ne vais pas parler de Vernadsky, il faut le lire, si vous n'avez pas lu *La Biosphère* de Vernadsky, vraiment, je vous recommande de le lire parce que c'est tout à fait fascinant. Voilà, je préfère Whitehead parce que je considère que Whitehead développe une conception de ce qu'il appelle *la fonction de la raison* qui procède de ce que je viens de vous dire là, **la culture de ce que j'appelais autrefois les consistances, que j'appelle ici aujourd'hui des improbables ou des incalculables, la justice par exemple, qui est hautement improbable, inexistante, ça n'existe pas la justice. C'est la seule chose qui mérite qu'on s'y consacre précisément, parce que ça n'existe pas**. Mais je voulais vous montrer que dans toutes les sociétés, par exemple dans les sociétés totémiques, on cultive cet improbable et qu'en fait il n'existe pas de société valide, c'est ce que dit Georges Bataille en parlant de ça, c'est une cérémonie du *potlatch*. Ce sont des indiens d'Alaska, particulièrement frappante cette cérémonie-là. Le bouquin de Bataille qui s'appelle La *part maudite*, c'est une analyse des pratiques

du *potlatch* qui est en fait très souvent mal compris d'ailleurs parce que très souvent on comprend ça comme la consommation à l'infini. Ce n'est pas du tout ce que dit Bataille. C'est l'incalculabilité, ce n'est pas du tout la même chose. Et il montre que c'est la condition de viabilité de toute économie. Que si on ne comprend pas cela, on ne peut que conduire à la ruine. Bon, je m 'arrête là. Je vous remercie de votre attention.

01 :20 :32

Séance 2 : Exorganologie de la politeia

Comme c'est écrit là-dessus, je vais vous parler de ce que j'ai appelé l'exorganologie de la *politeia*. Je vous rappelle que ce séminaire s'inscrit dans le cadre d'un travail en cours entre l'IRI Ars Industrialis et Plaine Commune, territoire de Plaine Commune, qui d'ailleurs maintenant devient un travail dans le cadre d'un programme d'investissement d'avenir avec beaucoup d'autres partenaires et qui est dédié en grande partie au thème de ce que nous appelons l'urbanité numérique. Étant donné qu'une doctorante, qui nous a quittés depuis, voulait faire sa thèse sur *Le droit à la ville* d'Henri Lefebvre, j'avais décidé de travailler sur ce thème dans ce séminaire. Mais ce n'était pas la seule raison. L'autre raison, c'est que précisément, le programme PIA s'appelle Le droit à la ville. *Le droit à la ville* est un livre bien connu d'Henri Lefebvre, qui, à mon avis, n'est pas le meilleur livre d'Henri Lefebvre, loin de là. Mais c'est un livre important et intéressant. Donc, ce que je suis en train de faire, c'est d'essayer d'approcher ce livre d'Henri Lefebvre, en 2018 maintenant, par rapport à un texte qui a été écrit 51 ans plus tôt, en 1967 et qui ne connaît rien de ce qu'on appelle les smart cities, ni même d'ailleurs les smartphones, ou encore moins le Building Information Management dont je vais vous parler, dont j'ai un tout petit peu parlé déjà l'autre fois. Alors l'autre fois, c'était au mois de décembre, je ne me souviens plus de la date exacte et ce que j'avais essayé de montrer, d'abord, c'était que l'individuation collective, ce que nous appelons après Gilbert Simondon l'individuation collective, est ruinée aujourd'hui, par ce que nous vivons partout dans le monde, absolument partout, mais presque partout dans le monde et ce que nous vivons, c'est sentimentalement, si je puis dire, affectivement, psychiquement, nous ressentons le fait que quand l'individuation collective est ruinée, nous sommes psychiquement ruinés, c'est-à-dire que nous ne pouvons pas nous individuer psychiquement sans participer à des processus d'individuation collective. Et il en résulte, ce que j'ai appelé, dans le livre qui s'appelle *Dans la disruption*, l'absence d'époque, l'absence d'époque étant plus précisément ce que j'avais décrit dans ce livre comme l'absence de protentions collectives, et plus précisément de ce que j'ai appelé des protentions secondaires collectives, c'est-à-dire des anticipations psychiques partagées par des groupes de gens. Par

exemple, eh bien l'anticipation du Messie, ou l'anticipation du Grand Soir, de la Révolution, ou l'anticipation de l'émancipation, le progrès, etc. Tout ça est tombé en ruines, avec des effets évidemment que ces ruines peuvent conduire au déni de la ruine, c'est-à-dire à des surinvestissements de ce genre de protentions collectives qui sont des surinvestissements fantasmatiques, qui peuvent tourner à la pathologie et à la pathologie collective, évidemment. Alors qu'est-ce que c'est que cette ruine ? C'est la ruine de ce qui s'était constitué, là je parle pour l'Occident, vous verrez que petit à petit, je vais essayer de ménager le fait qu'il n 'y a pas que l 'Occident sur Terre, même si tout le monde s'est occidentalisé ce qui veut dire d'ailleurs aussi désoccidentalisé, parce que l'occidentalisation généralisée c'est la désoccidentalisation de l'Occident et donc c'est un processus très complexe. En tout cas cette ruine c'est celle de ce qui c'était constitué en Occident d'abord comme ce qu'on appelle la *polis* grecque et au sein desquelles s'étaient formées également les notions telles que nous les connaissons de vérité et de démocratie. Et je soutiens que cette ruine de l'individuation collective, qui est aussi une ruine de l'individuation psychique, c'est également la ruine de la vérité et la ruine de la démocratie. Avant de parler de la démocratie, parlons de la *politeia*. Parce qu'on n'arrête pas de nous casser les oreilles avec la démocratie, la post-démocratie, etc. Mais la vraie question ce n'est pas la démocratie, c'est la *politeia* dont la démocratie est un cas possible. Époque aristocratique de la *politeia*, des époques tyranniques même de la *politeia*, qui reste la *politeia*. Par exemple, la tyrannie des 30, c'est toujours la *politeia*. Et puis, il y a des formes non-politéiques, si je puis dire, c'est-à-dire politiques, de ce que finalement Emmanuel Kant appelle dans l'article *Qu'est-ce que les Lumières ?* ce qu'il appelle la République, qui est la République au sens de *politeia* dans ce texte de Platon et qu'on traduit là dans cette traduction allemande de *La république* par der *Staat*, ce qui est une... traduction complètement anachronique. **La *politeia* n'est pas du tout *Staat*, n'est pas du tout l'État**. Alors il n 'y a pas que les Allemands qui ont traduit *politeia* par *Staat*. Ce crétin, par exemple, de Jean Anouilh parle de la raison d'État, de Créon dans Antigone, c'est absolument débile, il n 'y a pas d'Etat en Grèce, donc il ne peut pas y avoir de raison d 'Etat. C'est une catastrophe, Jean Anouilh, parce que tous les jeunes français ont été initiés à la tragédie grecque à travers Jean Anouilh qui n'a absolument jamais compris ce que c'était qu'une tragédie. Donc voilà, je lui dis en passant, je règle des comptes avec mon passé littéraire dans un collège pourri de Sarcelles où on m'a emmerdé avec cette catastrophe littéraire qu'était Jean Anouilh. La *politeia*, donc, ça n'est pas le *Staat*. **La *politeia*, c'est ce qui désigne la citoyenneté, tout simplement**. À la fois la citoyenneté, les citoyens, la communauté des citoyens et la constitution de la citoyenneté, c'est-à-dire les textes qui fondent, qui constituent la citoyenneté, c'est-à-dire l'individuation collective. Ce dont je vous parle sous le titre d'individuation collective, chez Platon, par exemple, ou chez Aristote, s'appelle la *politeia*. Et qui définit également ce qu'on appelle un **droit de cité.** Alors, ce droit de cité et cette *politeia* sont fondées sur quoi ? Sur la publication et c'est pour ça que les Romains, les Latins traduisent *politeia* par *res publica*. **C'est la constitution de la sphère publique qui établit la cité comme *politeia*, comme processus d'individuation collective de la**

communauté des citoyens. Et ce qui m'importe de souligner ici, c'est que cette individuation collective s'opère à travers des critères, je reparlerai tout à l'heure des questions de critères, qui sont inséparables de *l'aléthéia*. La *politeia* grecque, qui advient dans la *polis* grecque, dans la cité grecque, dans la ville grecque, c'est un processus d'individuation collective fondé sur ce que j'appelle **l'épreuve de la vérité.** Cette épreuve de la vérité, eh bien, c'est ce qui est en train de s'écrouler en ce moment même quand on parle de *post-truth era*, qui a commencé en fait il y a très longtemps. Ça, je ne vais pas vous en parler dans le séminaire, mais je suis en train d'écrire un bouquin pour vous montrer que ce processus a commencé il y a très longtemps en réalité, s'annonce depuis très longtemps, mais n'est devenu patent et tangible et évident que depuis Trump, disons. C'est à la suite de l'élection de Donald Trump que le dictionnaire de Oxford a inscrit le mot « post-truth » dans son dictionnaire, donc c'est expliqué très clairement par Oxford. Ils disent que c'est à la fois Trump et le Brexit qui sont le point de bascule qui fait que le mot « post-truth » s'est imposé dans le débat public. Et j'ai appris par ma fille la semaine dernière qu'aujourd'hui l'Académie française a elle-même repris cette expression « post-vérité » dans le vocabulaire officiel de l'Académie française, dans le dictionnaire de l'Académie française. Ce genre de choses-là, pour moi, ce n'est pas du tout des anecdotes institutionnelles. Quand une institution comme une académie inscrit un mot nouveau avec une définition, c'est l'accomplissement et l'aboutissement de ce que j'appelle, en m'appuyant sur des analyses de Gilbert Simondon, un processus de transindividuation. La vérité étant elle-même un processus de transindividuation, plus exactement un critère pour les processus de transindividuation. Alors, revenons en Grèce. Le critère de l'aléthéia, qu'on appelle nous *veritas* en latin, qui dit, comme l'explique Heidegger, pour des raisons que je ne développerais peut-être pas aujourd'hui ne veut pas dire exactement la même chose que *veritas*, mais bon, peu importe, on ne va pas en parler aujourd'hui, l'institution qui met en œuvre ce critère en termes d'individuation collective, c'est-à-dire de prise de décision, car **s'individuer c'est décider**, par exemple, mon shetland rouge ou mon shetland bleu ? vous connaissez cette chanson ? Super chanson, j'écoute les ados depuis quelques années, mon shetland rouge ou mon shetland bleu ? c'est un peu le style France Gall. J'hésite entre mon Shetland rouge et mon Shetland bleu. Ce matin, qu'est-ce que je vais mettre ? En mettant mon Shetland rouge, je m'individue différemment que si j'avais mis mon Shetland bleu, est-ce que je m'individue différemment ou est-ce que je me désindividue différemment ? Ce que je veux dire, c'est que tous les matins, nous prenons des décisions. Par exemple, je vais mettre telle paire de chaussettes ou je vais me changer de culotte. Et tout ça, ce sont des accumulations de petites décisions qui font une journée au cours de laquelle, plus ou moins, je m'individue plus ou moins collectivement. En ce qui concerne ma toilette intime en principe je fais ça tout seul ou avec mon compagnon ou ma compagne et pour un certain nombre de choses par exemple ce séminaire, c'est absolument collectif et en principe totalement transparent. J'y insiste parce qu'on va retrouver cette question de la sphère de l'individuation intime d'une part et d'autre part de la sphère de l'individuation collective, c'est-à-dire publique, entre deux personnages extrêmement importants de la

mythologie grecque qui sont *Hestia* et *Hermès*. J'y reviendrai tout à l'heure. Je ne sais pas si j'y reviendrai tout à l'heure. Il me semble que je vais y revenir tout à l'heure. Oui, je vais y revenir un peu tout à l'heure. En tout cas, ce processus qui est toujours plus ou moins un processus celé dans l'individuation collective grecque de véridiction, un mot au sens où Foucault l'a utilisé en particulier, il se produit là. Ça, c'est le *bouleutérion* d'une colonie grecque, c'est un des mieux conservés des monuments grecs. C'est l'institution fondatrice de la *politeia*. C'est là que se réunissent ceux qui représentent la cité et où ils tranchent un certain nombre d'éléments qui sont des éléments juridiques, enfin pas juridiques au sens, parce qu'il y a des tribunaux par ailleurs avec des juges, mais où ils tranchent en termes de production des lois et d'interprétation, de méta -interprétation des lois. C'est là que se prépare et que se conclut le débat public, c'est-à-dire **la publication**, puisque ce qui se produit dans cette institution est expliqué très clairement et en détail par Marcel Détienne dans un livre que j'ai plusieurs fois cité dans ce séminaire d'ailleurs qui s'appelle *Les savoirs de l'écriture en Grèce ancienne*. **Quand une décision est prise dans cette institution, il y a un délai très court, 24 heures, je crois, si je me souviens bien, pour que la décision soit gravée dans le marbre aux endroits stratégiques de la cité, les portes, l'agora, etc. C'est un peu plus long qu'Internet ou que le web, mais c'est la même chose**. Quand je dis que c'est la même chose, est-ce que c'est la même chose lorsqu'il faut 24 heures pour graver trois lignes ? Vous pouvez les voir, ces lignes-là. Si vous allez visiter Delphes, par exemple, vous allez voir plein d'inscriptions lapidaires de ce type qui sont pas des lois mais qui sont des formules votives adressées à des dieux, etc. Mais c'est le même processus de publication. Est-ce que c'est la même chose lorsqu'on publie quelques phrases en 24 heures et lorsqu'on est capable d'en publier des milliards de phrases à la seconde ? C'est ce qui se produit aujourd'hui. Est-ce qu'on a affaire à la même chose, vraiment ? Et est-ce que, par ailleurs, lorsqu'on grave dans le marbre qui n'est pas exactement du silicium, mais une forme très particulière de calcaire fossilisé, si je me souviens bien, et un peu cristallisé. C'est intéressant. Il faut aller voir ce que c'est que le calcaire, le marbre. Le calcaire, par exemple, c'est animal, l'origine du calcaire. Très, très important, parce qu'on dit toujours, le calcaire, c'est minéral. Oui, c'est minéral, mais sans la vie, il n 'y a pas de calcaire. Je vous dis ça parce qu'on travaille aujourd'hui avec des catégories complètement figées, la physique, il y a quelqu'un qui est bien plus calé que moi pour parler de ça et que tu me corrigeras, je parle de Maël qui est ici présent, je le citerai tout à l'heure d'ailleurs, je te le dis pour que tu ne rougisses pas trop, la physique d'un côté, la biologie, les mathématiques, on ne peut pas séparer les choses comme ça. Quand on étudie, par exemple, le bassin parisien avec sa cuvette de calcaire, c'est un processus d'accumulation animale, en fait. Ce sont des dépôts, ce sont des dépôts de coquillages, en particulier, qui constituent ce calcaire. Je dis ça parce que ces questions de matériologie fondamentale sont extrêmement importantes. Quand on grave dans le marbre avec un burin, c'est pas du tout la même chose que quand on grave dans le silicium avec des techniques microélectronique, c'est-à-dire au millionième de mètre. Et c'est encore tout à fait différent quand on grave, quand on nanostruc-

ture au milliardième de mètre et à des échelles qui sont aussi des milliardièmes de secondes, etc. Et ça, c'est complètement négligé. C'est pour ça qu'il faut se méfier énormément des généralisations hâtives. Il faut toujours décrire la matériologie des choses. Il y a une matériologie de la politeia grecque qui est le marbre, pas seulement le marbre bien entendu, mais en particulier le marbre, c'est aussi le papyrus, le calame, c'est-à-dire le roseau qui permet de prendre de l'encre, c'est-à-dire une production animale là aussi, du poulpe, etc. Et ça crée des circuits de transindividuation qui fonctionnent à 24 heures. Voilà, 24 heures en gros pour accomplir un circuit dans la transindividuation collective. Et à l'échelle d'une cité qui fait à peu près 350 000 habitants et à peu près 40 000 citoyens, si je me souviens bien des chiffres de Vidal-Naquet. Alors que nous aujourd'hui, nous vivons à une échelle dont vous verrez tout à l'heure qu'elle est non seulement exosomatique mais exosphérique et qui fait que Trump peut nous inonder de ses merdes en permanence et à la vitesse de la lumière ou presque, ce qui évidemment n'est pas sans effet sur la Chine, la Corée du Nord et nos pauvres psychismes complètement délabrés.

Alors, le bouleutérion, c'est la condition primordiale du milieu urbain politique c'est-à-dire grec, qui est le début de notre procédé d'individuation fondé sur une certaine définition de *l'aléthéia*, c'est-à-dire ce que nous appelons la vérité, mais ça commence bien avant les Grecs, l'urbanité. Bien avant la cité grecque, il y a d'autres formes urbaines, par exemple celle-ci, qui sont des formes urbaines, ça c'est en Anatolie, c'est-à-dire que ce n'est pas très loin de la Grèce. Ce sont des fouilles qui ont été menées d'ailleurs par un ami qui s'appelle Jean-Paul Demoule, grand connaisseur de ces espaces-là. Mais avant tout cela, il y a aussi ce que Karl Wittfogel appelait les grands empires orientaux, dans *Le despotisme oriental*, et auxquels il faudrait consacrer du temps, je n'ai pas le temps de le faire, mais pour travailler sérieusement sur le projet d'urbanité numérique, de Plaine Commune, avec le PIA, c'est-à-dire avec Vinci, la Société Générale, EDF, etc., etc., eh bien il faut revenir sur l'histoire de l'urbanisation, sinon on se fout du monde. L 'histoire de l'urbanisation, voilà, par exemple, Fittvogel en est un des interprètes, d'ailleurs controversé, moi je penche plutôt pour lui, mais il y a des gens qui le contestent beaucoup. Plus récemment, je vous recommande par exemple d'aller voir ce texte de Corinne Castel qui est une archéologue qui s'est penchée très récemment sur les villes. Qu'est-ce qu'on appelle les villes du point de vue de l'archéologie aujourd'hui au XXIe siècle ? Si je vous fais ces propositions aujourd'hui, c'est parce que je pense qu'il faut relire ce qu'Henri Lefebvre dit ici dans ce texte. Malheureusement l'écran n'est pas très grand, donc vous avez sûrement un peu de mal à lire. C'est un test qui a été mis en ligne, d'ailleurs, par Giacomo, ici présent, sur un site qui est le site d'annotation contributive. Et donc, moi, je vais travailler sur un support papier et tout ça. Mais là, ce que je vous montre, c'est mes prises de notes partagées avec d'autres chercheurs dans la Recherche contributive pour commenter ce passage du *Droit à la ville*. Sachant que cette plateforme que je vous présente là, juste en passant, préfigure une plateforme qu'on veut développer en grand, sur Plaine Commune avec Orange, comme étant **un nouveau type de web, un web que nous**

appelons néguanthropique et herméneutique et auquel on peut accéder à travers ce que nous appelons un réseau social délibératif. Ça c'est le projet du PIA aussi, nous disons l'urbanité numérique doit reposer sur une plateforme qui est basée sur un vrai web, parce qu'aujourd'hui le web n'est plus le web, il a été détruit le web et ce vrai web, c'est un web qui cultive la néguanthropie, ce qui était **le but de départ de Tim Berners-Lee au CERN, c'était de créer des controverses scientifiques et de les rendre publiques, c'est-à-dire de faire fonctionner la *veritas*, *l'aléthéia* scientifique dans les meilleures conditions de publication possibles**. Ça c'était le projet au départ des physiciens du CERN. Et puis ça a été totalement dénaturé par la data-économie qui en a fait un système de captation de données qui conduit en fait à la Smart city, qui est en fait Stupid city, bien sûr. C'est une cité qui prive les citoyens de toute intelligence collective, de toute individuation collective, c'est-à-dire de toute capacité à prendre des décisions, à les débattre, à les délibérer, etc. **Et donc à rester dans le droit. Ce que je vous dis là, c'est la condition du droit.** Ce qu'on appelle le droit, c'est ce qui suppose ces garanties de procédural, de débat, etc. qui aujourd'hui sont absolument désintégrés par la data-économie. **Et Trump ne surgit que dans ce contexte-là. Il n'aurait pas pu surgir autrement**. Alors, Henri Lefebvre écrit donc que la philosophie, dans ce passage-là que je commente, si vous voulez le voir dans le livre qui s'appelle *Le droit à la ville*, c'est le début du deuxième chapitre, je crois, il dit que la philosophie est d'abord une philosophie de la ville. **Il dit que la philosophie, ça naît en ville**, dans la ville grecque, en particulier à Athènes. Alors je dis en particulier à Athènes, mais en même temps c'est quand même très important de noter que la proto -philosophie qu'on appelle les présocratiques ne nait précisément pas à Athènes, mais dans les colonies. Et pourquoi ? Parce que dans les colonies il faut créer des constitutions. Le Bouleutérion que je vous ai montré tout à l'heure d'ailleurs c'est en Ionie, ce n'est pas dans le Péloponnèse. Il faut créer des constitutions et vous avez dans ces colonies de colonisateurs, des personnages extraordinaires comme Thalès, premier géomètre, premier juriste, premier philosophe, disons premier physiologue plus exactement, et poète, car ils sont tous poètes. Et pourquoi sont-ils tous poètes ? Parce que l'écriture vient d'arriver, un petit peu comme le Web n'est arrivé qu'il y a 30 ans. 30 ans ? Non, pas 30 ans. Si, 25 ans. Si, 30 ans, presque 30 ans. 29 ans, 1999. Et le Web, il y a encore plein de gens qui ne l'ont pas intégré du tout. D'ailleurs, il s'est désintégré depuis qu'il est arrivé en plus. Bon. Mais ce que je veux dire par là, c'est qu'au moment où Thalès, dont Nietzsche, d'ailleurs, disait à tort qu'il n'écrivait pas, ce n'est pas vrai, Thalès écrivait, mais Thalès n'a pas laissé d'écrit. Ce n'est pas la même chose. Husserl a montré pourquoi Thalès écrivait. **Sans pratique de l'écriture, il n 'y a pas de géométrie possible.** En tout cas, d'après Husserl. Thalès, c'est un géomètre, comme tout le monde le sait. **A l'époque de Thalès, 7e siècle, l'écriture vient d'arriver**. L 'écriture accessible à tous vient d'arriver. Et d'ailleurs, si vous lisez Hésiode, *Les travaux et les jours*, vous verrez que ce n'est pas de la tarte. Hésiode est une victime de l'avènement de l'écriture. C'est ce qu'il dit. Il dit, je suis lésé par mon frère Persès, qui m'a volé mon lopin de terre. Je suis allé voir *Dikè*, la déesse, mais le juge qui pratique la

justice profane de la *politeia*, c'est-à-dire du droit écrit, la loi écrite dont parle aussi Antigone, a donné raison à Persès. Donc voilà, Hésiode, qui est un grand poète, qui écrit d'ailleurs, mais qui vient de la tradition qu'on appelle orale, parce qu'elle est encore toute présente, exprime sa souffrance de l'écriture, de l'écriture alphabétique. Si je dis cela, c'est parce que la raison pour laquelle il peut y avoir des constitutions qui vont s'écrire à Milène, à Éphèse, etc., avec ces personnages qui sont juristes, législateurs plus exactement, géomètres et physiologues et aussi poètes, c'est parce qu'à cette époque-là, la poésie c'est une mnémotechnique. On pratique la poésie pour mémoriser. Et la poésie c'est une forme d'hypomnèse, c'est ce que dit Platon. C'est ce dont il accusait les poètes, d'ailleurs, de pratiquer une technique hypomnésique. Et c'est à ce titre-là, notamment, pas seulement, mais un des motifs pour lesquels il dit au chapitre 3 de *La République*, comme vous savez, « les poètes dehors ». Dehors, ça veut dire ils n'ont pas voix au chapitre. Ce n'est pas eux qui doivent parler pour la cité. C'est dans un contexte de crise, entre ces traditions orales, traditions écrites et sophistiques, qui surgit de la tradition écrite tout en pratiquant la tradition orale, c'est-à-dire la rhétorique, enfin une certaine tradition orale, rhétorique, qu'émerge de la philosophie dans la ville, dont Lefebvre nous dit donc qu'elle est toujours une philosophie de la ville. C'est-à-dire, qu'est-ce que ça veut dire ? Qu'est-ce qu'il veut dire en disant une philosophie de la ville ? Je ne sais pas si lui-même s'en rend compte mais en tout cas moi je soutiens que ce qu'il veut dire, peut-être sans bien le comprendre, **c'est que c'est une philosophie d'un nouveau régime d'individuation politique**. **On ne s'individue pas dans une ville de 300 000 habitants, comme Athènes, comme on s'individue dans un village tribal**. Par exemple, la forme d 'organisation tribale du Mali, par exemple. Je parle du Mali, bien entendu, d'avant la colonisation et même d'avant la colonisation islamique, puisque la première colonisation du Mali, c'est par l'islam. Et si j'insiste sur ce point, ce point, c'est pour dire quoi ? C'est pour dire, ce que je vais essayer de développer plus en profondeur avec Jean-Pierre Vernant, puisque je vais maintenant commencer à essayer de lire Lefebvre avec Vernant et en reprochant à Lefebvre de ne pas avoir lu Vernant. Ce qui est dommageable, parce qu'il a publié son livre deux ans après le livre *Mythe et pensée chez les Grecs*, donc il connaissait en plus très bien Vernant, personnellement. Il ne le cite pas, je trouve ça bizarre et difficilement acceptable. Mais en tout cas**, ce que va nous montrer Vernant, c'est que l'individuation collective est toujours conditionnée par un processus de spatialisation**, d'un espace de vie commun qui peut être villageois, urbain, conurbain, métropolitain, au sens d'une métropolisation qui va changer de sens d'ailleurs à travers le temps, industrielle, religieuse. Toute une partie de l'urbanisation en Occident, en Italie en particulier, est religieuse, etc.

Je voudrais introduire une remarque ici et donc Jean-Pierre Vernant en disant que, et là vous verrez que j'enchaîne sur le séminaire de l'an passé, en tout cas pour ceux qui avaient suivi ce séminaire. Ceux qui n'ont pas suivi et qui voudraient le suivre, il est en ligne, donc ce n'est pas très compliqué, même s'il n'y a pas les images dessus. Les images n'ont pas été montées malheureusement.

Ici donc, et je l'ai dit pour enchaîner sur l'an passé, il faut bien avoir en vue que **la question de la *politeia* comme régime d'individuation collective** dans la *polis* doit être pensée par les philosophes, et avant eux par les présocratiques qu'on appelle les physiologues ou les nomothètes dans le cosmos c'est-à-dire qu'en aucun cas un philosophe type Platon par exemple, Aristote ou un présocratique par exemple Anaximandre, ne peut penser la cité indépendamment du cosmos et du cosmos à travers ses couches, la couche sublunaire donc qui est la couche du monde corruptible pour Aristote et puis la couche au-delà de la lune qui est la couche qu'il appelle la sphère des fixes et qui est la sphère des dieux. Chez les philosophes, ce n'est peut-être pas si simple que ça de dire que c'est la sphère des dieux, mais chez les grecs pieux, qui ne pratiquent pas la philosophie, c'est absolument évident. Comme chez les Egyptiens, comme chez les Chinois, comme dans toutes les sociétés à cette époque-là, les étoiles sont des dieux, sont des manifestations sensibles bien que suprasensibles. Qu'est-ce que ça veut dire, sensibles bien que suprasensibles ? Ça, c'est la spectralité dont Derrida a parlé à propos de *Hamlet*. C'est-à-dire que c'est sensible puisque vous le voyez, donc c'est avec l'œil que vous êtes affecté, donc c'est bien sensible, mais vous ne pouvez pas le toucher, donc ce n'est pas vraiment sensible, c'est suprasensible. C'est à la fois sensible parce que perceptible, intuitive, « intuitable » et en même temps pas vraiment sensible parce que vous ne pouvez rien y faire. Aristote dit c'est impassible, vous ne pouvez rien lui faire. Aristote dit c'est Dieu. **Ce à quoi vous êtes sensible, c'est-à-dire qu'il vous met en mouvement, ça c'est dans le *Traité de l'âme*, mais qu'en même temps vous ne pouvez pas toucher, qui est insensible à tout ce que vous pouvez faire, c'est ce qu'il appelle le premier moteur immobile**. C'est-à-dire Dieu. Et ça se manifeste d'abord dans toutes ces cultures de cette époque. À la même époque, en Chine, c'est l'époque de Confucius. Et il y a beaucoup de choses très, très proches en Chine de ce qui se passe en Grèce. C'est très, très impressionnant. Les convergences synchroniques sont étranges, quand même. Tout ça, donc, c'est l'environnement cosmique, au sein duquel il est possible de penser le *nomos*. **Puisque, qu'est-ce que c'est que le cosmos ? C'est ce qui constitue la *physis* et le *nomos*.** Et comme j'avais essayé de le dire l'an passé, le cosmos est toujours déjà divisé en trois couches, trois échelles. Le cosmos en totalité. Cosmos, ça veut dire totalité. Ça veut dire, en fait, arrangement. Ça veut dire parure aussi, comme dit Jean Beaufret. C'est-à-dire apparition et beauté de l'apparition, **mais ça veut dire aussi macrocosme et microcosme**. Par exemple, le sublunaire est le macrocosme de la cité, et la cité est le macrocosme du foyer, etc. C'est-à-dire **que c'est toujours des enchâssements de niveaux à trois niveaux, cosmos, macrocosmos, microcosmos**. Ça, c'est ce que décrit Vernant dans ce texte-là. Je ne vais pas vous le commenter maintenant, je ne suis pas sûr que vous arriviez bien à lire, mais je vous recommande de le lire si vous ne l'avez jamais lu. C'est indispensable de lire ce texte-là. C'est donc *Mythe et pensée chez les Grecs*. Et c'est là que Vernant va nous donner à penser ce qu'est le processus d'individuation collective de la *politeia*, il n'emploie pas le mot « individuation collective » bien entendu, il ne connaissait pas Simondon et donc c'est moi qui projette cela. Mais il nous montre dans ce texte-là et pas

mal d'autres pages, j'en présenterai d'autres tout à l'heure, que ce processus d'individuation collective, c'est aussi ce qui produit une distinction entre le *cosmos* et le *nomos*, qui dans les sociétés magiques, par exemple, n'est pas du tout aussi simple que ça. Les sociétés magiques où la nature est une surnature, il n 'y a pas une coupure comme ça nette entre la nature et la surnature. En revanche, si vous allez au Japon, par exemple, c'est tout à fait différent, si vous allez à Kyoto ou partout au Japon d'ailleurs, vous avez la forêt où il ne faut pas aller, où il y a les esprits et tout ça, vous avez la cité et puis vous avez le reste du cosmos. Ce ne sont pas tout à fait les mêmes organisations. Mais en même temps, on trouve des récurrences formelles, morphogénétiques, toujours très frappantes. Des indiens Nambikwara jusqu'au Japon ultramoderne ou archimoderne en passant par les favelas de Rio, tout ce qu'on veut, il y a des choses qui se maintiennent et c'est toujours assez stupéfiant et presque rassurant quand même. Quoi qu'il en soit, **la différenciation entre *cosmos* et *nomos*, nous dit Vernant, s'accomplit avec l'individuation psychosociale de la politeia et à travers les présocratiques, on n'est pas encore chez les philosophes là, comme une cosmologie sans Dieu.** C'est-à-dire que subitement, ce qui va d'ailleurs provoquer un certain nombre de procès, et même de condamnations à mort, dont celle de Socrate, parce que la condamnation de Socrate s'inscrit dans une longue histoire, qui a été assez bien racontée par Eric Robertson Dodds que je cite très souvent dans le livre qui s'appelle *Les Grecs et l'irrationnel*, il y a une très grosse crise morale, sociale, religieuse, de piété dans la cité grecque qui engendre des guerres civiles, des procès, des assassinats en grand nombre dont on ne parle d'ailleurs presque jamais alors que c'est incompréhensible ce qui se passe dans la philosophie grecque s'il n 'y a pas, si on n'a pas en tête ces conflits sociaux extrêmement violents qui sont aussi des conflits économiques d'ailleurs, des crises économiques, il y a aussi une crise monétaire par exemple, dont Vidal-Naquet a parlé. Tout ça est lié aussi au fait qu'il y a un changement paradigmatique dans les représentations collectives, dans ce que Ignace Meyerson appelle la psychologie sociale des grecs, qui est que la cosmologie commence à se présenter comme une cosmologie sans dieux. Et comme vous le savez bien, c'est là qu'on cite Xénophane, qui dit, voilà, si les bœufs avaient des dieux, leurs dieux ressembleraient à des bœufs [5]. Et qui commence à mettre en doute, disons, la mythologie, quoi. Pour le dire un peu sommairement, parce que c'est peut-être un peu plus compliqué que ça, mais bon. Dans ce processus de... ce que Vernant décrit comme un devenir profane de la cité. Qu'est-ce que ça veut dire profane ? Ça veut dire public. Profane, ça veut dire hors du temple, c'est-à-dire accessible à tous, non secret. Dans ce devenir public, c'est-à-dire non secret, de la cosmologie, une cosmologie sans Dieu, advient la géométrie, le commerce, la monnaie, la transformation des tribus en dèmes, etc**. Donc un énorme processus de transformation**. Et qu'il faut, pour le comprendre, pour essayer de le reconstituer, qu'il faut analyser en mobilisant toutes sortes de ressources. Jean-Pierre Vernant, à mon avis, en premier, Vidal-Naquet en deuxième mais d'innombrables autres contributeurs, comme par exemple Walter Otto et tant

5. Fragments DK, B 16 et 15, 18, 35 et 34

d'autres, et Heidegger d'ailleurs, et Nietzsche bien sûr. Cette transformation dont je vous parle là, c'est ce qui est décrit ici, dans cette autre, c'est page 116, autre extrait de *Mythe et pensée chez les Grecs*, descriptions par Vernant qui montrent aussi que c'est sur ces bases qu'apparaissent la calendarité, la nouvelle calendarité des Grecs, où il y a un calendrier civique qui est mis en place et qui s'autonomise par rapport à la calendarité de la piété. Mais aussi, j'ai déjà parlé de la monnaie et du commerce, la calendarité est nécessaire aussi à la stabilisation de la monnaie et du commerce, le commerce au sens très large d'ailleurs, pas simplement les échanges entre commerçants, mais les échanges entre cités qui ne sont pas simplement des échanges commerciaux au sens habituel du terme, mais par exemple, les échanges qui se font à travers Gorgias qui arrive à Athènes, qui vient de je ne sais pas où, etc. C'est-à-dire les contaminations et l'élargissement du processus de transindividuation qui va faire qu'à un moment donné les Athéniens vont vouloir faire une grande Grèce, vont rentrer en guerre avec Sparte, etc. Tout ça engendre aussi une nouvelle cardinalité, c'est-à-dire une nouvelle capacité d 'orientation qui passe évidemment par des cartes et toutes sortes de choses dont j'aurais bien aimé vous parler en profondeur. J'avais pas mal travaillé là-dessus il y a quelques années avec Christian Jacob, il y a même 30 ans. Je ne vais pas le faire. Mais par contre, ce que je voudrais souligner juste là maintenant, c'est deux choses. Ceci suppose la géométrie. C'est ce que dit Vernant ici. Il dit que c'est parce que Anaximandre, par exemple, est cosmologue et géomètre qu'il peut penser la cité comme il la pense. Et comment est-ce qu'il la pense ? Et bien un peu comme les mecs qui ont créé Manhattan au XIXe siècle, dans l'estuaire de l'Hudson. New-York autrement dit. Tous les gens qui sont allés à Manhattan sont frappés par la géométrisation de l'espaces absolument incroyable, comparé à Paris ou encore plus à Rome, c'est totalement... Eh bien, en fait, ça commence avec Anaximandre. Et c'est une certaine manière de casser des logiques spatiales, des logiques temporelles, de la même manière que selon Clisthène casse les tribus en imposant les dèmes, y compris par des mesures spatiales, d'ailleurs, Anaximandre constitue une espèce d'urbanité géométrique dont parle Vernant ici. Ça c'est le premier point que je voulais souligner. Et le deuxième point c'est que ceci n'est possible que dans la mesure où, comme c'est dit ici, il y a la constitution, c'est tout à fait à la fin de la page ici, de l'écriture. Sans l'écriture, d'une certaine manière ici, Vernant dit un petit peu ce que dit Husserl, mais pour des raisons très différentes de Husserl, il ne peut pas y avoir cette géométrie, il ne peut pas y avoir cette *politeia*, il ne peut pas y avoir la publication du droit, etc. Et ce n'est pas n'importe quelle forme d'écriture, c'est l'écriture alphabétique, c'est-à-dire lisible par tous les citoyens. Donc on peut apprendre en 10 ans, et il faut 10 ans pour produire un esprit lettré, quand je dis un esprit lettré, ça ne veut pas dire quelqu'un qui a une culture lettrée, mais ça veut dire quelqu'un qui pense en lettres et dont tous les processus mentaux sont inscrits dans la littération. Ce n'est pas le cas des chinois encore aujourd'hui. Les chinois, ils ne pensent pas d'abord en lettres. Ils pensent d'abord en idéogramme et ce n'est pas le même type de fonctionnement mental. Et je le redis, je l'ai déjà dit 50 000 fois, mais il faut le dire à chaque fois. Ce n'est pas la question du tout de savoir si le chinois est

supérieur à l'occidental ou l'inverse. Ça ne se pose pas du tout dans ces termes-là. Ce sont des diversités micro- et macro-cosmiques. En aucun cas, par exemple, les Nambikwara sont inférieurs ou supérieurs aux esquimaux, qui seraient inférieurs ou supérieurs aux indiens d'Alaska, qui seraient inférieurs ou supérieurs aux colons européens qui sont arrivés à en Amérique du Nord. Ce sont des modes de vie qui changent. **J'appelle ça de la noodiversité**. C'est aussi ridicule de dire qu'un Nambikwara est supérieur ou inférieur à je ne sais pas quoi que de dire que l'escargot est supérieur à la limace. Complètement idiot. Ce sont des processus de diversification et qui relèvent de ce que j'appelle la néguanthropie avec un a et un h. Et ce que nous regardons là dans les processus d'urbanisation relève aussi ce genre de questions. Sachant que là, ce que j'essaie de vous rendre sensible, c'est que ces processus-là sont surdéterminés par ce que j'ai décrit l'année dernière et dans les séminaires précédents comme étant un processus de grammatisation. La grammatisation littérale, c'est-à-dire la discrétisation progressive de tous les énoncés verbaux en 26 signes, dans la Grèce ancienne, je ne sais plus combien de signes dans l'hébreu, enfin c'est dans l'écriture des hébreux, mais c'est à peu près sensiblement la même chose, l'écriture de l'arabe également, c'est le fait que, au processus de constitution d'un exorganisme complexe parce que, vous vous souvenez, c'est ce que j'avais dit dans la première séance, que ce que je suis en train de décrire là, via l'individuation collective, c'est en fait la production de ce que j'ai appelé l'année dernière un exorganisme complexe. Et ce que j'essaye de faire ici, c'est de l'exorganologie, c'est-à-dire comprendre comment les exorganismes complexes peuvent se maintenir et non pas se désintégrer, ce qu'ils ont tendance à faire en ce moment. Donc il y a une crise des exorganismes complexes en ce moment, à mon avis. J 'essaie de vous montrer là que les exorganismes complexes qui apparaissent en tout cas après la néolithisation, après le néolithique, donc les ruines que je vous montrais tout à l'heure, les grands empires de Wittfogel etc. sont surdéterminés par des processus de grammatisation. Qu'est-ce que c'est que ces processus de grammatisation ? **Ce sont des processus d'archivation.** Ce sur quoi d'ailleurs va insister Henri Lefebvre. Il va dire qu'une ville c'est avant tout une centralisation d'archives. Et l'archive, comme vous le savez évidemment, ça vient *d'archè*, ça renvoie à l'ancien, etc. Et ça désigne aussi le principe. Donc l'accumulation archivistique qui se produit en ville et qui se produit en ville sur les murs même de la ville, puisque les archives d'Athènes par exemple, de l'Athènes ancienne, sont gravées dans le marbre sur les murs de la ville. **C'est la ville qui est elle-même un support d'archivation**. Ça, c'est le développement de ce que j'appelle un système mnémotechnique qui accompagne le processus d'exosomatisation et de constitution des exorganismes complexes. Et au stade de la cité grecque dont nous parlons là, ce processus de grammatisation, c'est celui de ce que j'ai appelé la rétention tertiaire et hypomnésique littérale, qui désigne ce que Derrida appelait autrefois l'écriture au sens courant. Et on avait une discussion hier avec Mauricio Ferraris, ici présent, dans le cadre de son séminaire sur Derrida. Un des points que je trouve dommageable chez Derrida, c'est de... parce qu'il a, à juste titre, dit qu'il faut penser l'écriture avec un autre concept que le concept d'écriture au sens courant, ce qu'il a appelé l'archi-écriture, l'archi-trace, etc.

Du coup, il ne s'est pas intéressé à l'écriture sous ses formes courantes. Et ça, c'est très, très dommage. Ça, c'est ce qu'on appelle la rétention tertiaire**. On ne peut pas se désintéresser de l'écriture au sens courant,** qui évolue. Et les évolutions, elles produisent des choses pas courantes du tout, qui ne sont pas transcendantales mais qui sont ce que Derrida appelait « métempiriques ». Et donc, il y a une grande faille dans la tradition derridienne qu'il faut essayer de combler et personnellement, j'essaye de le faire, justement, depuis pas mal d'années.

Alors, la grammatisation littérale, avec ses effets, que j'essaye de décrire là sommairement, eh bien c'est ce qui enchaîne sur la communauté des poètes et des devins. Et ça c'est ce que décrit Vernant dans les chapitres 1 et 2 de *Mythe et pensée chez les Grecs*. Pourquoi ? Parce qu'avant l'apparition de l'écriture, les gens qui détiennent la mémoire, et évidemment Vernant dit c'est pareil par exemple... dans la société turque ancienne, c'est pareil chez les bardes celtiques, c'est pareil chez les griots africains, etc. Ce sont des griots, par exemple, en Afrique, des aèdes, on les appelle comme ça en Grèce ancienne, Homère, par exemple, et ce sont ceux qui transmettent la mémoire, qui ne se grave pas encore à cette époque-là. Elle peut se sculpter dans des œuvres monumentales, Elle peut se peindre, mais elle ne se graffe pas encore sous une forme verbale, translittérée, à travers l'écriture alphabétique. Donc, ce sont des individus vivants qui sont formés dans des écoles d'ailleurs, qui ont été décrites par pas mal de monde. C'est là qu'ils parlent, là. C'est page 178, qui sont les transmetteurs de quelque chose qui reste de l'ordre fondamentalement du mystère et du secret. C'est pour ça que ce sont des devins, très souvent. Tandis qu'à partir du moment où la *Res publica*, la *politeia* va se développer à travers la publication à la lettre, c'est ça la *Res publica*, c'est la publication à la lettre, **eh bien toute cette dimension divinatoire et mystagogique de la mémoire collective va devenir profane**. Et non seulement cela, mais elle va devenir objet de transmission, d'enseignement, non plus d'initiation seulement, mais d'enseignement, y compris de la géométrie, des sciences, Et ça m 'a donné le *scholeion, l*'école de formation des devins, ce n'était absolument pas accessible à tout le monde. C'était des gens d'exception qui étaient dans ces communautés. Je vous recommande de regarder un film bien connu que vous avez peut-être vu qui s'appelle ***Yol***. C'est un film qui a été fait en prison d'ailleurs par un détenu politique dans les années 70 en Turquie, victime de la dictature des généraux turcs. Il a fait ce film par correspondance avec l'aide de son frère ou je ne sais plus qui. C'est Güney qu'il s'appelle, l'auteur qui a eu d'ailleurs le prix du festival de Cannes. Et qu'est-ce qu'il montre dans ce film ? Des devins d'Anatolie, des poètes qui sont aveugles. C'est-à-dire qu'en Turquie moderne, encore dans l'année 70, vous pouviez trouver des gens qui étaient encore des figures homériques. Ce qui était absolument extraordinaire. Je signale que l'Anatolie, c'est Troie. C'est en Anatolie que se trouve Troie et que se déroule la guerre de Troie. Et c'est absolument stupéfiant de voir comment, au XXe siècle, on a des gens qui sont encore, qui correspondent à ce que décrivent Vernant et Vendries surtout, parce que c'était Vendries qui était le grand spécialiste de cette question, à savoir la transmission de la mémoire par les aveugles. Parce

qu'en principe, pas toujours, mais en principe, ces grands poètes, aèdes, sont des aveugles. Et c'est parce qu'ils ne voient pas qu'ils ont accès à une autre vue, ils voient l'invisible, comme dit Vernant. Et à travers, évidemment, une mise en état second par la possession que provoque la récitation du catalogue, avec d'ailleurs des mouvements, etc. Un petit peu comme on le voit aussi dans la pratique juive de l'interprétation de la Bible, etc. Et ça, c'est très précisément décrit par Vendries. Et c'est aussi le sujet du dialogue *Ion* où, vous savez qu'à un moment donné, Socrate parle avec *Ion* de l'état d'enthousiasme du poète, du rhapsode. Le rhapsode ne peut pas donner accès au texte qu'il transmet s'il ne rentre pas dans un état second. Et cet état second, dit Socrate, est magnétique, c'est-à-dire qu'il magnétise le public, il est contagieux, il met le public, son auditoire, dans un état second lui-même, etc. Tout ça, ce sont des questions qui renvoient à des histoires, des questions d'anthropologie qu'il faudrait discuter. Il y a 12 ou 13 ans ici, Abbas Kiarostami a organisé au Centre Pompidou, j'en étais le partenaire à cette époque-là, ce qu'on appelle un *ta'ziyeh*, c'est un rituel iranien qui ressemble à des choses comme ça et où on vous fait pleurer collectivement. Moi j'ai pleuré pendant deux heures sur la scène de la grande salle du Centre Pompidou et ça fait un bien du tonnerre. C'est une pratique qui participe de la possession dont je viens de vous parler. Dans toutes les civilisations il y a ce genre de choses. Alors ça c'est ce qui va être progressivement, je ne vais pas dire abandonné ou oublié, mais qui va muter fondamentalement entre le 7e et le 6e siècle avant Jésus -Christ, y compris d'ailleurs avec la transformation du rituel dionysiaque en théâtre, par exemple, et qui va faire que le théâtre va être la deuxième grande institution politique. A côté du Bouleutérion, il y a le théâtre. Et le théâtre, ce n'est pas l'espace du ministère de la Culture, de Malraux ou de je ne sais qui, non, c'est le soin thérapeutique de la *politeia*, comme c'est très bien dit d'ailleurs par Aristote. Ce qui domine ces institutions et ces pratiques d'individuation collective, à partir de là, c'est l'expression de *l'aléthéia* qui s'entend un peu différemment de ce que, par exemple, *Ion*, le poète ou le rhapsode entendait par *aléthéia*. Cette grande transformation du sens du mot *aléthéia* parce que *aléthéia* et *léthé*, ça date d'Homère, donc le *léthé*, Homère en parle, donc ça date bien avant ce dont je vous parle, c'est le IXe siècle avant Jésus-Christ, si on peut se mettre d'accord sur une datation d'Homère, parce qu'il n 'y a pas d'accord aujourd'hui sur cette datation. Mais en gros, c'est de toute façon entre le Xe et le VIIIe siècle avant Jésus-Christ, je pense que personne ne le contestera, Le rapport à *léthé*, c'est-à-dire à l'oubli et donc à la vérité, *aléthéia*, ce processus-là va muter parce que les processus de mnémotechnique vont muter. Et donc la mnémotechnique ne va plus être le processus de la possession par la répétition du catalogue, etc., d'un poète ou d'un devin qui va entrer en trance, en fait comme dans la plupart des sociétés avant l'Occident, d'ailleurs. Non, ça va devenir un exercice d'administration de la preuve. Par quoi ? Par les preuves apodictiques, c'est-à-dire non contradictoires, donnant accès à ce que Descartes appellera l'évidence, et Heidegger insistera sur le fait que dans l'évidence, il y a *videre*, c'est-à-dire une expérience du voir. C'est une double vue, mais ce n'est plus la double vue des devins, c'est la double vue des mathématiciens qui voient l'invisible. **Pourquoi est-ce que c'est l'invisible ? Parce que ça ne**

se touche pas. Le point géométrique, vous ne le rattraperez jamais. Il n'existe pas, en fait. **Et c'est ce que Platon va appeler une idéalité**. Alors, c'est dans ce contexte-là que la géométrie vient au cœur de la *politeia*, donc de l'urbanisme, au sens occidental du mot, et c'est ce dont il nous faut prendre la mesure et c'est très difficile d'en prendre la mesure, à vrai dire. Commençons ici par essayer de prendre la mesure et aussi la démesure, car dans une mesure il y a toujours une démesure, c'est la limite de la mesure, y compris au sens où Brillouin a parlé de la mesure et de ses limites. Essayons de prendre la mesure et la démesure de ce que dit Jean-Pierre Vernant, qui est ici plus que jamais l'héritier de Ignace Meyerson, qui était son maître, Ignace Meyerson, qui était d'ailleurs le neveu d'Émile Meyerson, célèbre épistémologue. Et Ignace Meyerson était lui-même psychologue, mais un psychologue très particulier, qui avait développé une psychologie sociale, qui est en fait totalement la méthode de travail de Vernant, dans ce texte-là [6], que je vous recommande de lire, qui est très intéressant. Si vous voulez vous pencher un peu sur Ignace Meyerson, ce livre se lit assez rapidement. Il peut avoir l'air pas très... assez aisé à lire, etc. Il faut se méfier parce que je pense qu'en fait, il s'exprime dans un langage fort simple, mais à mon avis, il mérite pas mal de méditation. Si vous avez envie d'y entrer rapidement, d'en avoir une espèce de survol, eh bien, allez voir cet article-là, par exemple, de Fruteau de Laclos [7], qui, voilà, fait une espèce de « review » comme on dit, de la publication de Meyerson. Elle est parue il n'y a pas très longtemps. C'est une réédition en 2010, je crois. Qu'est-ce qui m'intéresse là-dedans ? Premièrement que Meyerson est le maître de Vernant et que c'est sur Vernant que je m'appuie ici pour lire et critiquer Lefebvre en fait et donc réfléchir à ce que c'est que l'urbanisation ou l'inurbanisation numérique ou l'inurbanité numérique que par exemple engendre les smart cities ou que pourraient engendrer les smart cities. Je vais très vite là, on y reviendra évidemment plus tard. Donc Meyerson m'intéresse parce qu'il fournit à Jean-Pierre Vernant ses principes d'analyse, mais il m'intéresse aussi par lui-même parce qu'il met la notion de fonction, comme c'est souligné ici d'ailleurs, *œuvre, fonction et société dans « psychologie historique »* d'Ignace Meyerson par Fruteau de Laclos, **il met le concept de fonction au cœur de ses analyses**. Et Meyerson regarde ce qu'il appelle la psychologie sociale, c'est-à-dire une psychologie qui n'est pas détachable sur l'espace collectif, autrement dit une psychologie comme individuation psychique qui est inséparable d'une individuation collective et donc il est très proche de Simondon ici. Il ne le connaît pas puisqu'à l'époque où il donne ses leçons, Simondon est encore en culottes courtes. Donc, c'est une espèce d'anticipation. Enfin, pas tout à fait en culottes courtes, mais presque. Il doit être 30 ou 40 ans plus vieux que Simondon. Et donc, **qu'est-ce qu'il dit Meyerson ? Il dit qu'il y a des fonctions dans les procédés d'individuation.** Évidemment, moi, ça m'intéresse énormément parce que **ce que j'appelle l'exorganologie, c'est l'étude des fonctions des exorganismes complexes**. **Pour moi, un exorganisme complexe, c'est un système C'est un système dynamique**

6. *Les fonctions psychologiques et les œuvres* Ignace Meyerson Albin Michel
7. https://shs.cairn.info/revue-histoire-des-sciences-humaines-2007-2-page-119?lang=fr

et dans tout système dynamique il y a ce qu'on appelle des fonctions. Et comme dans un organisme par exemple, un organisme est défini par des fonctions. Et je pense qu'il faut avoir aujourd'hui une approche que j'appelle néo-fonctionnaliste, libérée du fonctionnalisme, je veux dire, pour aller très vite, américain, disons, behavioriste, cognitiviste, etc. qui pour moi est un très mauvais fonctionnalisme. Mais par contre, **il faut revendiquer le fonctionnalisme, bien sûr. Parce qu'une cité grecque, ça fonctionne**, par exemple. **Et puis ça dysfonctionne, et à un moment donné, ça disparaît.** Donc si ça ne fonctionne plus, ça disparaît, et donc si le problème des cités grecques, ou autres, des cités en général, et des collectifs de vie en général, c'est qu'ils disparaissent, ce qu'on peut appeler la décadence, l'effondrement au sens de Gerald Diamond et tout ça, eh bien, il faut comprendre, pour comprendre comment ils peuvent dysfonctionner, il faut comprendre quelles en sont les fonctions. **C'est parce qu'il y a des contradictions fonctionnelles que les systèmes peuvent se mettre à dysfonctionner**. Chez Meyerson, le point de départ extrêmement important pour moi, c'est que la fonction de base, eh bien, c'est ce qu'il appelle **la fonction d 'objectivation**. Ça, c'est toujours l'analyse plutôt de Laclos, que j'ai utilisée là parce que ça me permet de gagner du temps, ne pas réinterpréter moi-même tout le travail de Meyerson. **La fonction d'objectivation, c'est ce que j'appelle la rétention tertiaire et l'exosomatisation**. Qu'est-ce que dit Meyerson fondamentalement ? On ne peut penser la psychologie individuelle et collective qu'à travers ce qu'il appelle les œuvres. Qu'est-ce que c'est que les œuvres ? Pas forcément les œuvres complètes de Platon ou les œuvres de, je ne sais pas, de Vincent Van Gogh**. C'est tout ce qu'on produit en fait**. C'est pour ça d'ailleurs que les bols des Dogons, vous les trouvez au musée du Quai Branly comme des œuvres. Mais ce ne sont pas des œuvres, ce ne sont pas des œuvres au sens moderne du terme, ce sont des productions exosomatiques. Et ce que dit Meyerson, c'est que ce n'est qu'à travers leur production exosomatique que l'on peut comprendre le fonctionnement de ce que j'appelle moi les âmes noétiques et que lui appelle les sociétés humaines. Alors, dans la production exosomatique, il faut distinguer les rétentions tertiaires en général, par exemple les bols, les poteries, disons, de la société Dogon, dont je viens de parler, et les rétentions tertiaires hypomnésiques, qui peuvent être, par exemple, des inscriptions sur ces poteries Dogon, des inscriptions symboliques, des éléments qu'on décrit parfois comme des éléments de décoration, ou ce qu'on appelle chez les archéologues, on appelle ça des motifs, et qui sont en fait toujours des supports hypomnésiques par exemple de ce que Leroi-Gourhan appelait des mythogrammes et qui chez les...mythogrammes par exemple comme les churinga en Australie, le sorcier ou le chaman australien ne prononce jamais les mythes indépendamment d'une interprétation des churinga et ils m'intéressent énormément ces huringa parce que ce sont des spirales donc je pense que les australiens ont un rapport très particulier aux spirales et moi-même j'ai un rapport très particulier aux spirales donc je pense que nous avons des choses à apprendre des Australiens. En tout cas, dans toutes les sociétés depuis le Paléolithique supérieur, il y a des rétentions tertiaires. Et sur ces rétentions tertiaires, il y a des motifs, des inscriptions, des écritures, tout ce que vous voulez,

hypomnésiques, c'est-à-dire qui donnent accès à des contenus mentaux, que dans le cas du chaman, il faut savoir les lire. Vous n'interprétez pas un mythogramme comme ça. D'ailleurs, personne d'autre que le chaman ne peut les interpréter. Mais dans le cas des grottes de Lascaux et de Chauvet dont j'ai déjà parlé, ça vous saute aux yeux. C'est un bison, c'est une vache. Tiens, c'est un homme, mais il est représenté comme ça. Il n'est pas du tout représenté comme un bison ou comme une vache. Il est représenté comme une espèce de rien du tout en fait. Ce qui fait rêver bataille. L'homme de cette époque-là s'intéresse beaucoup plus aux animaux qu'à lui-même. Il ne dit pas ça bataille, c'est beaucoup plus subtil, mais vous voyez ce que je veux dire. Je dois vous dire que la première fois que j'ai parlé d'Ignace Meyerson avec quelqu'un, parce que j'avais lu les références que faisait Vernant à Meyerson dans des notes de bas de page de ses propres travaux, mais la première fois que j'en ai parlé, c'était avec quelqu'un qui est psychologue lui -même, psychologue cognitiviste. Il s'appelle Christian Brassac et qui dirigeait une revue dont je crois qu'elle s'appelait *Revue d'anthropologie des connaissances*, un truc comme ça, dans laquelle d'ailleurs j'ai un peu écrit à son invitation. Et lui travaillait sur Meyerson et ces questions-là. C'était il y a déjà 30 ans à l'université de Compiègne. Alors, où est-ce que je veux en venir ? D'après ce qui est écrit sur mon truc là, attention, tertiaire et paume musique, littéral, produit par ordinateur, Je veux en venir à vous dire que l'individuation psychique et collective est impensable et impansable au sens avec un e, mais là c'est avec un a, il faut panser l'individuation psychique avec un a, c'est-à-dire qu'il faut la soigner. C'est ça que font les présocratiques, les philosophes, c'est ce que font aussi les chamanes, en fait c'est ce que font toutes ces instances interprétatives qui interprètent ce qui dépasse tout calcul, y compris le point géométrique qui dépasse tout calcul. Ce n'est pas une réalité calculable, le point géométrique. Et c'est une condition d'une certaine calculabilité, d'ailleurs. L'accès au point géométrique, c'est aussi l'accès à une certaine arithmétique à partir de la géométrie. Mais lui-même, il n'est pas calculable. Il y a de l'impensable. **En tout cas, ces processus sont impensables si on ne pense pas l'individuation psychique et l'individuation collective avec l'individuation technique**. Si on ne parvient pas à penser l'individuation psychique du citoyen, par exemple d'Antigone, la citoyenne Antigone, l'individuation collective que Créon prétend incarner. Et je représente, non pas l'État comme dit ce crétin de Anouilh, mais la *politeia*, c'est-à-dire le droit écrit, dit-il. Antigone lui répondant, oui, le droit écrit, bien sûr, mais sans le droit divin, ton droit écrit ne pèsera rien. Et c'est une question pour nous, hein, pas du tout un truc qui est derrière nous, ce sujet-là. Devant nous. C'est la mystagogie de la *politeia*. Si nous voulons essayer donc de panser ces questions avec un a, et aujourd'hui on en a bien besoin parce que ça va vraiment très mal, c'est ça qu'on appelle la post-vérité, la post-démocratie, eh bien nous devons *panser* aussi l'individuation technique. Pourquoi ? Parce que l'individuation technique, c'est ce qui rend possible, par exemple, les rétentions tertiaires hypomnésiques littérales, qui elles-mêmes sont liées à la monnaie, à la cardinalité, à la calendarité, lesquelles sont liées à des activités économiques que décrivent donc Vernant, Vidal-Naquet, etc. Et tout ça relevant de ce que j'appelle un système technique, ça c'est moi qui prends le mot système technique,

ça n'est pas du tout Vernant ni Heidegger que je cite maintenant ici, enfin disons auquel je me réfère ici, paragraphe 17 *d'Être et Temps*, le renvoi et le signe où Heidegger dit : tous les signes et tous les artefacts, en fait, constituent un système de renvoi qui constitue lui-même ce qu'il appelle un espace de significativité, de *Bedeutung*. Ça, c'est très, très étonnant. Ceux qui ont un tout petit peu lu *Du mode d'existence des objets techniques* autour de la page 260, à la fin, Simondon dit, le transindividuel, c'est la signification et la signification ne peut s'élaborer et circuler entre les individus psychiques que supportés par les objets techniques. Mais est-ce qu'en fait il n'est pas allé pomper ça dans *Être et temps* ? Je me le demande. Parce que Heidegger ne dit pas ça comme ça, bien entendu. Mais il parle de ça dans *Être et temps*, c'est évident. Sur un registre qui est d'ailleurs problématique et que je ne reprends pas à mon compte tel quel. Bon. En tout cas, je vous en parle parce que si on dit qu'il faut soigner la cité, c'est le rôle du citoyen en général. Un citoyen, c'est celui qui est en charge avec tous les autres citoyens de prendre soin collectivement de la cité. Mais en se référant, par exemple, à des géomètres, à des philosophes, à des juristes, etc., qui eux -mêmes vont fournir des critères pour que la communauté, la citoyenneté puisse prendre soin de la cité. Ce soin étant une *Sorge*, ce qu'on appelle dans cette traduction le souci de l'être-là. Mais souci, c'est une manière de traduire *Sorge*, ça se discute. Ça veut dire le soin aussi, la *Sorge*. Enfin, c'est compliqué. Traduire, c'est toujours totalement ingrat et traduire Heidegger en particulier. En tout cas, ce que je veux souligner, c'est qu'ici Heidegger parle d'une thérapeutique. Et que cette thérapeutique, *Sorge*, c'est la thérapeutique. En grec, c'est *thérapeia*. Et cette thérapeutique, Eh bien, elle est toujours, voilà ce que je... Ceux qui luttent contre la possibilité de devenir immonde du monde, que la cité s'écroule dans un massacre généralisé, ce qui est quand même arrivé plusieurs fois à Athènes. Pas un massacre généralisé, puisqu'ils n'ont pas renversé Parthénon et tout ça, mais il y a quand même eu des milliers, des dizaines de milliers de morts dans ces massacres. On n'en parle quasiment jamais, mais c'était une constante en fait dans ces périodes-là, avec des moments fastes, Périclès, et tout ça, et puis des moments terribles, par exemple, la mort de Périclès, etc. Donc il faut prendre soin de ce qui menace en permanence l'individuation collective de devenir une désindividuation collective, c'est-à-dire un massacre permanentement, le crime, *l'hubris*. Et pour en prendre soin, ce que je soutiens, c'est qu'il faut, si on veut le faire, nous, aujourd'hui, à l'époque des smart cities, il faut articuler étroitement l'évolution de l'individuation psychique et de l'individuation collective à l'évolution de l'individuation technique, c'est-à-dire au système de renvoi dont parlait Heidegger dans le paragraphe 17. Et qu'est-ce que c'est qui se produit entre, par exemple, l'évolution technique et la *Sorge* ou le soin qu'on va prendre de cette évolution technique, eh bien c'est ce que j'appelle les deux temps du double redoublement épokhal. Par exemple, l'écriture alphabétique et littérale apparaît à la fin du huitième... pendant le huitième siècle en Grèce ancienne, disons. Elle provoque une crise, c'est un choc technologique, c'est une disruption. Elle disrupte la tradition des devins, de la mythologie homérique, etc. Et ça provoque une crise terrible avec des tas de morts et... Évidemment, ça ne concerne que quelques centaines de milliers de personnes, ça ne concerne pas 9 milliards d'individus, on n'est pas encore

à 9 milliards, on est à 8 milliards. Et nous, nous pensons que cette crise, elle pourrait affecter les 8 milliards de la biosphère, d'habitants de la biosphère. Mais en tout cas, ce premier temps disruptif provoque toujours, ça c'est la thèse que j 'évoque depuis longtemps, un deuxième temps, que j'appelle le processus de transindividuation c'est-à-dire **le processus véritatif, qui va donner la vérité,** c'est-à-dire la nécessité de ce choc, et qui va faire que ce choc, qui d'abord se présente comme toxique, destructif, détruisant absolument tout, etc., etc., va finalement engendrer dans un deuxième temps une nouvelle thérapeia, un nouvel art de vivre, une nouvelle civilisation. Et ça se produit à travers la grammatisation.

Alors, si je vous parle de toutes ces choses, c'est parce que maintenant je vais vous parler de ça, le Building Information Management dont j'ai parlé tout à l'heure, qu'on appelle aussi Building Information Modeling. Et à quoi conduit le Building Information Modeling que vous trouvez donc sur cette page Wikipédia, une notice qui est très bien faite, comme très souvent sur Wikipédia, à ce qu'on appelle le béton interactif. Le béton interactif, qu'est-ce que c'est ? par exemple, c'est la production de parpaings ou d'éléments très préfabriqués en béton dans lequel il y a ce que vous voyez là, des puces RFID. Qu'est-ce que c'est qu'une puce RFID ? C'est un système qui est capable d'émettre, quand il reçoit un certain nombre d 'ondes, par exemple un lecteur, comme vous les voyez dans les caisses de supermarché, à la FNAC aussi, vous essayez de piquer un bouquin et ça se met à sonner, paf, vous êtes pris par la police, Vous allez au poste parce que le RFID vous a donné à la police. C'est un indicateur. C'est un indicateur, c'est-à-dire que c'est un élément d'archivation, d'enregistrement, dirait Maurizio Ferraris et qui est est inscrit dans le béton lui -même. Que faut-il penser et que faut-il penser du béton interactif ? Si je vous pose cette question, c'est parce que nous sommes en train de travailler en ce moment avec un consortium d'une trentaine d'industriels, qui, à Plaine Commune, développe un programme qui s'appelle « Rêve de scènes urbaines » et qui a pour but ce programme de créer ce qu'on appelle un « démonstrateur industriel de la ville durable » qui rassemble donc des constructeurs, des urbanistes, des architectes, des aménageurs en tous genres, des télécommunicants, des opérateurs de transport comme les RATP, des banques, des cabinets de conseil, des spécialistes en énergie, le CEA, etc. Beaucoup, beaucoup de monde. 30 fondateurs de cette opération,40 sociétés, PME, cabinets de conseil qui se sont engagés depuis, donc ça fait 70 entreprises économiques, capitalistes, qui travaillent à essayer de développer une nouvelle conception de la ville durable sur le territoire de Saint-Denis et de Plaine-Commune, c'est-à-dire entre Stein et Saint-Denis, du nord au sud, et entre Aubervilliers et Saint-Ouen, de l'est à l'ouest, et que nous, maintenant, avons décidé de travailler. Nous, voilà, nous avons décidé. On nous a demandé, nous nous sommes très contents de le faire, de travailler avec eux, pour essayer d'inventer une nouvelle urbanité à l'époque du béton interactif. Et donc, à l'époque du BIM, parce que le béton interactif, ça n'est possible que parce qu'il existe maintenant des normes. Ce n'est pas MPEG, mais ça ressemble à MPEG. Ça, Enrico, parce qu'on parlait d'MPEG hier. D'ailleurs, j'ai trouvé un texte que je voudrais vous donner, parce que vous

avez écrit sur MPEG 21 ou MPEG 7. On parlait hier soir avec Enrico, ici présent de la grammatisation de l'audiovisuel et de Leonardo Chariglione, qui n'est pas l'inventeur du BIM, mais une espèce de BIM des images animées sonores, qu'on appelle MPEG, que vous connaissez tous, parce que sans MPEG, vous ne pourriez pas, aujourd'hui, regarder la télévision, ni consulter vos smartphones. En tout cas, pour ce qui concerne les images et les sons. Donc, que faut-il penser et que faut-il penser du béton interactif, lorsqu'on travaille avec Vinci et tout ce conglomérat de 70 entreprises sur Plaine Commune, eh bien, ma réponse, c'est de dire... Ce n'est pas une réponse, c'est une proposition, de méthode : c'est de dire, créons des ateliers de building information modeling avec les habitants de la Courneuve, des environs du village olympique où doit être construit tout un nouveau quartier lié aux Jeux olympiques avec 7 milliards d'investissements, c'est important quand même, et constituant une nouvelle urbanité, c'est-à-dire une nouvelle individuation collective, par une intelligence de l'individuation technique, de l'individuation collective et d'individuation psychique, telle qu'elle devienne possible et impossible dans ce contexte-là. Si on avait le temps, nous nous attarderions sur cette étude, par exemple, qui a été publiée par, je ne me souviens plus par qui, qui s'appelle Béton Interactif Capteurs et Puces RFID [8]. Et je me suis un petit peu baladé dedans, et c'est assez intéressant. Pourquoi ? Parce qu'ils analysent l'impact de ces technologies de rétention tertiaires hypomnésique urbaine, c'est plus de la rétention tertiaire hypomnésique littérale, analogique ou numérique, c'est urbain, c'est-à-dire que ça repose sur les matériaux de construction de la ville, à l'époque, évidemment, des smart cities. Donc, évidemment, le building information management et le béton interactif sont les matériaux de base pour ce qu'on appelle maintenant les smart cities. Mais qu'est-ce qu'ils disent à propos de ça ? C'est que ce sont des processus qui font apparaître de nouvelles fonctionnalités dans l'espace bâti. Donc, les bâtiments ont de nouvelles fonctions. D'abord, ils communiquent entre eux, etc. Ils communiquent avec ce qu'on appelle les objets communicants, avec Internet of Things, etc. Par exemple, un réparateur d'ascenseur va venir avec un truc de capteur et tout ça, comme les mecs qui réparent aujourd'hui les Citroën très électronisés. Et ce truc va faire un diagnostic qui va être liée non seulement à l'ascenseur mais au bâtiment parce que le bâtiment, il va être bourré de puces RFID c'est-à-dire de supports hypomnésiques. Et ces nouvelles fonctionnalités, donc, eh bien, elles font que le bâti devient une structure de mémorisation. Les produits, je cite, les produits en béton évoluent du statut passif au statut d'objet doté de propriétés communicantes. C'est évidemment très, très, très effrayant quand on articule ça avec les objets communicants qu'Amazon et Apple mettent partout et qui vous écoutent et qui vous parlent, etc. et que tout ça s'intègre à la NSA, à tout ce que nous savons maintenant depuis Snowden, au parti communiste chinois qui développent Internet +, avec des fonctions de surveillance et même de délation, etc. Ça fait très peur. Et bien n'ayez pas peur. Ce que disait Jean-Paul II avant de mourir. J'aime bien citer les papes, moi. Ça fait toujours marrer les Italiens en particulier, parce qu'ils ont un rapport au pape tout à fait différent

8. https://www.cerib.com/rapport/341-e-beton-interactif-capteurs-puces/

de nous. Mais moi j'aime bien provoquer un peu les Italiens avec le pape. Et puis j'aime bien François. Et je pense qu'il faut le protéger de la mafia religieuse, la mafia napolitano-religieuse, le clergé italien autrement dit, qui se sent menacé d'être dépossédé de ses privilèges par ce courageux jésuite qui a vécu en Amérique latine, qui a défendu les guérilleros, etc., tout en passant des compromis avec ces crapules, etc., et donc on le lui a reproché. Moi, j'aime bien les types comme ça. Pour revenir à notre béton interactif, quels en sont les enjeux ? Eh bien, ils sont exposés ici, les enjeux. Si vous n'avez jamais lu ce bouquin [9], je vous recommande vraiment de le lire. Et puis si vous l'avez déjà lu, je vous recommande de le relire. Parce qu'il pose des tas de problèmes. Il y a pas mal de points dans lesquels je suis assez fondamentalement en désaccord avec Wiener, en particulier les passages sur le langage. Et c'est ce qui fait que là, je partage un peu les préventions de Heidegger contre Wiener et la cybernétique. Et en revanche, je pense que Wiener est extra -lucide quant aux smart cities, par exemple, ou aux réseaux sociaux, ou aux projets de l'internet plus chinois, lorsqu'il dit « Nous pourrions, avec la cybernétique, faire que l'humanité se transforme en quelque chose comme ça, c'est-à-dire que les villes deviennent des termitières ». J'avais déjà beaucoup parlé des termites, il y a une quinzaine d'années, dans *De la misère symbolique*. Je citais en particulier une phrase de Freud qui disait « L 'homme ne veut pas devenir un termite ». Pourquoi est-ce que Freud dit ça ? C'est dans *Malaise dans la culture* si je me souviens bien. Pourquoi est-ce que Freud dit l'homme ne veut pas devenir un termite ? C'est bien parce que l'homme PEUT devenir in termite. Et j'avais essayé de le montrer dans un chapitre de *De la misère symbolique* qui a pour titre « Allégorie de la fourmilière numérique ». Je suis fier de le dire et de répéter que c'était en 2004 que j'ai publié ça, que Facebook n'existait pas, mais par contre je le disais, il va apparaître à un moment donné des trucs qu'on va appeler des réseaux sociaux et qui vont tous nous connecter les uns avec les autres et qui vont nous faire fonctionner comme des fourmis. Je sais que le fonctionnement d'une fourmi, c'est... Une fourmi, c'est quand ça agit, ça produit des phéromones qui disent « je fais ça ». Pour le reste de la fourmilière, les termites, c'est pareil. Eh bien, Trump fait et il dit « je fais ça », je dis ça au président chinois. Mais tous les gens qui sont sur Twitter font ça. Les tweets de 144 caractères, 288 maintenant, voilà, c'est ce qui permet aux gens de dire je fais ci, je fais ça, etc. Et ça crée une communauté qui est une fourmilière. Peut-être pas seulement une fourmilière, mais massivement une fourmilière. Pourquoi ? Parce que Twitter, à travers ça... Mais Facebook c'est la même chose. Je dis Twitter parce que c'est très caractéristique Twitter, puisque... Twitter, c'est d'abord je fais ci, je fais ça, j'informe mes followers, comme on dit, de ce que je fais. C'est ce que fait la fourmi. Mais Facebook, c'est pareil, parce que sur Facebook, je prends des photos, je poste des machins, etc. Ça revient exactement au même. Qu'est-ce que c'est qui est le même ? C'est le fait qu'à la place du génome du termite ou de la fourmi, il y a le business model de Facebook ou de Twitter, et qui exploite à travers les big data toutes les traces générées par la captation Twitter Pourquoi faire ? Eh bien pour réagir beaucoup

9. *Cybernétique et société* Norbert Wiener Points Gallimard

plus vite que les individus psychiques et les individuations collectives, pour les court-circuiter et les télécommander. Et c'est ce qui se produit effectivement. Je vous en parle parce que d'ici à la fin de ce séminaire, si Dieu le veut, je vous parlerai de ce livre, cet autre livre d'Henri Lefebvre qui est à mon avis un peu calamiteux. Vous aurez du mal à le trouver, parce que ce n'est pas réédité. Il était publié, je crois, à peu près au même moment que *Le droit à la ville*. Et il se trouve que Henri Lefebvre, dans ce livre, dialogue de manière occulte avec Norbert Wiener. Si vous avez lu Wiener, vous reconnaissez immédiatement qu'il parle de Wiener, mais il ne le cite jamais. Il pose en principe qu'il ne mérite même pas d'être cité. C'est l'ennemi, c'est l'ennemi qui est en train de produire le cybernanthrope, à travers la cybernétique. Qu'est-ce que dit Lefebvre ? Eh bien, nous devons nous opposer au cybernanthrope, l'anthrope, l'apostrophe, a -n -t -h, etc. Et moi-même, j'essaie de vous montrer que d'abord, Lefebvre n'a absolument rien compris à Wiener, pour une partie comme Heidegger d'ailleurs, pour une partie parce que Heidegger a beaucoup plus compris de Wiener que Lefebvre, Lefebvre c'est un marxiste, et c'est un marxiste français des années 60. Il n'y a pas plus nul à cette époque-là pour essayer de comprendre ce que c'est que les enjeux des théories de l'information. Je ne sais pas si vous le savez, mais en 1967, par exemple, on dit, le Parti communiste français par exemple, j'en fais partie, pas en 67, je suis encore un gauchiste en 67. Mais à partir de 1969 -70, je deviens un militant et en plus même aussi un secrétaire de cellule, donc je transmets la bonne parole de la section qui la reçoit de la fédération, qui la reçoit du comité central, Place du colonel Fabien, qui d'ailleurs à l'époque n'est pas place du colonel Fabien, mais je ne sais plus où, dans un coin pas loin d'ici d'ailleurs, un endroit où il faut aller faire des gardes de temps en temps. Tu as peut-être fait ça aussi. On garde le comité central contre les fascistes. Et on est vachement fiers d'être des combattants. Les fascistes de l 'OAS à l'époque. Il se trouve que l'OAS a attaqué le comité central, effectivement. C'est pour ça que je le disais. Mais bon. Alors... qu'est-ce que je veux vous dire en vous disant ça ? Eh bien, je vous dis qu'au sein du Parti communiste, on dit à cette époque-là, ces crétins d'américains, ils s'imaginent qu'ils vont gagner la lutte idéologique avec leur théorie de l'information, c'est de la merde. Nous, nous sommes des matérialistes. Ce qui compte, ce n'est pas l'information, c'est la transformation de l'énergie physique, c'est la puissance nucléaire, c'est la conquête de l'espace, etc. Je vous dis ça parce que si vous relisez d'une part donc le texte de Wiener, *Cybernétique et société* et si d'autre part vous lisez *la dialectique de la nature* d'Engels, vous apercevrez que premièrement Wiener dès la première page parle des problèmes d'entropie et de néguentropie et il dit le problème qui se pose à l'humanité c'est l'entropie et la néguentropie. Et puis vous verrez dans *La dialectique de la nature*, l'introduction à *La dialectique de la nature* d'Engels qu'il dit l'entropie ça n'existe pas parce que ce n'est pas dialectisable. Tout est dialectique, la matière c'est le matérialisme dialectique en fait qui permet de la penser, c'est une dynamique dialectique, donc l'entropie ça n'existe pas. Et ça c'est extrêmement grave. L'effondrement idéologique de tout le continent des marxiens, qui n'étaient pas simplement des marxistes ou des communistes, hein, Jaurès était un marxien, la plupart des grands socialistes étaient des marxiens,

c'est-à-dire que c'était des gens qui posaient que les analyses du capitalisme et de la société industrielle par Marx étaient absolument incontournables et irréversibles et bien à partir du moment où ils sont sur ce malentendu avec la cybernétique et cette mésinterprétation totale de la guerre froide, parce qu'en fait la guerre froide c'est effectivement la mobilisation par les Etats-Unis d'une technologie de l'information et de la communication qui va foutre en l'air totalement le bloc de l'Est. Il n'y a pas que ça, bien entendu, il y a bien d'autres raisons, mais c'est une raison quand même fondamentale. Si vous ne comprenez pas ça, vous ne comprenez absolument pas pourquoi la gauche est totalement effondrée et pourquoi aujourd'hui la France est dirigée par Emmanuel Macron et les Etats-Unis par Trump. Ce n'est pas les mêmes choses. Macron est plus intéressant. Et vous ne comprendrez pas non plus pourquoi Henri Lefebvre ne comprend rien à ce qu'il appelle le cybernanthrope. **Pourquoi du coup il en appelle à l'anthrope alors que moi je dis qu'il faut en appeler au néguanthrope parce que l'anthrope c'est ce qui produit l'anthropocène. Et le néguanthrope c'est ce qui lutte contre l'anthropocène** et je soutiens que pour lutter contre l'anthropocène il faut passer par la cybernétique, par une nouvelle cybernétique. Une critique de la cybernétique capable de produire une nouvelle cybernétique, la cybernétique de la ville, de l'urbanité numérique de demain, habitable, désirable, constituant un nouveau processus d'individuation collective. Alors bon, là, il faudrait continuer à lire ce que dit Lefebvre sur ces questions, notamment là où il lie évidemment, l'histoire de la philosophie, l'histoire des villes, la division du travail, etc. Enfin bref, tout ce qu'il mobilise de son corpus matérialiste, qui est très intéressant. Je ne vais pas le faire parce qu'on n'en a pas vraiment le temps. Ce que je voudrais juste dire, c'est que dans ce qu'il écrit là « Pour la méditation philosophique visant une totalité par la systématisation spéculative, c'est-à-dire pour la philosophie classique de Platon à Hegel, la ville fut beaucoup plus qu'un thème secondaire, un objet parmi d'autres. Les liens entre la pensée philosophique et la vie urbaine apparaissent clairement à la réflexion, encore qu'il y a lieu de les expliciter. La cité et la ville ne furent pas pour les philosophes et pour la philosophie une simple condition objective, un contexte sociologique une donnée extérieure, les philosophes ont pensé la ville, ils ont porté au langage et au concept la vie urbaine ». Et il ajoute un peu plus bas, « cette cité résulte généralement d'un synœcisme, réunion de plusieurs villages ou tribus établis sur un territoire, cette unité permet le développement de la division du travail et de la propriété mobilière, (là on voit qu'il y a des trucs qui... Il renvoie à des choses que Marx avait dites), sans toutefois détruire la propriété collective, ou plutôt communautaire, du sol. Ainsi se constitue une communauté au sein de laquelle une minorité de libres citoyens détient la puissance sur les autres membres de la cité, femmes, enfants, esclaves, étrangers ». Donc il décrit la mise en place de ce qui va devenir la société athénienne. Pas seulement athénienne, mais principalement la société athénienne. Ces analyses de Lefebvre sont intéressantes, mais si vous les comparez, je vous recommande vraiment de les lire, ça se lit très vite, il est très court ce chapitre et lisez très vite ensuite l'autre chapitre que je cite de Jean-Pierre Vernant et comparez les deux. C'est incomparable. La puissance de pensée de Vernant est

incommensurable à ce que dit Lefebvre ici, qui est intéressant, mais à mon avis, finalement, assez pauvre. Et ce que je crois, c'est que si on veut comprendre ce que dit Vernant et amorcer cette critique de Lefebvre, il faut revenir vers les analyses de la constitution de la publicité. J 'emploie le mot publicité au sens où, en Allemagne, au XVIIIe siècle, et avec Habermas encore, on parle de Ö*ffentlichkeit*, la constitution de la chose publique en tant qu'elle est publiée et qui constitue la République, c'est-à-dire le *nomos* en tant qu'il constitue lui-même un processus d'individuation psychique, collective et technique spécifique. Donc regardez ça, c'est page 177, je vous recommande d'aller voir ça et de le comparer avec ce que dit avec ce que dit Lefebvre, et je pense qu'à partir de ces deux documents plus, la lecture du *cybernanthrope* et *cybernétiques et société* de Wiener, là on commence à pouvoir articuler des énoncés, des axiomes intéressants, pour essayer de penser le développement sur le territoire de Plaine Commune, dans les dix ans qui viennent, d'une urbanité numérique et qui ne serait donc pas une inurbanité. Le débat public que décrit Vernant ici, dans cette page, est un nouveau régime d'individuation psychique, dans une individuation collective qui est soumise aux critères de sélection des énoncés, et des procédures de transindividuation **en fonction de la vérité, aléthéia**. **Autrement dit, la vérité, dans cette affaire, c'est une fonction**. Et c'est comme fonction qu'il faut la traiter. Je le dis, puisque nous sommes à l'époque qu'on appelle post-véridique, qu'il y a une défonctionnalisation de la vérité. C'est pour ça qu'on peut parler de post-vérité. **Mais pour pouvoir faire une analyse de la situation de défonctionnalisation de la vérité, il faut d'abord comprendre en quoi la vérité est une fonction. Donc on va essayer de faire ça** dans les prochaines séances de ce séminaire. Et cette fonction de la vérité, dans l'individuation collective grecque, elle suppose la formation d'une assemblée délibérative, elle-même constituée d'autres assemblées qui la constituent et qui transforment les catégories mentales à partir de catégories sociales. C'est pourquoi je citais Meyerson. Si vous comparez, par exemple, Dodds, je ne me souviens jamais de son prénom, peu importe, Dodds, l'historien anglais spécialiste, je ne sais pas dire pas si il est historien, il est helléniste, spécialiste donc de la Grèce ancienne. Si vous comparez Dodds avec Meyerson, si vous lisez les deux ensembles, vous apercevez qu'ils décrivent la même chose. Mais Meyerson le décrit à l'échelle de l'ensemble de l'histoire de l'humanité, Il parle des Vedas, par exemple, en Inde, il parle de pratiques culturelles en Afrique, dans les sociétés antiques. Enfin bref, il parle avec une extrêmement grande généralité, tandis que Dodds, lui, ne parle que de ce qu'il appelle l'Aufklärung grecque c'est-à-dire la période de crise dont je parlais tout à l'heure. Mais dans les deux cas, ce qu'il s'agit de décrire, c'est comment des catégories mentales sont élaborées et transformées par des catégories sociales. C'est-à-dire par exemple, quand je transforme l'espace physique de la cité en relation avec la destruction des tribus remplacées par les dèmes, donc ça c'est entre Anaximandre, Solon et Clisthène, je modifie en fait les modes de pensée, transforme les catégories mentales et donc l'appareil psychique, je vais très loin en disant ça, **moi je soutiens que l'appareil psychique, c'est une réalité historique, il n 'y a pas des fonctions psychiques basiques qui ne bougent jamais**.

C'est mon sujet de conflit avec Pierre-Henri Castel. Tout ça, ça a un rapport, en Grèce ancienne, avec la production des catégories privées et publiques. Le privé, c'est ce qui est incarné par le foyer, la déesse du foyer, qui s'appelle *Hestia*. Ce sont les affaires privées et domestiques de l'individuation psychique qui s'opèrent dans le foyer. Le public, c'est ce qui est incarné par *Hermès*, qui est toujours au-delà de l'espace local que délimite le foyer d'*Hestia* et qui fait communiquer entre elles des localités, les foyers qui constituent Athènes, Athènes avec Sparte, etc., etc. Athènes-Sparte avec les Égyptiens, les Perses, et *Hermès*, il communique avec tout parce qu'il est un dieu. Il communique d'abord avec Zeus. Et ça, c'est incompréhensible si on n 'inscrit pas dans une cosmologie qui elle-même est divisée en trois niveaux, le microcosme, le macrocosme et le cosmos. J'avais beaucoup développé l'année dernière la thèse selon laquelle aujourd'hui, la cosmologie se représente à nous dans des conditions tout à fait nouvelles, à travers la question de la néguentropie. J'avais souligné que les microcosmes sont en fait des cellules néguentropiques qui produisent ce que Maël, je ne t'ai pas cité finalement parce que je n'ai pas fini de lire, je ne vais pas arriver au bout, je suis trop lent, ce que Maël appelle de l'anti-entropie. Et ce que nous soutenons, ça c'est le programme de Plaine Commune aussi, c'est-à-dire que l'économie de demain doit ménager des localités néguentropiques mais pas pour les séparer. Nous ne disons pas comme le Front National ou Donald Trump qu'il faut mettre des frontières et séparer les gens. Non, pas du tout. Ce que nous disons, c'est qu'il faut reconstituer des noyaux de localité, des foyers d'*Hestia*, des capacités de singularisation, puisque c'est ça que ce foyer constitue. C'est ce qui héberge ce que j'avais appelé il y a deux ans l'inframince de l'inconscient psychique. Et il faut que ça puisse circuler avec une nouvelle réticulation herméneutique, avec Hermès qui est le dieu des réseaux, du transport, du commerce, etc., de la traduction, de l'écriture, mais à une époque qui est **l'époque de ce que j'avais appelé l'an passé les technologies de scalabilité**. Qu'est-ce que ça veut dire ? **Ça veut dire qu'aujourd'hui, la nouvelle cosmologie, elle s 'opère à travers des satellites artificiels**, et non plus des satellites naturels. Et ces satellites artificiels, eh bien, ils constituent des infrastructures exosphériques, contrôlées par des grandes entreprises comme Amazon, Google, et quelques autres, quelques grandes puissances militaires, la Russie, la Chine, l'Amérique, qui se partagent, ce sont eux qui se partagent le ciel, aujourd'hui, et c'est là que se joue absolument tout le processus d'individuation planétaire. Donc, ce que j'essaye de faire là, aujourd'hui, en relisant Henri Lefebvre, c'est d'articuler, avec ce que j'avais dit l'an passé, à propos de ces **immenses transformations générées par les changements d'échelle provoqués par les réseaux, qui fonctionnent à la vitesse de la lumière et à l'échelle de la biosphère, en termes de nouvelles fonctionnalités qui, pour le moment, produisent surtout de la désindividuation**. C'est le **premier moment du choc** technologique et que nous, nous devons essayer de panser avec un a une économie du **deuxième moment**, c'est-à-dire d'un nouveau processus véritatif qui serait inscrit dans l'économie elle-même, c'est-à-dire dans les modes de production de l'économie, dans les modes de calcul de la valeur en économie, etc. Mais ça, je ne vais pas vous en parler maintenant, parce qu'il faut que je m'arrête si on veut prendre le

temps de discuter.

01 : 37 :45

Séance 3 : Exorganologie de la « sarcellite » et des smart cities

Je vais vous parler d'exorganologie et j'essayerai de préciser ce qu'est l'exorganologie par rapport à l'organologie générale. Je vais vous parler de la sarcellite qui est une « maladie », un mal-être, un malaise dans ce qu'on appelle les Cités, les grands ensembles dans les années 60 et je ferai un rapport avec la maladie des Smart Cities en tout cas d'une Smart City qui s'appelle Songdo à 40 km de Séoul qui est la première grande Smart City entièrement construite en vue de développer ce modèle. J'approche tout doucement d'une question compliquée dans un contexte qui est le programme de Plaine Commune et où nous voulons travailler sur ce que l'on appelle une urbanité numérique. Je suis toujours pour le moment dans la reprise d'antériorité des travaux qui ont pu être faits par Vernant et Henri Lefèbvre, même s'il y en a d'autres que citerai un petit peu.

Nous avions vu dans la séance précédente comment Henri Lefèbvre, qui est mon premier interlocuteur. Henri Lefèbvre enracine la philosophie dans la ville. J'avais essayé de montrer, en commentant cet extrait du Doit à la ville, chap. 2, que la philosophie apparaît essentiellement comme un discours sur la ville[10] plus exactement sur la *polis* donc sur la Cité. Si je traduis cela dans mon langage exorganologique, la ville étant un exorganisme complexe, qui forme une unité et qui se développe comme un organisme à travers des exorganismes simples, qui sont nous les habitants, les commerçants, les voyageurs etc. Cela voudrait dire que la philosophie est un discours sur l'exorganisation qu'est la *polis*. On appelle cela d'ailleurs la politique. Donc ce que je suis en train de vous dire c'est que la politique ce serait une exorganologie de ces exorganismes complexes qu'on appelle les cités, polis qui constituent une politeia (citoyenneté) et plus

10. « La cité et la ville ne furent pas pour la philosophie et les philosophes une simple condition objective, un contexte sociologique, une donnée extérieure. Les philosophes ont pensé la ville Ils ont porté au langage et au concept la vie urbaine ».

Commentaire : Lorsque Platon dans La République parle du microcosme de l'âme et du macrocosme de la Cité, il situe la philosophie dans cette configuration politique au sens où elle est urbaine.

généralement sur les exorganismes complexes - jusqu'à quel point c'est ce qu'il faudra préciser.

Lefèbvre dit cela dans le texte mentionné plus haut et Vernant le dit, quelques années plus tôt : il y a une spatialité urbaine qui se constitue par la manière dont la géométrie va commander le plan de la ville (de la *polis* plutôt) et cette spatialité se produit aussi dans l'écriture alphabétique qu'on trouve d'abord dans le marbre de la polis grecque. La spatialité urbaine constitue une temporalité politique, la philosophie accompagne le processus d'exorganisation politique. Cette temporalité politique est un processus d'individuation psycho-collective d'un nouveau type qui apparaît, très différent de la ville du prêtre-roi, du basileus, et encore plus éloigné de société chamanique par exemple, qui est partiellement sédentarisée mais qui vient d'une société plutôt nomade.

C'est ce qui m'amène à vous dire que l'urbanité politique de la *polis* constitue une différ*a*nce avec un a citoyenne (c'est un processus qui produit de la différ*a*nce en différant les choses, en les reportant dans le temps) constituant elle-même une nouvelle forme d'individuation psychique et collective. Ce que je soutiens c'est que cette nouvelle forme d'individuation est incompréhensible si on ne comprend pas, premièrement, ce que c'est que les conditions de la spatialité urbaine de la polis (ça c'est que dit Jean-Pierre Vernant) et. Deuxièmement, ce que c'est que la spécificité de la spatialité du temps qu'est l'écriture alphabétique (c'est aussi Vernant qui le dit). Si on lit Vernant aussi bien que Lefèbvre du point de vue que je défends ici, la philosophie est une fonction de fourniture de critères à l'exorganisme local auquel appartient tel ou tel philosophe. Cela renvoie à des choses très précises que j'avais moi-même commentées dans un livre qui s'appelle *Passer à l'acte* là où Socrate précise à Criton qu'il préfère mourir dans la Cité plutôt que de vivre exilé de la Cité et qu'il fait corps avec sa Cité, qu'il est hors de question qu'il se dédise parce que sa fonction c'est de dire la vérité à la Cité et que si la Cité ne le comprend pas il va faire ce que la Cité demande : il va mourir mais en continuant à faire corps avec Athènes, puisque sa Cité c'est Athènes mais il ajoute qu'il viendra la hanter jusqu'à la fin des temps. Il sera avec Homère et Orphée à banqueter là-haut avec les héros et les Athéniens ne l'oublieront jamais. Ce qui est vrai. Les Athéniens (et n'importe qui) savent tous qui est Socrate.

La spatialité urbaine qui donne corps à cette individuation psychiques et collective nouvelle qu'on appelle la politeia, la citoyenneté, et qui la conditionne comme l'hypomnèse qui conditionne l'anamnèse, c'est aussi la différance avec un a é la lettre qui procède d'une spatialisation du temps par ce que j'appelle la grammatisation qui constitue ce que j'appelle des rétentions tertiaires hypomnésiques littérales (ou alphabétiques). Ce qui fait la politeia telle que tentent de la penser les philosophes grecs pour accompagner l'exorganisation de la cité grecque à travers une pensée philosophique qui est essentiellement une politique – tous sont des nomothètes, des fondateurs de cité, des prescripteurs politiques - c'est ce qui procède d'une rétention tertiaire hypomnésique spécifique qui est littérale. ET je vous dis ça pour en faire un point de comparaison avec nous.

Quant à l'enjeu de cette spatialité aujourd'hui, dite spatialité urbaine et qui est aussi inurbaine comme l'humain peut être inhumain, cette question nous revient, la question de l'articulation entre la spatialité bâtie, càd la construction, l'exosomatisation des bâtiments – construire un bâtiment c'est exosomatiser quelque chose – ça s'articule non plus avec seulement l'écriture alphabétique mais avec un type très particulier de rétention tertiaire hypomnésique qui est le béton interactif. Qu'est-ce que ce machin ? Ça veut dire qu'il y a des puces RFID dans les matériaux de construction y compris dans les parpaings et ça, pour moi, c'est le point de départ de la smart city. La smart city devient une plateforme d'accès à d'autre plateformes, une méta-plateforme territorialisée qui permets à des habitants - est-ce qu'ils sont urbains ou inurbains ? C'est tout le problème pharmacologique que posent ces villes. Mais toutes les villes ont posé des problèmes pharmacologiques de ce type. La ville c'est l'espoir, la chance, le désir et l'horreur.

La smart city, (qui ne reposerait pas forcément sur le béton interactif - c'est une tendance cela, spécifique et à mon avis radicale et éclairant, qu'il faut prendre comme hypothèse, comme expérience de pensée. Imaginons que tous les matériaux autour de nous sont pucés et produisent de l'information et que toute la conception de ce bâtiment pas exemple ait été pensée dans cette optique, où par ailleurs ces capteurs rentrent en interaction avec les habitants, peut-être pour les surveiller, peut-être pour leur apprendre des choses etc. Tout est possible. C'est le bâtiment qui devient un dispositif d'enregistrement. Ça peut être aussi la surveillance que le système Internet plus chinois met en place pour absolument fliquer tout le monde etc.) est une plateforme territoriale. Les plateformes type Amazon, Facebook, ne sont pas territoriales. Là, l'idée c'est de dire, la smart city, ce serait une plateforme territorialisée, localisée et donc qui la spécifierait par rapport à un environnement de plateformes qui relèveraient de ce que j'avais essayé de décrire l'an dernier comme les technologies de scalabilité qui se constituent à travers différents niveaux, dans la biosphère qui en train de devenir maintenant une exosphère puisque les satellites ne sont plus dans la biosphère, plateforme territorialisée qui serait le mode d'accès à toute cette architecture, infrastructures qui appartiennent selon moi à ce que Heidegger appelait le Gestell.

Alors que peuvent faire, que doivent faire les héritiers de la philosophie - càd nous, et pas seulement en tant que philosophes. Les biologistes, les mathématiciens sont aussi des héritiers de la philosophie – que peuvent faire ces héritiers du savoir disons occidental et de la cité grecque, et que faire du béton interactif en essayant d'être fidèles à ce que Socrate dit de ce que devrait être la politeia ? Que peuvent-ils faire avec le Business Information Modeling et les technologies dites « smart » plus généralement (parce que des technologies dites smart, il y en a plein. Comme E. Morozov, tout est en train de se smartifier : les automobiles, les téléviseurs sont smartifiés. Il faudrait par ailleurs analyser de près ce que veut dire « smartifié ». Ça veut dire essentiellement algorithmisé avec des capteurs et des capacités à être gérés à distance par des grandes plateformes à travers les

Big datas. [11]

Ce sont les questions que j'essaye de poser dans ce séminaire et je le fais en postulant que ces questions ne sont pertinentes que pour autant qu'elles sont abordées du point de vue d'une économie de la contribution. Càd que ce que je soutiens avec le territoire apprenant contributif de Plaine Commune c'est qu'une « real smart city », une cité intelligente est constituée par une intelligence du partage de savoir à travers une économie contributive qui valorise ce partage et ce savoir lui-même au sens très large du mot savoir. Cette vision repose sur une autre affirmation, plus générale, qui est que la réalité économique depuis le début de l'économie – 3 millions d'années, depuis que Leroi-Gourhan a montré que les tailleurs de silex économisent aussi, essayent de ne pas gaspiller. Les silex, il faut aller les ramasser, c'est lourd etc. Evidemment ils ne font pas de l'économie comme un économiste aujourd'hui, ils font de l'économie, comme M. Jourdain, sans le savoir. C'est une économie de geste.

L'exosomatisation c'est ce qui produit de l'économie. Et c'est pour cela que Georgescu-Rögen, s'appuyant sur Alfred Lotka, dit : étudier l'économie c'est d'abord étudier l'exosomatisation. C'est absolument fondamental. Marx a dit des choses comme ça. Dans l'Idéologie allemande, il commence par poser que les questions d'économie c'est d'abord la production des organes artificiels par le producteur de ses propres organes de production. Donc il pose déjà des choses comme ça mais il ne le pose pas du point de vue de la biologie, qui d'ailleurs est naissante à l'époque de Marx. Il le pose du point de vue de l'histoire. L'histoire de l'humanité c'est l'histoire de la production d'organes artificiels. C'est Lotka qui dit qu'il faut repenser la biologie humaine du point de vue de l'exosomatisation et c'est Georgescu-Rögen qui dit càd comme une économie. Nous posons ces questions-là à Plaine Commune comme une économie de la contribution qui donc développe ces idées dans un contexte qui celui de l'anthropocène où l'objectif est de sortir au plus vite de l'anthropocène pour entrer dans le néguanthropocène et c'est pourquoi nous disons que l'économie de la contribution est une production d'exosomatisations néguentropiques qui contrôlent au maximum, mais n'élimine pas parce qu'on ne peut pas l'éliminer complètement, la production entropique càd les effets anthropiques, au sens où le GIEC parle des forçages anthropiques qui créent par exemple le réchauffement climatique etc.

La question est alors de savoir comment produire systémiquement de la néguentropie avec ce nouveau type de rétentions tertiaires hypomnésiques que sont les nouveaux matériaux de construction, les nouveaux logiciels ou dispositifs de modélisation, pour élaborer des plateformes locales pour accéder aux plateformes

11. Ou analysés par d'autres algorithmes en vue de fournir des informations de diagnostic par exemple, d'aides à la décision etc.

Or, contrairement à la politeia grecque qui s'exprime et s'argumente sur l'Agora, le processus – lié à des intérêts privés - qui préside à l'élaboration des algorithmes est désincarné voire tout à fait occulte. Le droit n'intervient, éventuellement qu'à postériori.

On est loin de ce que dit Vernant « Toutes les choses communes doivent être l'objet entre ceux qui composent la collectivité politique d'un libre débat, d'une discussion publique, **au grand jour de l'Agora**, sous forme de discours argumentés ».

non locales que sont les Smart Cities. La question, je la pose dans une optique tout à fait spécifique qui est de créer un atelier d'urbanité contributive avec les habitants de Plaine Commune pour les acculturer à ce questions, pas dans le langage que j'emploie là parce que c'est un langage académique, mais de les amener à réfléchir sur le BIM en faisant des lego par exemple, en appliquant des lego avec des jeux vidéos qui ont été nourris (voire produits) par le lego, par exemple Minecraft, ou des équivalents de Minecraft, sachant par ailleurs que des ingénieurs de Vinci envisagent d'utiliser Minecraft comme outil de préparation de chantier pour des matériaux de ce type. Cela devient intéressant ! Par exemple monter un atelier en maternelle avec des petits gamins de 3 ans pour qu'ils utilisent des lego et qu'avec leur grand frère de 8 ans, ils réfléchissent à faire une ville, un quartier avec Minecraft : C'est ce que j'appelle des ateliers contributifs. Et c'est pour construire ici un protocole expérimental, négocié avec Vinci, des cabinets d'architectes, la communauté de Communes etc. et que ce protocole soit sur des bases très claires, on sait de quoi on parle – on sait ce qu'on pense du béton interactif ou ce qu'on n'arrive pas à penser parce que on n'arrive pas à se décider – mais on a mis tout ça à plat et à partir de là on parle avec les habitants et on leur livre tout ça pour faire quelque chose avec eux.

C'est ça la question que je veux visiter en relisant Le droit à la ville d'Henri Lefèbvre 1967 parce que Plaine Commune appelle son programme Le droit à la ville. Alors d'accord, on va parler d'Henri Lefèbvre, on va le lire avec Plaine Commune, parce que si on parle d'un texte, il faut le lire et le lire au XXIe siècle. Lire Le droit à ville comme en 1967 ça n'a aucun sens. C'est ça la différance de Derrida, les textes se lisent différemment selon les époques parce qu'ils produisent de la différance et donc il faut savoir ce que cela comme conséquences par exemple dans une gestion de programme comme le programme d'investissement d'avenir qui s'appelle Le droit à la ville.

Alors revenons à notre question, l'individuation politique dont je viens de vous dire qu'elle est née de la polis (avec les citoyens qui étaient les nomothètes, les fondateurs qui sont devenus deux siècles plus tard les philosophes. Par exemple, Thalès n'était pas un philosophe mais un fondateur de Cité. Il était mathématicien, le premier géomètre, c'est un nomothète, un poète aussi et c'est le premier physiologue, le premier à discourir sur la physis en totalité. C'est la première figure de la science et c'est aussi celui qui a fondé Millet, une colonie en Anatolie, càd en Turquie actuelle. A l'époque, on appelle ça la Ionie. Et là on voit la puissance de la nomothétie, de l'instauration d'un nouvel ordre exosomatique) et dans la *polis*.

Nous nous posons cette question au moment où cette question est liquidée en 1967. Cette liquidation de la ville ne commence pas à Sarcelles mais elle devient une espèce d'exemple, qui donne une pathologie qu'on appelle la « sarcellite » : c'est une maladie de la non citoyenneté de la cité, une cité dans citoyens. C'est la couverture du livre Le droit à la ville. Ce que l'on voit en arrière-plan c'est Sarcelles. Donc Henri Lefèbvre parle du droit à la ville à l'époque des cités comme on les appelle. A l'époque elles sont porteuses d'un espoir utopique d'une

nouvelle façon d'habiter. Aujourd'hui, ce qu'on appelle les cités c'est là où ça craint ! A l'époque ça ne veut pas dire encore ça, ça voudrait être une forme de la *polis* mais ça ne va pas marcher. Ça ne va pas marcher parce que toutes sortes de questions, comme celle du rapport entre la cité et les zones pavillonnaires où des gens construisaient leur maison eux-mêmes et qui étaient un des modèles de l'économie contributive, lointain, dans les années 50. Il se trouve que Lefèbvre en parle, des rapports, par exemple, entre les zones pavillonnaires et la cité ; il en parle comme d'une symptomatologie de ce que je considère être moi, lui n'en parle pas, la sarcellite. On en a reparlé il n'y a pas très longtemps à propos d'un bouquin *Regards et témoignage sur Sarcelles* qui explique ce qu'est la sarcellite, par exemple des gens qui se jetaient par la fenêtre. La sarcellite est un mal de la ville qui doit être étudié en tant que tel parce que je pense que la smart city, ça risque d'être une nouvelle forme de sarcellite et l'Université de Séoul a fait une analyse et un bilan cette ville (Sedong) qui est destinée aux classes supérieures, très smartifiée où les gens sont très malheureux, ça ne va pas du tout, la dépression est omniprésente, et les universitaires de Séoul considèrent que c'est un échec. Si je vous en parle c'est parce que nous nous engageons dans un programme d'urbanité numérique qui doit analyser ces questions de près.

Alors, revenons à la question première : qu'est ce ça veut dire que l'individuation politique née de et dans la polis comme ville et liquidée lorsque la ville est liquidée ; que veut dire « liquidée » ? Si on reprend l'exemple de Sarcelles, on voit qu'il n'a y rien d'autre que des habitations, pas de centre-ville etc. C'est une approche fonctionnaliste où une véritable politique de culturation à été nécessaire pour atténuer l'impact négatif de l'urbanité purement fonctionnelle. Il faudrait aussi réfléchir à ce qui constitue de communautés non urbaines, par exemple un petit château près d'Epineuil avec une magnifique église. C'est une autre forme de communauté, elle n'est pas urbaine à proprement parler bien qu'elle soit exosomatique aussi : le château fort avec son église et la communauté des villageois tout autour et avec un contrat social d'un type particulier typique de l'organisation féodale. Tout cela s'inscrit dans une longue histoire des habitats qui nous fait passer là depuis de la cité grecque à par exemple des villes italiennes comme Bologne qui est une nouvelle forme de cité, mais plus du tout à l'antique construite autour d'une université, la première université du monde et qui va engendrer, avec la Renaissance, la première forme du capitalisme, bien avant que le capitalisme ne devienne industriel et ceci est lié à une certaine organisation de la vie urbaine, d'une urbanité qui est toujours extrêmement vivace en Italie d'ailleurs avec ses modes de vie qui sont toujours là, qui tiennent le coup après 1000 ans !

Demandons-nous ce que pour être la « smart citite » ? Ce que je soutiens c'est que cette sarcellite qui est typique de l'époque qui précède 1968 et qui est en fait l'expression d'un malaise beaucoup plus général qui est celui de la génération qui a fait précisément les évènements de 68, et avec les situationnistes dont Henri Lefèbvre était le principal fournisseur de concepts et puis bien entendu Guy Debord etc. Ce qui constitue cette pathologie urbaine, c'est la destruction radicale du là, càd de la localité, la localité du Dasein, de l'être-là qui est le

concept fondamental de Heidegger dans Etre et temps et que Jean-Paul Sartre, 15 ans avant l'époque dont je vous parle, popularisera avec Julian Greco, Boris Vian etc. tout ce mouvement qu'on appellera les existentialistes qui vont développer toute une culture qui va introduite Heidegger et la phénoménologie par des voies tout à fait littéraires. Quand je dis cela je ne veux pas dire que Sartre n'est pas un bon lecteur de Heidegger - je pense que ce n'est pas un bon lecteur de Heidegger mais en même temps il est tout à fait légitime ; il a le grand mérite d'avoir fait lire Heidegger en France avec une vision très particulière, il était heideggérien marxiste avec une vision très humaniste de l'existentialisme de Heidegger (Heidegger n'est pas du tout un humaniste). Par contre ce que je crois très important : Sartre n'a pas vu la question du là, il a vu la question de l'existence et cette question du là personne n'ose l'affronter parce que c'est celle aussi qui soutient le nazisme de Heidegger et donc c'est une question très importante. Mais nous ne devons pas la fuir parce que nous disons que l'économie contributive c'est une économie de la localité. A partir de là – si je puis dire – nous sommes obligés de revenir sur une critique du là et de la destruction du là dont je soutiens qu'elle produit, par exemple, la sarcellite ou la smart citite.

La destruction du là c'est la destruction de la localité càd des formes de l'espace et du temps. Si vous avez lu Emmanuel Kant La critique de la raison pure L'esthétique transcendantale, qu'est-ce que l'être-là ? c'est l'être dans l'espace et dans le temps, ce que Kant appelle les formes de l'espace et du temps qu'il analyse très précisément. Kant écrit cela en 1781 et au début du XIXe siècle, Hölderlin écrit dans Remarques sur Œdipe que « il ne nous reste que les formes de l'espace et du temps ». Heidegger dira que Hölderlin, c'est le poète qui annonce la détresse dans laquelle nous nous sommes engagés en Occident à partir de cette époque. J'ai très longtemps résisté chez Heidegger à ce discours sur la détresse à la déploration qui me paraissait intrinsèquement lié au nazisme et à l'antisémitisme mais aujourd'hui, je pense que malheureusement il avait raison parce que Heidegger est le premier à avoir compris la nature et la gravité de l'anthropocène. Il n'appelle pas cela l'anthropocène, il ne le dit pas à travers des analyse géologiques, démographiques ; il le dit à travers de ce qu'il appelle une critique de la métaphysique mais en même temps c'est bien de ça qu'il s'agit selon moi. Après cela, est-ce qu'il faut suivre Heidegger dans l'analyse causale de cette détresse ? Ça c'est une autre affaire. Et ce n'est pas une autre affaire dont on parlera plus tard et ailleurs ; non, je vais continuer à vous parler de ça mais sans commenter Heidegger parce que ce n'est pas le lieu ici mais par contre tout ce que je vais dire se dit en relation avec une lecture que je fais de Heidegger et en particulier de ce texte de Heidegger qui s'appelle : *Pourquoi des poètes en temps de détresse ?*. Cette question ce n'est pas Heidegger qui la pose, c'est Hölderlin. Heidegger la reprend, pas tellement avec Hölderlin mais avec Rainer Maria Rilke, qui est plus récent, un siècle après Hölderlin, avec les Elégies de Duino. Si je vous parle de cela, c'est que Rilke va réfléchir dans sa poésie à qu'est-ce qu'être vivant ? Qu'est-ce que risquer de vivre ? A une époque où Rilke dit par ailleurs « On ne meurt plus, on n'a plus accès à la mort, on ne sait même plus mourir, or vivre c'est essentiellement mourir » et cela anticipe la

mort industrielle d'Auschwitz. C'est ça la détresse. Hölderlin, lui, il en parle à propos des remarques sur Œdipe et Antigone qu'il traduit et qu'il transpose ; il en fait une traduction très libre qui est une transposition. Et dans ses remarques qu'il fait après la transposition des deux grands textes de Sophocle, il dit « Il ne nous reste plus que les deux formes de l'espace et du temps » ; ça signifie que l'entendement, l'imagination, la raison ont été balayés ; c'est ça la détresse ; il ne nous reste plus que les formes de l'espace et du temps ; et nous les poètes, nous ne pouvons plus qu'à partir des formes élémentaires de l'espace et du temps qu'essayer de réarticuler, repoétiser, rouvrir quelque chose.

Je vais vous dire quelque chose de déprimant mais, à nous il ne reste même plus les formes de l'espace et du temps. C'est cela le problème. A Sarcelles, il n'a même plus les formes de l'espace et du temps et avec ces machins-là (montre son smartphone) non plus ; en tout cas il n'y même plus les formes de l'espace et du temps dont parle Kant. Est-ce que cela veut dire qu'il faut suivre Kant ? Est-ce que cela ne veut pas dire que s'il n'y a plus les formes de l'espace et du temps là-dedans (montre son smartphone) c'est parce que celles dont parle Kant n'ont jamais existé ? Est-ce que cela ne veut pas dire que les formes de l'espace et du temps ont toujours déjà été exosomatisées ? Et que finalement il manque une analyse exosomatique à l'Esthétique transcendantale de Kant ce qui fait que ce ne serait plus une Esthétique transcendantale mais ce que j'appelle moi une esthétique a-transcendantale càd après le transcendantal et après la détresse pour entrer dans ce qu'Heidegger appelle l'Ereigniss càd la bifurcation au-delà du Gestell ? C'est mon hypothèse. Maintenant, si je vous parle de mon hypothèse, après la sarcellite, c'est parce que la détresse des sarcellois - parce que c'est une détresse, au sens très strict de Hölderlin – c'est cette détresse, y compris d'absence des formes de l'espace et du temps. Habiter Sarcelles dans les années 60, c'est être hors temps et hors espace. Il y a quelque chose qui est une espèce de chaos de sensations qui ne se structure plus à travers tout ce que nous apprend une ville. Heidegger a dit une rue c'est un instrument pour marcher. Cela veut dire que quand vous marchez dans une ville, vous apprenez à jouer de cet instrument qu'est une rue. Et cette marche, Benjamin en a beaucoup parlé, c'est un apprentissage du regard, de l'écoute, du temps, de l'espace qui est en fait un patrimoine qui vous donne un rapport de l'espace et du temps. Il va nous falloir repenser ce que c'est que l'espace et le temps, tels que ce sont des formes qui se constituent à travers une exorganogenèse exosomatique dont le BIM est une nouvelle époque et comment on peut faire avec le BIM de nouvelles formes du rapport à l'espace et au temps. Ce que nous disons nous, c'est une vieille tradition de l'IRI, c'est en donnant aux gens accès à la possibilité de toucher, de modeler eux-mêmes ces choses-là, à faire du modelage avec le BIM.

L'année dernière, dans la chaire de recherche contributive, j'avais essayé de montrer que la genèse de la sensibilité est non seulement organologique, càd produite par des organes des sens et par des organes artificiels mais exorganologique càd produites pas seulement par des organes artificiels comme des lunettes, mon ordinateur ou mon smartphone, ou la rue pour marcher dont parle Heidegger, ou le silex taillé qui évidemment configure des rapports à l'espace et au temps,

mais elle est constituée par un milieu exorganologique complexe et c'est le milieu lui-même qu'il faut considérer (et pas simplement le smartphone) donc si par exemple je ne veux pas seulement considérer le smartphone, qu'est-ce que c'est que le milieu du smartphone ? c'est la ville où par exemples les panneaux locaux vont essayer d'exploiter les opportunités, comme on dit dans le milieu des affaires, que couvre le smartphone mais c'est aussi les satellites qui entourent la biosphère qui produisent une exosphérisation de ce processus qui n'est même plus dans l'atmosphère ; et si on arrive pas à articuler tout ça, on ne comprend pas ce qui se passe. Cela veut dire aussi qu'il s'agit de se pencher sur des nouvelles formes de l'espace et du temps ou de destruction des rapports à l'espace et au temps que Amazon Web Service développe à travers ses algorithmes etc. et mener une politique territoriale avec Plaine Commune ça va être développer sur ce territoire une conscience critique de ces processus-là avec les fonctionnaires de Plaine commune, avec les habitants de Plaine Commune, avec les acteurs économiques de Plaine Commune, avec les investisseurs, avec l'Etat, avec le préfet etc. Vaste sujet. Ce n'est pas du tout évident parce que ce sont des technologies de disruption donc des technologies qui n'arrêtent pas de changer. C'est pour cela qu'on a besoin former des intermittents qui vont être en perpétuelle recapacitation, qui vont en permanence requalifier l'analyse des algorithmes etc. et on pourra leur donner des emplois intermittents pour faire que l'intelligence collective se partage, se concrétise par des textes de lois, des projets de développement urbain etc.

Si on veut penser ces choses-là, par exemple, ce que c'est que la sensibilité au temps d'un marin, il faut penser le bateau ; un bateau, c'est un exorganisme complexe avec un équipage qui sert le bateau càd qu'ils sont des organes qui servent le bateau et commandés par capitaine. Voilà un milieu d'un type très particulier. Un marin ça a une sensibilité formidable mais très spéciale et pas facile à vivre. Mais ce qui se passe dans les bateaux qui constituent des milieux de sensibilité d'une esthétique a-transcendantale liée à l'organe exosomatique, ça se passe aussi dans une usine ; les ouvriers sont au service de machines qui constituent ce que Andrew Ure appelle de « vastes automates dont les prolétaires sont les serviteurs, des cellules vivantes » et aujourd'hui, tout cela a abouti à des processus exosphériques (satellites) qui pilotent des bateaux, des usines aussi, des camions sans chauffeurs, bref toute une organologie qui développe une nouvelle sensibilité – ou insensibilité -, différance avec un a – ou indifférance -, à travers des échelles qui constituent ce Bratton a appelé de Black Stack (pile).

C'est dans ce nouveau contexte exosomatique, qui tend à devenir exosphérique, qu'il faut panser avec un a une cité vraiment intelligente qui constituerait une nouvelle intelligence exosomatique selon de modalités extrêmement variées. La question qui se pose c'est comment nous pouvons constituer – ou pas - un nouveau processus d'individuation et nous soutenons qu'il suppose de transformer de fond en comble les conditions de l'exosomatisation qu'est la production industrielle et les services. Nous posons que ça c'est inventer une nouvelle économie. Ce n'est pas simplement d'inventer un nouveau droit politique, un nouveau droit de cité càd une nouvelle légalité ou juridiction urbaine, c'est

inventer un nouvel environnement économico-politique. Et il faut intégrer là-dedans une thérapeutique du béton interactif. Ce que j'appelle le béton interactif, c'est un peu une image. Je ne sais pas si ce modèle de béton interactif va se concrétiser comme certains le disent mais je pense que cette image est illustrative d'une tendance absolument inéluctable qui est le devenir hypomnésique des matériaux de construction ; c'est déjà en train de se concrétiser, y compris dans les réfrigérateurs parce qu'il n'a pas que les matériaux de construction, il y a tout le mobilier urbain et domestique (Internet of things). Ça, c'est déjà parti et il faut en constituer une nouvelle culture qui passe peut-être par une réflexion sur ce que pourrait être une Fab city. Nous nous intéressons de puis plusieurs années à l'IRI en particulier aux technologies de l'imprimante 3D aux grandes transformations des modes de production, et donc d'exosomatisation, par ces nouveaux organes de fabrication.

L'année dernière j'avais dit qu'il fallait reconsidérer les échelles, càd les rapports entre le local et la déterritorialisation exosphérique en considérant tout ça du point de vue d'une analyse micro-macro-cosmique. Maintenant je micro-méso-macro-cosmique parce que je considère qu'entre le microcosme et le macrocosme il y a le mésocosme et je pense qu'il est très important de le traiter parce que par exemple toute l'organisation de l'industrie en filière est mésologique, souvent orthogonal par rapport à l'action publique ; c'est l'organisation en filière des grandes industries, le MEDEF étant structuré autour de ces filières, mais il y a aussi les syndicats, tout ça ne fonctionne pas selon les mêmes axes que le niveau macrocosmique ; le niveau microcosmique est quant à lui encore très différent, il est très intégré, très synthétique. Donc je pense qu'il faut repenser tout cela en vue d'une économie politique néguanthropique avec un a et un h.

Je posais la question de ce qu'est la liquidation de l'individuation politique ; que veut dire liquider et que veut dire ville (je disais cela à propose de la sarcellite) et je posais que la destruction radicale du là càd de la localité. La localité c'est la condition de la néguanthropie. Pareil pour la néguentropie. Il n'y a pas de néguanthropie (ou néguentropie) qui ne se constitue localement et c'est du point de vue local qu'on peut la qualifier de néguentropie. Du point de vue délocalisé ce n'est plus du tout validé néguentropique, ça rentre dans le flux entropique. Ça se perçoit uniquement comme producteur d'entropie. Il y a donc là une question du point de vue et nous devons instancier la question du point de vue aujourd'hui de façon tout à fait nouvelle au titre d'une re-cosmologisation du monde càd d'une remondialisation de l'immonde par ce que je pense que nous sommes aujourd'hui dans l'immondialisation et que celle -ci doit être remondialisée de tout urgence faute de quoi la planète deviendra un vrai désert puisque cette immondialisation produit une destruction de la biodiversité qui devient extrêmement grave et irréversible. Quand je posais qu'il fallait réfléchir sur les formes que Kant appelle à priori de l'espace et du temps et que moi je dis qu'elles ne sont pas à priori, mais elles ne sont pas non plus à postériori, elles sont a-transcendantales donc elles échappent à cette distinction à priori/à posteriori, parce qu'elles sont épiphylogénétiques en fait, ça veut dire qu'il faut repenser la localité et les formes de l'espace et du temps c'est ce qui constitue

la localité : si nous disons qu'il faut faire une économie de la néguentropie ça veut dire qu'il faut faire une économie en tant qu'elle constitue la localité. Il faut donc une politique de l'espace et une politique du temps et pas seulement des politiques mais de tous nos partenaires qui doivent devenir des producteurs de lieux puisque ce qui articule l'espace et le temps ça s'appelle un lieu. Un lieu c'est ce dans quoi quelque chose a lieu, où il se produit quelque chose et Heidegger appelle ça en allemand *Ereigniss* et Deleuze appelle ça un *évènement*. Donc nous sommes en train de reprendre toutes les vieilles questions du XXe siècle dans le contexte du BIM et en négociation avec un projet territorial à 10 ans sur Plaine Communes.

Si on veut penser ces questions et cette question du là que Heidegger appelle dans Sein und Zeit, la proximité, le Dasein est constitué par sa proximité et il dit il y a une proximité toute proche, lointaine et plus lointaine y compris les étoiles là dont je sais que certaines sont éteintes depuis très longtemps mais que leur lumière m'arrive toujours, c'est proche de mon œil puisque je les vois. Qu'est-ce que c'est cette scalabilité de la proximité à l'époque des smartphones, des Google Maps etc. Si nous voulons instruire ces questions de proximité, il faut lire Nietzche – Il parle du télégraphe, des chemins de fer, de la machine à vapeur – il dit : ça va exploser la proximité et ça va poser d'immenses problèmes de relations entre les gens. Il est d'une extraordinaire clairvoyance – il est encore tout jeune, il a 30 ans. Si nous voulons penser tout ça il faut revenir à la première pensée de la proximité, celle d'Hestia et d'Hermès. Il faut lire ce chapitre de *Mythe et pensée chez les Grecs* qui est dédié au rapport entre Hestia, déesse du foyer et Hermès, dieu de la circulation, du commerce, de la traduction, de l'écriture, du « dehors » comme disait Maurice Blanchot. En tant que déesse du foyer, Hestia est la déesse du soin, c'est celle qui soigne le foyer, càd le feu. Elle s'occupe de ce qu'on appelait autrefois l'âtre qui est le lieu où l'on prend soin du premier pharmakon parce que le feu peut détruire la maison. Hermès est le dieu de la grammatisation, de la circulation, de l'au-delà du là. Hermès va toujours plus loin que là. Il est là à Athènes mais il est déjà chez Zeus ou je ne sais où. Il circule, il est dans l'immensité du cosmos en train de changer d'échelle, de l'échelle du foyer il passe à l'échelle de la cité etc. Il est l'ouverture de la cité, ce qui fait que la cité est une *polis* effectivement càd un site qui n'arrête pas de se transformer qui est le site de ce que Heidegger dans *Introduction à la métaphysique* appelle *Geschichte* càd l'histoire, l'historialité qui produit ce que l'on appelle la *Geschichtligkeit*. J'insiste sur ces questions parce que si nous voulons rouvrir la question de localité sur Plaine Commune du point de vue d'une économie de la contribution, qui est une économie de la néguentropie càd de la localité, l'immense danger est évidemment la fermeture du territoire sur lui-même, qui serait mortelle pour lui à brève échéance mais qui est la tentation constante qui, à mon avis, a frappé Heidegger lui-même, d'ailleurs dans l'Introduction à la métaphysique mais pas seulement.

Nous devons affronter ces questions-là frontalement et nous devons embrasser et tenir cette complexité dans notre projet avec toutes les contradictions et les conflits, par conséquent, qui peuvent devenir très violents surtout sur un

territoire où il y a 140 cultures différentes et 140 langues (chiffres officiels de Plaine Commune). Alors toutes ces questions, dans la première séance du séminaire (Le cri d'alarme de 15 000 scientifiques pour sauver la planète), je les avais situées dans un contexte qui est celui de l'anticipation d'une catastrophe biosphérique et c'est dans cette anticipation que nous sommes capables de convaincre le monde de la banque, le monde de l'industrie etc. qu'il est maintenant urgent de trouver des solutions alternatives qui ne sont pas le Grand Soir dont rêvent pas mal de gens encore mais qui sont véritablement un grand changement, une grande bifurcation même si ce n'est pas le renversement du capitalisme et c'est avec ces puissances capitalistes que nous sommes obligés de négocier cette transformation parce que ce sont elles qui concrétisent l'exosomatisation, qui gèrent les processus d'efficience. Et à partir de là, nous sommes obligés de jouer un rôle avec ces causalités efficientes – Vinci c'est une causalité efficiente, Amazon c'est une cause efficiente, Google c'est une cause efficiente – nous devons leur dire : sans cause finale et sans cause formelle, vous n'irez pas très loin. Donc nous nous incarnons les causes formelles en tant que chercheurs et les habitants incarnent les causes finales, càd des volontés collectives, des formes d'individuation collective. ET si vous n'êtes pas capables de prendre soin de ces causes formelles et de ces causes finales, vous serez emportés par une cause matérielle qui s'appelle l'entropie. Car la première cause matérielle aujourd'hui – on est plus à l'époque d'Aristote ni de Newton – c'est l'entropie. C'est ça la matière, c'est ce qui est emporté par le devenir proprement dit.

Pour affronter ces questions, je propose une exorganologie qui est une branche de l'organologie générale. J'apporte donc quelques précisions méthodologiques. Cette branche de l'organologie générale décrit la façon dont les exorganismes simples, que nous sommes, s'individuent collectivement en partageant et en échangeant leurs productions exosomatiques. Par exemple, je suis en train de parler, j'ai une petite production exosomatique de mots ; ce sont des vibrations de l'air, 330 m/sec. ; elles arrivent à vos tympans en ce moment : c'est de l'exosomatisation. Et comme c'est enregistré, ce n'est pas seulement des vibrations dans l'air mais aussi des inscriptions dans du silicium et qui vont circuler, dans certains cas, à 200 millions de mètres par seconde sur des réseaux à très haut débit. Donc c'est tout un environnement et c'est un échange que je suis en train de produire là. Et ce que vous apprendrait Braudel, qui est un penseur de l'échange, c'est que c'est d'abord l'échange qui constitue les formes de vie à travers ce qu'il appelle l'histoire de la longue durée. Les échanges supposent de circuits d'échange, des routes, des plateformes, des accointances, la possibilité de comprendre les rapports entre Hermès et Hestia etc. et ces circuits d'échanges forment des circuits de transindividuation – les circuits de transindividuation sont ce qui stabilise ce que Simondon appelle le transindividuel et c'est pour cela que Simondon dit que le transindividuel est stabilisé par les objets échangés (il ne le dit pas du point de vue que je défends là). Ça veut dire que le commerce est absolument fondamental. Etudier le commerce ce n'est pas d'abord faire de l'économie, c'est d'abord faire de l'exorganologie, et de l'exorganologie symbolique parce que le commerce est toujours symbolique. Tout cela constitue des circuits de transindividuation qui

ne sont transindividuants càd qu'il produisent de la signification - autrement dit quelque chose qui lutte contre la détresse parce que la détresse c'est quand les choses n'ont pas de signification – que pour autant qu'ils protègent la localité. Par exemple, comment je parle allemand, moi Hölderlin. Et comment je pense que la langue allemande doit être protégée de sa dégradation. Et je ne suis pas forcément nazi pour ça, parce que si je m'appelle Proust, je défends la langue française et je ne suis pas forcément anti-allemand pour ça. Et donc il faut arrêter de dénier qu'il y a de localité ; il y a de la localité et il faut la protéger mais ça ne veut pas dire détruire la localité de l'autre côté bien entendu. Ça peut vouloir dire ça ; dans certains cas ça peut vouloir dire ça mais du tout nécessairement.

Cela suppose d'étudier la néguanthropologie ; c'est passer de l'anthropologie à la néguanthropologie ; et la néguanthropologie ça doit méditer sur cette figure d'Hestia et l'articuler avec Hermès (et son sceptre à deux serpents qui représentent les deux sangs de la Gorgone, un qui est curatif, l'autre qui est empoisonnant. Hermès est celui qui articule les deux dimensions du Pharmakon – Asclépios, le dieu de la médecine, a quatre serpents sur son sceptre). Je vous signale en passant que ce dieu de l'interprétation – Hermès a donné son nom à l'herméneutique, l'hermeneia – qui est le dieu des commerçants et aussi le dieu de voleurs ; il est le dieu de la transgression, du dépassement de la propriété. C'est assez incroyable que le dieu des voleurs soit l'interprète des dieux auprès des mortels et l'interprète des mortels auprès des dieux. On confie cela à un voleur !

Aujourd'hui, les circuits d'échange, les réseaux qu'on appelait commerce au XVIIIe siècle (au café où se rencontraient Diderot, Voltaire etc. on disait qu'ils commerçaient, le commerce constituant un circuit d'échange : l'échange pour eux c'était aussi les librairies, les livres qui circulaient, le lettres qui allaient chez Catherine II de Russie etc. C'était déjà des réseaux) ne produisent plus de transindividuation. J'ai essayé de le montrer dans *La société automatique* tome 1. Ils produisent de la transdividuation ; ils dividualisent au sens où Guattari parlait du dividuel. Et donc ils détruisent l'individuation. Ils désindividuent au sens où Simondon décrit les processus de désindividuation lorsqu'il analyse la prolétarisation des travailleurs par la machine. La transdividuation c'est ce qui conduit à la post-démocratie et la post-vérité qui sont l'épreuve de la disruption et de l'impossibilité du double redoublement épokhal [12] . Aujourd'hui, à l'époque de ce que l'on appelle la disruption, ce double redoublement épokhal ne se fait plus parce que la disruption est précisément faite pour court-circuiter le deuxième temps du redoublement épokhal et faire en sorte que c'est le business et la cause efficiente uniquement qui pilotent la transformation (au lieu d'un Diderot, Kant etc.) et pas la cause finale (Diderot, Kant produisent des causes finales et des causes formelles). Qu'est-ce qui résulte de cette disruption ? c'est ce que j'appelle l'épreuve de la post-vérité et de la post-démocratie et plus précisément c'est le n'être-plus-là. On a le sentiment que le monde n'est plus là, qu'on n'est plus

12. Il y a des transformations exosomatiques qui produisent un premier choc, des perturbations qui détruisent les circuits de transindividuation qui existaient et puis il y a un deuxième choc – ça produit Rousseau ou Emmanuel Kant – qui va produire un nouveau choc et de nouveaux circuits de transindividuation. C'est un enchaînement de l'histoire.

dans le monde. Le monde ça se présente et c'est là y compris quand vous n'êtes pas de ce monde-là.

Si nous disons que l'immondialisation du « n'être plus là » détruit la démocratie et constitue la post-démocratie – mais qu'est-ce que la démocratie ? Ce n'est pas la même chose que la cité. La cité n'est pas forcément démocratique. La cité de Thalès n'est pas démocratique ; c'est plus tard que va arriver la démocratie avec Clisthène. Avant la démocratie, il y a la République caractérisée par la publication, le rendre public (Res publica). C'est Hermès qui publie ; Hermès constitue un espace public à l'intérieur duquel il y a des localités non-publiques qui sont habitées par Hestia. Et il faut cette différence entre le public et le privé. Si on détruit le privé, il n'y a plus de public. Le public est constitué par sa polarisation par ce qui n'est pas public càd le privé. C'est l'extimité au sens où l'extimité c'est ce qui constitue les objets du désir comme une proximité du désirant, qui est singulier, et protégé, comme localité singulière, de l'espace public mais qui doit se conformer à l'espace public càd qui doit être compatible avec l'espace public. Parlons donc non pas de post-démocratie mais de post- république parce que je pense que c'est ça la vraie question. On parlera de démocratie plus tard. Savoir ce qui distingue la république (je prends le mot république au sens d'Emmanuel Kant ; pour lui la république ce n'est pas la chute du roi ; il dit par exemple que le roi de Prusse Frédéric II, son protecteur, a constitué une république ; il est le garant de la république des lettres ; Kant dit que la république c'est d'abord la république des lettres càd la liberté d'expression, de confrontation etc. et la protection des arts et des lettres etc.) c'est la production de critères véritatifs. La différence par exemple entre la société pharaonique, la société basilique et la société politique de la Grèce ancienne, c'est que chez les pharaons ou chez les prêtres-roi, ce n'est pas des énoncés véritatifs qui produisent la décision, ce sont des pratiques divinatoires. Ce sont des devins qui entourent le roi, on les appelle des scribes en général, parce qu'ils ont un accès exclusif à l'encodage et ils produisent de la divination. Dans la société grecque, on abandonne la divination, on abandonne la sacralité (pas complètement mais il n'y plus de roi sacré) du pouvoir. Le pouvoir est en meso (au milieu) et il faut le partager à travers une critique du pouvoir qui est la critique véritative – il faut créer des communautés de pairs qu'on appelle des citoyens, qui peuvent être des géomètres, architectes, juristes etc. mais ils ont tous un accès égal à l'espace public, ils sont responsables de l'espace public ; ils doivent « publier » avec des règles très précises de publication.

Ces critères d'individuation véritatifs ce sont des critères d'anti-anthropie. Et j'emploie le terme d'anti-anthropie au sens où Maël Montevil parle anti-entropie. Je l'écris anti-anthropie et je fais une translation à partir de son travail qu'il a fait avec Giuseppe Longo sur le fait qu'il ne suffit pas pour parler du vivant de distinguer l'entropie et l'anti-entropie. Parce qu'on peut avoir un animal qui vient de mourir, il reste néguentropique, il reste ordonné ; il est organisé même s'il est en train de se décomposer, sa tête reste sa tête, son foie est son foie, son pied est son pied ; bien sûr ça va se décomposer. Mais de la même manière on peut dire qu'une institution, par exemple la Sorbonne, est toujours

là, elle a ses huissiers, ses professeurs, son organisation etc. mais ça ne fonctionne plus du tout ; elle est morte. Et donc on maintenir comme ça des cadavres en vie, on appelle ça des zombies néguentropiques ; dans le vivant (mais ça ne dure pas longtemps) sauf sous forme de traces (les fossiles) ; la vraie question ce n'est pas la néguentropie (structurelle donc statique) *, c'est l'anti-entropie (dynamique, opératoire) : comment est-ce qu'on cultive un tonus, une vitalité de l'organisme pour qu'il puisse en permanence produire de l'anti-entropie ; d'un point de vue de l'anthropologie, comment on va faire en sorte de cultiver des singularités qui sont toujours transgressives (par rapport au groupe) mais un peu à la limite de la transgression comme Jean Genêt, ils deviennent les héros de Jean-Paul Sartre et puis finalement de la littérature, presque prix Nobel etc. ; et comment tout ça produit du dynamisme ; un dynamisme que je continue à soutenir que il articule de synchronique (Platon) et le diachronique (Aristote) au sens des catégories de Ferdinand de Saussure. L'anti-anthropie, c'est l'objet de l'économie contributive : si nous voulons développer une économie contributive, nous devons cultiver des pratiques anti-anthropiques càd qui luttent contre les forçages anthropiques (au sens du GIEC – par exemple du climat et des effets anthropiques qui génèrent ces forçages anthropiques). C'est tout à fait le sujet de Rêve de scènes urbaines puisqu'il dit on veut développer une technique de construction, de gestion de la ville etc. pour une ville durable et pour le climat ; faisons-le mais donnons nous les moyens de le faire et cela veut dire produire une économie de l'anti-anthropie qui est une économie de la capacitation qui permet à des individus qui on acquis un potentiel anti-anthropique de passer à l'acte anti-anthropique en ayant un emploi intermittent comme un intermittent du spectacle qui, à un moment donné va faire une performance sur une scène de théâtre ou dans un film, sauf que là il s'agira aussi de gens qui font de la cuisine de rue, des mécaniciens, des constructeurs etc. qui vont produire de nouvelles formes, de nouvelles logiques urbaines. Ce que j'affirme en disant cela c'est que premièrement ce qui est posé par Bailly, Longo et Montevil qui est donc la nécessité de distinguer clairement néguentropie et anti-entropie dans la dynamique vitale qui caractérise ce qu'on appellera avec Simondon l'individuation vitale, doit être également distingué dans la néguanthropologie. Deuxièmement, la démocratie, et avant elle la République, qui est la condition de la démocratie, comme processus de publication qui constitue la politeia, c'est ce qui assure comme régime d'individuation des fonctions anti-anthropiques – c'est ça la politeia – pour lutter contre la sclérose, contre le conservatisme au mauvais sens du mot. Ces fonctions anti-anthropiques sont idiomatiques au sens large, pas simplement au sens linguistique du mot idiomatique ; ça veut dire qu'elles sont toujours produites par des localités psycho-sociales : ce peut être des langues, des façons de vivre, de savoirs de toutes sortes et qui sont locaux parce qu'ils sont déclinés sur des échelles et que sur ces échelles ils varient. Ces variations sont des variations cosmologiques. On ne peut absolument pas neutraliser cette cosmologie si on veut développer une telle économie.

La singularité microcosmique que j'avais appelé inframince – càd le fait que je ne peux même pas accéder à mon propre inconscient ce qui veut dire qu'il y a

quelque chose en moi qui est secret et tellement secret que moi-même je n'y ai pas accès - c'est ce qui doit pouvoir se développer au niveau d'une spécificité macrocosmique constituant une civilisation qui est elle-même une localité, qui est elle-même une singularité à une certaine échelle. C'est ce qu'il faut analyser avec Arnold Toynbee dans *La grande aventure de l'humanité*, qui a évidemment des défauts – on a beaucoup reproché à Toynbee d'avoir regardé l'histoire du monde à travers la colonisation anglaise, parce que c'était un anglais de l'empire – mais c'est extrêmement puissant et c'est pratiquement le premier à parler des problèmes de l'Anthropocène ; c'est aussi un des seuls à parler d'exosomatisation bien qu'il ne cite pas Lotka. Donc il faut le lire même s'il est considéré comme très réactionnaire ; c'est Raymond Aron qui l'a introduit en France, c'est la droite, le Figaro etc. Il y a parfois des gens de droite qui sont très intéressant donc il faut les lire ; ce n'est pas l'important. Toynbee était un grand historien, plein d'audace, qui s'est trompé comme tout le monde.

Troisièmement, la vérité, dans les sociétés démocratiques et républicaines, a pour fonction de fournir aux délibérations publiques des critères de décision étant entendu que ces critères sont chaque fois forgés par des communautés critiques de pairs elles-mêmes fondées sur des institutions que j'avais appelé, dans *La technique et le temps* tome 3, des dispositifs rétentionnels et que ces institutions peuvent sombrer dans l'entropie. C'est pour ça que la vérité est historique. Ça ne veut pas dire que Newton est devenu faux depuis que Einstein l'a relativisé ; ça veut seulement dire que le newtonisme peut devenir une institution qui refuse le dynamisme einsteinien et à ce moment-là devient un obstacle entropique à l'anti-entropie que représente Einstein. C'est très important de comprendre qu'il y a une cumulativité, et ce n'est pas seulement vrai du savoir scientifique, toutes les formes de savoir sont cumulatives et que cette cumulativité est toujours pleine de contradictions très compliquées.

Quatrièmement, dans la disruption qui empêche le double redoublement épokhal, la démocratie devient l'intelligence des foules ce qui conduit à l'extraction de critères à partir de comportements moyens, càd c'est la conquête de l'entropie et l'élimination de l'anti-entropie ; c'est ce qui conduit à une prescription par l'efficience, parce qu'il n'y a aucune doute que les Big datas sont efficientes : si vous faites le calcul, si vous mettez en place de manière archi-brutale par exemple les patterns extraits par les Big datas qui analysent l'insécurité et la dangerosité des quartiers et la criminalité potentielle des gens et que vous mettez en taule tous les gens qui sont porteurs de tout ça, vous allez diminuer la criminalité, il n'y a aucune doute mais vous allez augmenter à un point inimaginable l'injustice. Il y a donc là une question qui est cause efficiente / cause finale : la justice c'est une cause finale. La cause efficiente c'est ce qui permet de lutter contre l'injustice mais très souvent en commettant l'injustice si elle oublie les causes finales et ça c'est le problème des juges et des législateurs càd des hommes politiques. Aujourd'hui nous sommes dans une société qui, par la plateformisation, repose sur la neutralisation des causes formelles et des causes finales et c'est extrêmement grave – c'est pour ça que Chris Anderson dit « The end of theory », on n'a plus besoin de causes formelles, la théorie c'est la cause formelle, les patterns sont

beaucoup plus efficaces ; et c'est vrai qu'ils sont plus efficaces mais sur quelle échelle de temps ? Ce qui est efficace sur l'échelle d'une minute : par exemple je ne me sens pas bien, je me fais un shoot d'héroïne, c'est efficace ; mais à l'échelle de 24 heures c'est déjà moins efficace et à l'échelle d'un an c'est la ruine de mon organisme. Donc c'est ça la vraie question : le pharmakon.

L'évacuation des causes formelles et des causes finales aboutit à l'évacuation de ce qui réactive de l'incalculable : une cause formelle et une cause finale introduit toujours de l'incalculable. On peut le dire avec Gödel, pour le formalisme mathématique, on peut le dire avec Blanchot parlant de l'improbable comme étant la question poétique et de l'écriture, on peut le dire avec Freud, Lacan ou Deleuze en parlant de la singularité, on peut le dire avec Heidegger sur la question de la localité etc. Il faut en fait décliner toutes ces choses, mais il faut les décliner en ayant conscience que l'enjeu de cela c'est la réticulation planétaire qui tend à éliminer, sur la base d'une infrastructure qui est devenue intrinsèquement exosphérique – les satellites servant fondamentalement à optimiser les calculs (recueil des données, transmission de ces données et leur répartition sur du calcul intensif distribué etc.) -, toute singularité.

Cinquième point, la disruption c'est ce que Heidegger appelle dès 1950 env. le Gestell ; l'anti-anthropie, c'est ce que Heidegger appelle la mondanéisation, le faire-monde ; le mot mondanéisation se trouve dans *Être et temps* et c'est un régime d'individuation collective ; et c'est là que l'on ne peut plus suivre Heidegger parce que, lui, ne le voit pas comme un régime d'individuation collective. Dès qu'on parle d'individuation collective, on est pour Heidegger dans ce qu'il appelle Das Man, le « on ». Donc il ne voit pas que c'est le destin du Dasein que d'être non pas dans le « on » mais dans l'individuation collective. Et c'est pour ça que Heidegger erre politiquement. Dans cette individuation collective, quelle est la fonction de la vérité (car elle a une fonction exosomatique) ? Sa fonction est de générer des causes finales – la vérité c'est toujours ce qui produit des causes finales.

La vérité ce n'est pas la vérité de l'efficience, l'efficience n'est pas un objet de vérité, c'est un objet d'optimisation et de calcul ; la vérité est toujours au-delà du calcul, est irréductible au calcul. C'est pour ça que les grands prononceurs de vérité c'est d'abord les prophètes ; et la vérité n'est uniquement occidentale ; dans les sociétés divinatoires, les sociétés chamaniques, il y a aussi de la vérité, il y a aussi des expériences de la vérité ; ce n'est pas la vérité que l'on appelle nous la vérité apodictique et logique, mais il y a d'autres formes de vérité. Et souvent beaucoup plus « véridique » - par exemple dans cette partie du Maroc dont je vous parlais tout à l'heure, les gens me paraissaient beaucoup plus vivre dans l'expérience de la vérité que dans le nord du Maroc totalement foutu en l'air par l'Occident.

Donc premièrement les causes finales sont totalement irréductibles au calcul et deuxièmement elles sont ce qui permet de devenir des quasi-causes de l'efficience. Les causes finales qui sont produites par les énoncés véritatifs, ce sont en fait des capacités à produire des quasi-causes de l'efficience. Que veut dire une

quasi-cause ? Je reprends la terminologie de Deleuze reprenant la philosophie stoïcienne : devenir la quasi-cause d'un accident. L'exosomatisation exosphérique, c'est un accident. C'est un énorme accident mais c'est un accident. C'est l'accident historique, si l'on suit Heidegger, de la métaphysique occidentale. C'est ce à quoi aboutit l'histoire de l'être comme accident d'ampleur planétaire. Et la question n'est pas de rejeter cet accident, c'est de produire dedans une Ereigniss, comme dit Heidegger, càd une bifurcation et cette bifurcation ne peut être que quasi-causale i.e. elle va s'approprier l'accident pour lui donner une autre trajectoire. Je donne toujours l'exemple que donne Deleuze de Joe Bousquet qui s'approprie la balle qu'il a reçu dans le dos et qui en fait de la poésie. Je soutiens que les rapports entre Prométhée et Epiméthée, càd toute la pensée tragique de la technique de l'époque encore de Sophocle, avant lui d'Eschyle et bien avant encore des présocratiques, ce sont des penseurs du tragique en tant que les mortels sont obligés de s'approprier l'accident technique pour devenir dignes de produire de la vérité. Et cela aujourd'hui pour nous, ça suppose de nous emparer de la déformation de l'espace et du temps par l'exosomatisation biosphérique (les satellites). Qu'est-ce que cela veut dire ? cela veut dire que dans la cosmologie d'Aristote il faut ajouter une couche : entre la lune et la terre il y a les satellites artificiels et ça beaucoup de choses à la théorie des topoï d'Aristote, à la théorie des lieux, donc à la théorie de l'espace et du temps puisque le lieu c'est ce qui articule l'espace et le temps. Les satellites artificiels permettent le développement du GPS grâce à une triangulation satellitaire. Telle est la condition dans laquelle nous sommes aujourd'hui : une articulation des échelles. Vous devez vous articuler avec des processus de connexion algorithmiques, totalement transparents pour vous, vous n'avez aucune conscience que cela se développe mais vous devez le faire. Mais à Plaine commune nous voudrions que les gens de la Courneuve – les mamans qui n'arrivent pas à faire téter leurs enfants et utilisent leur smartphone pour les faire téter découvrent que, oui, il y a des satellites, que par rapport à leur cosmologie – ces gens viennent de cultures où il y a des cosmologies – il faut interpréter ces choses-là d'une manière dont Vinci, par exemple, est absolument incapable.

Pour terminer, il faut revenir à la question du Building Information Management ou Modeling (BIM) ; il faut revenir à la question de l'individuation psychique, collective et technique. Le BIM est un processus d'individuation technique avec de nouvelles normes industrielles qui sont discutées aujourd'hui dans les normes ISO ; c'est un énorme processus qui est en train de se mettre en place et qui concerne absolument tout le monde, les fabricants de frigos, les constructeurs comme Vinci, les architectes etc. et c'est ce qui articule très étroitement construction et grammatisation. Cela dit une telle articulation ne date pas d'hier, Vernant en parle beaucoup (cf. le dernier chapitre du premier volume de *Mythe et pensée chez les Grecs*) mais pour bien penser cela il faut revenir vers une question que j'avais moi-même instruite dans la conclusion de *La société automatique* en ouvrant une discussion avec Karl Marx à propos de cette fameuse allégorie de l'abeille et de l'architecte (Le Capital). Pour le lire aujourd'hui, je le lis avec Alfred Sohn Rethel, un grand théoricien marxiste de l'Ecole de Francfort, qui a

développé une théorie de la valeur très alternative, parfois à la limite jusqu'où on peut suivre, mais extrêmement intéressante, et qui revisite complètement la question de la genèse du savoir, à travers la question de l'échange et de la monnaie ; il dit les Grecs sont devenus les Grecs à cause de leur monnaie, avant tout. Je ne suis pas sûr d'être complètement d'accord avec ça. En tout cas, dans La société automatique, j'ai proposé ce que j'ai appelé une tracéologie de l'architecte – vous avez peut-être compris qu'à l'horizon de ce que je suis en train de dire il y a de l'architecture contributive. Dans le passage où Marx parle de l'abeille et de l'architecte, je pense que Marx régresse considérablement sur le plan philosophique par rapport à ce qu'il dit dans les *Manuscrits* de 1844 ou dans *l'Idéologie allemande* de 1857. Je pense que cette régression est liée à une incapacité chez lui à penser ce que j'appelle les rétentions tertiaires hypomnésiques que, par contre, Sohn Rethel essaye de penser. Marx est incapable de penser leur rôle même si dans le fragment sur les machines des *Grundrisse*, il parle de ça mais sans se rendre compte qu'il parle de ça. J'insiste sur ces questions non pas pour le plaisir de commenter Marx mais parce que bientôt je vais essayer de vous montre que Henri Lefèbvre dans le Cybernanthrope, que je considère comme un mauvais livre, a le même problème. Lefèbvre est un marxiste, à fond, il colle très près de Marx, et même de la doctrine marxiste. Par exemple il rejette la psychanalyse ; il dit Freud c'est des problèmes de bourgeois ; c'est là que Guy Debord va ajouter quelque chose de très important parce que lui ne dit pas ça du tout ; il dit presque le contraire. En tout cas je pense que Henri Lefèbvre suit Marx dans son insuffisance à penser les rétentions tertiaires hypomnésiques et V*ers le Cybernanthrope* de Lefèbvre, c'est un commentaire de Norbert Wiener, le théoricien de la cybernétique : Qu'est-ce que la cybernétique ? c'est la mise place de nouvelles technologies de rétentions tertiaires hypomnésiques. Et ça c'est aussi ce que Heidegger ne va pas réussir à accepter même si lui va donner une extrême importance à la rétention tertiaire cybernétique : Il va dire le Gestell c'est la cybernétique et la cybernétique c'est qui remplace la philosophie. Il dit ça en 1966 et c'est sa dernière déclaration ; après ça il ne dit plus rien comme s'il était écrabouillé par ce dont il est convaincu.

Qu'est-ce que l'architecte ? c'est celui qui conçoit sur le papier, celui qui anticipe, produit des protentions tertiaires ; il anticipe des possibilités en les grammatisant, en les discrétisant. Un plan c'est de la grammatisation, il y a une symbolique, des légendes et ils sont mathématisés ; ils sont discrétisés géométriquement et arithmétiquement. En planifiant l'architecte programme et calcule ; tout cela n'est possible que parce que l'architecte commence par extérioriser sa pensée : il ne pense pas dans sa tête, il pense sur le plan.

Ce que je suis en train de vous dire là, c'est ce que Marx a totalement oublié. Il écrit dans *Le capital* livre I : « … ce qui distingue le plus mauvais architecte de la meilleure abeille, c'est qu'il a construit la cellule dans sa tête avant de la construire dans la cire. ». C'est tout à fait faux ça ! Ça ne ressemble absolument pas à ce que ressemble le travail d'architecte. D'abord parce que l'architecte ne construit pas la cellule ; c'est le maçon ; il y a une division du travail qui est d'abord une division des **supports** ; l'architecte apparaît au moment où apparaît

le plan càd le dessin, et un certain type de dessin, dont je pourrais vous faire l'archéologie, qui suppose lui-même la carte de géographie etc. bref la capacité à mettre en deux dimension un espace en trois dimensions et à le faire par une pensée qui s'accomplit sur le papier, d'abord au crayon puis à l'encre de Chine et avec des outils qui peuvent être des règles à calcul, des équerres, des compas etc. Tout cet outillage-là, qui est l'outillage de l'exosomatisation architecturale, Marx, aussi génial qu'il ait été, ne l'a pas vu. Il a oublié que l'exosomatisation ne concerne pas que la production des organes de production des ouvriers mais aussi l'activité intellectuelle. Tout ça s'inscrit dans un cadre beaucoup plus général et nourrit des errances de la « pansée » de l'aléthéia entre Platon, Heidegger et Alain Badiou, lequel réintroduit une conception platonicienne, càd pré-heideggérienne de toutes ces questions ; c'est pour moi la grande régression philosophique du XXe siècle.

Qu'est-ce qui nous frappe nous et nous intéresse dans les fourmilières et dans les ruches ? parce que je vous rappelle que la semaine dernière je vous ai parlé de fourmilière et je vous rappelle que Norbert Wiener disait « la cybernétique c'est ce qui pourrait transformer la biosphère exosomatique en une fourmilière gigantesque » ; or ce n'est pas ce qui « pourrait le faire » mais ce qui est en train de le faire ! Je l'avais écrit moi-même dans *La misère symbolique* en 2004 : « des réseaux apparaîtront qui produiront des fourmilières numériques avec des phéromones digitaux, algorithmiques ». C'est ce qui s'est passé trois ans après avec l'apparition de Facebook. Cela confirme ce que Wiener disait en 1948 : il disait « regardez une termitière. Nous pourrions bien finir comme ça avec la cybernétique si ne faisons pas attention au caractère dangereux de la cybernétique ». Ça c'est tout l'aspect que Heidegger n'a pas voulu lire dans Wiener. Maintenant, quand on regarde une ruche sauvage, c'est incroyable. Qu'est ce qui nous frappe là-dedans ? c'est le fait si le fait que les ruches et les termitières ne sont pas des exorganismes, elles en ont tout l'air. Ça ressemble beaucoup à des espaces exosomatiques mais ce ne sont pas des espaces exosomatiques parce que ce n'est pas constitué d'organes amovibles. Les espaces exosomatiques sont constitués d'organes amovibles. Vous pouvez démonter le temple et le monter ailleurs, vous pouvez transporter le mobilier urbain et le mettre ailleurs etc. et tout ça c'est mobile. Il y a une amovibilité dans l'exorganisme complexe qui n'existe pas dans la ruche et la termitière. C'est totalement inamovible une termitière parce que c'est encodé dans le génome du termite ou de la fourmi. Et ça ne peut pas être autrement. Evidemment l'apiculteur peut essayer de faire des modifications mais on ne parle plus d'abeilles sauvages mais d'abeilles domestiques et elles deviennent fragiles.

Je m'achemine vers Hobbes et le Léviathan qui compare les sociétés humaines avec les fourmilières et les ruches et qui essaye de comprendre ce qu'on a à apprendre des fournis et des abeilles et pourquoi le Léviathan n'est pas tout à fait une fourmilière. Ce que Hobbes ne pense pas dans son Léviathan c'est qu'il y a du « béton », enfin, il y a du marbre, des outils de construction et ça, ça ne l'intéresse pas. Il ne le voit pas du tout. Mais il dit, et ça c'est génial, qu'il y a des organes – ça ressemble vraiment à un exorganisme complexe – il y a l'équivalent

du cœur, des vaisseaux etc. Il décrit une espèce de corps. Il dit qu'il faut que ça « fasse corps ». Donc là il décrit des problèmes d'exorganologie. Il faut que ça fasse corps et sans le souverain, ça ne peut pas faire corps, dit-il. C'est comme s'il disait que sans la reine des abeilles, la ruche ne peut pas fonctionner, ce qui est vrai. Hobbes est un penseur, dans un langage totalement anachronique, de droite, càd qu'il nourrit une vision de l'organisation sociale par l'autorité, la propriété, la répression, l'armée, la police etc. Ce n'est pas très sympathique… c'est ce qui anticipe les grandes questions de ce qu'on va appeler le droit naturel [13], c'est les bases du fondement de ce qui va devenir le doit politique et du droit civil etc.

Je vous rappelle que le béton interactif ça relève plus généralement de la gestion du cycle de vie des produits et que ça ne concerne pas que les matériaux de construction ; ça concerne les pièces détachées des Airbus etc., en fait toute la production industrielle aujourd'hui ; et donc ce n'est pas simplement un secteur particulier, c'est l'ensemble de la production industrielle, l'ensemble de l'exosomatisation qui est affectée par ce genre de choses. Et donc c'est une généralisation des rétentions tertiaires hypomnésiques dans toutes les composantes de l'exosomatisation et qui pose la question de quelle nouvelle urbanité ou (in)urbanité cela nous prépare. Alors, plutôt que de parler de post-démocratie comme le fait Colin Crouch dans son livre, il faut parler de post-politique ; ce que j'appelle post-république, c'est la post-politique et il faut la penser avec Peter Thiel – quand je dis avec, c'est « contre » Peter Thiel ; mais c'est Thiel qui la pense. Ce grand liquidateur de la citoyenneté qu'est Peter Thiel développe sa pensée dans un texte, « The Straussian Moment », commenté par Yuk Hui mais il y a un autre texte plus récent, « From Scratch, Libertarian institutions and communities » (2009) où il explique qu'il défend le libertarianisme et qu'il faut détruire la démocratie, il faut détruire la politique.

Donc notre enjeu sur Plaine commune c'est de lutter contre le discours de Peter Thiel qui est le discours d'une plateformisation et d'une scalabilité qui dézingue absolument toute localité, toute territorialité, et de réinventer, à partir de l'immense mutation exorganologique que nous vivons et qui affecte les tissus urbains, une exorganogenèse de la noèse. Pourquoi ? parce que ce qu'on appelle la post-démocratie qui est pour moi la post-politique, ce qu'on appelle la post-vérité, c'est une destruction de la noésis (la pensée) et nous sommes tous exposés à cette destruction parce que nous sommes tous addicts, en perte d'attention – nous sommes dans des modèles d'attention (p. ex. le fait d'avoir toujours un œil sur son smartphone etc.), qui sont en fait des modèles d'inattention intrusive, parce que nous sommes pilotés dans nos comportements intentionnels par des algorithmes qui veulent nous rendre attentifs à ceci et inattentifs à cela. Il nous fait repenser la noésis en totalité si nous voulons lutter contre ça ; c'est pour ça que je me permets de vous renvoyer au séminaire de l'automne dernier où j'essaye de montrer qu'aujourd'hui, ce qui se passe, c'est que les fonctions analytiques de l'entendement sont délégués à des processus computationnels qui détruisent les fonctions intuitives de la sensibilité et les fonctions anti-entropiques

13. http://pierre.campion2.free.fr/mornej_hobbes.htm

de l'imagination et de la raison (au sens de Kant, 1ère édition de la *Critique de la raison pure*) et qu'il faut reconstituer une économie noétique mais urbaine – et c'est tout l'intérêt de ce que dit Henri Lefèbvre – parce que la noésis que les Grecs développent, en tant que philosophes, c'est dans la ville qu'ils la développent et c'est comme fonction urbaine. Donc il faut reterritorialiser la philosophie, la réinscrire dans l'espace urbain où intelligence et urbanité sont synonymes. Tout comme il fut un temps où commerce et intelligence voulaient dire la même chose (voir supra) - être en bonne intelligence avec quelqu'un ça veut dire au XVIIIe siècle commercer avec quelqu'un, être capable déchanger avec quelqu'un - tout comme urbanité intelligente : ce sont des questions d'individuation collective.

Maintenant qu'est-ce qu'un régime d'individuation ? S'individuer, c'est s'indivisibiliser, se rendre indivisible, càd lutter contre l'entropie ; le corps vivant n'est pas divisible ; il y a une intégrité corporelle et toute l'organisation économique du corps biologique, et du faire-corps, c'est de protéger cette intégrité dont une des fonctions fondamentales est le système immunitaire.

A noter que la translation métaphorique du concept de système immunitaire en politique amène parfois Peter Sloterdijk à écrire des choses très imprudentes et à être récupéré en Allemagne par l'Afd, parti néo-nazi. Ce que je veux dire simplement c'est qu'un système biologique immunitaire et endosomatique, c'est pas du tout la même chose qu'un système immunitaire exosomatique et que cela ne fonctionne pas sur les mêmes registres : c'est la question de l'émigration dont on parle beaucoup avec Macron. En tout cas, ce que je soutiens c'est que l'entropie du corps organique c'est sa décomposition, c'est ce qu'on appelle sa mort et l'anthropie avec un a et un h ce n'est pas la simple mort de ce qui va devenir un cadavre, c'est la projection tout au long de la vie par le Dasein de son être-vers-la-mort, qui est orienté vers sa propre fin sachant que sa «fin » a deux sens tout à fait incompatibles et à la fois inséparables : sa fin, càd sa disparition, et son motif, càd sa finalité, i.e. ce qui diffère sa fin. Et comme on parle aujourd'hui de fin du monde, c'est intéressant de réfléchir à cette double entente du mot « fin ». Ce que je soutiens c'est que le Dasein comme être-vers-la-mort, càd comme différance avec un a au sens de Derrida, c'est ce qui se quasi-causalise ; c'est ce qui transforme les accidents techniques, par exemple le béton interactif, en capacités quasi-causales de trouver de nouvelles finalités càd de produire de l'anti-entropie. Et c'est l'enjeu de ce que nous faisons. La différance qu'est l'être-pour-la-fin (càd sa capacité à différer sa fin) est pharmacologique càd entropique (c'est ce que nous rappellent les signataires de l'appel du 13 novembre, les courbes d'impact qu'ils nous livrent montrent ce qu'est l'anthropie avec un a et un h laquelle conduit à la fin du monde). Cette anthropie, qui est la condition de la néguanthropie et de l'anti-entropie (il ne peut pas y avoir de néguanthropie si on ne prend pas le risque de l'anthropie) c'est ce que j'appelle la pharmacologie. La condition de possibilité anthropique de la néguanthropie et de l'anti-entropie, dans le cas de l'exosomatisation, c'est le calcul ; et là je vous présente un autre passage des *Remarques sur Antigone* de Hölderlin qui dit quelque chose que Heidegger n'a jamais cité bien qu'il ait commenté ce texte longuement : « De même en effet que la philosophie ne traite jamais que d'une

faculté de l'âme, en sorte que la présentation de cette unique faculté forme un tout et que la simple cohésion *des articulations* de cette unique faculté est appelée logique ; de même la poésie traite des diverses facultés de l'homme, en sorte que la présentation de ces diverses facultés forme un tout et que la cohésion *des parties plus autonomes* peut être appelée le rythme, au sens supérieur, ou la loi calculable ». Je vous dis cela parce que Heidegger a toujours utilisé Hölderlin contre le calcul, mais il a occulté ce que dit Hölderlin ici – la même chose que Paul Claudel, que Paul Valery - : sans calcul il n'y a pas de poésie. Donc ce qu'il faut c'est faire une réappropriation des problématiques de la localité de Heidegger mais en y réintroduisant le calcul comme étant nécessaire à la localité, même si le calcul est un pharmakon. C'est ce que dit Paul Claudel dans C*ent phrases pour éventails* « il faut qu'il y ait dans le poème un nombre tel qu'il empêche de compter » ; il dit la même chose que Hölderlin ; en fait tous les grands poètes on dit ça parce que ce qu'ils font tous – y compris Rimbaud – c'est de la métrique. Rimbaud est devenu Rimbaud parce qu'à 14 ans il était passionné par la métrique du vers latin, il était capable de produire du vers latin comme une machine, une machine à calculer.

Pourquoi est-ce que je vous parle de poésie et de calcul ? que viennent-ils faire ensemble ? la réponse est *tout.* Donc il faut arrêter de dire que l'on va rejeter les algorithmes etc. Non. C'est exclusivement dans les technologies de calcul qu'il y a de l'avenir. Ma thèse c'est qu'au cours de ce que je décris ailleurs comme étant la préhistoire (c'est ce qui se passe au paléolithique supérieur dans les grottes ornées), protohistoire (c'est ce qui se passe en Mésopotamie, en Chine, en Egypte, parmi d'autres, dans les grand empires) et l'histoire de la vérité, tout se joue entre poésie et calcul. Et l'urbanité, c'est le jeu de ces deux pôles qui conduit par exemple à l'érection de temples, alliant calcul et poétique du paysage (dont parle admirablement Heidegger) et c'est ce qui va irriguer Millet dans tout ce qui trouve sa source dans la figure de Thalès, poète, nomothète, physiologue et géomètre.

Qu'est-ce que l'époque des Smart cities ? ce rêve qu'on voudrait nous voir adopter et qui comme tous les rêves peut virer au cauchemar.

2 :00 :05

Séance 4 : Exorganologie de la ville vraiment intelligente

La question que je pose qui concerne très pratiquement le projet de Plaine Commune c'est de savoir si une nouvelle configuration urbaine à l'époque de ce qu'on appelle le BIM [14] – à savoir si le BIM est déjà technologiquement dépassé, c'est l'enjeu du concept de « jumeau numérique » abordé par *GreenSI* et que l'on voit se développer dans le monde anglo-saxon. Les sujets dont nous parlons sont disruptifs c'est-à-dire qu'ils sont perpétuellement dépassés Or il ne faut pas se laisser dépasser par ça parce que c'est aussi du marketing. Si on est capable d'identifier les processus structurants, on n'est pas forcément si dépassés que ça - et est-elle possible par une mise en œuvre anti-anthropique avec un a et un h des matériaux hypomnésiques c'est-à-dire des matériaux RFID, des parpaings interactifs en passant par les plateformes délibératives c'est-à-dire qui ne se réduit pas au BIM mais qui pourrait être, devrait être, l'architectonique d'un processus délibératif qui serait la vraie condition de l'urbanité et dont le béton dit interactif serait une extension, un dispositif d'entrée / sortie comme les imprimantes le sont, comme les smartphones le sont etc.

Comment constituer, je dirais peut-être moins une ville intelligente qu'une urbanité intelligente. Je dis une urbanité plutôt qu'une ville car comme vous l'avez vu chez Lefèbvre, il distingue la ville et l'urbanité – je ne suis pas sûr de partager le sens de cette distinction mais je pense qu'il faut faire cette distinction : il y a des urbanités qui ne sont pas des villes à proprement parler. Qu'est-ce que c'est que la ville ? Paris est une ville, Amsterdam est une ville, Rome est une ville mais il y a des conurbations qui ne sont pas des villes et ce sont néanmoins des urbanités. Et d'ailleurs, là où nous travaillons, Plaine Commune, bien sûr qu'il y a la ville de St-Denis, qui est une des plus vieilles villes de France et le premier grand marché du Moyen-âge, mais cette ville a été envahie et traversée par les logiques industrielles de manière extrêmement perturbatrice.

Constituer une urbanité vraiment intelligente, a real smart City, une cité réelle-

14. Qu'est-ce que ça veut dire BIM ?
La modélisation des données du bâtiment (**BIM**) **est** le processus global de création et de gestion des informations pour une ressource de construction.

ment intelligente – on peut garder le mot cité qui n'est ni exactement la ville ni exactement l'urbanité - cela suppose, c'est l'hypothèse que je développe ici, premièrement une nouvelle intelligence de la conception. La conception est un sujet très compliqué car la conception pose toujours celui de l'immaculée conception ; et ce n'est pas seulement le christianisme de Marie qui pose ce problème, c'est par exemple la question de l'inconditionné chez Kant ; il y a quelque chose dans la conception chez Emmanuel Kant, c'est-à-dire dans la noèse kantienne qui est immaculé c'est-à-dire inconditionné qu'il appelle parfois l'Etre suprême et qui pose le problème de ce qu'il appelle la théologie rationnelle. Bien entendu ce n'est pas dans ce sens-là que je pose fondamentalement le problème, je le pose au sens où il faut nous demander aujourd'hui qu'est-ce que veut dire concevoir au XXIe siècle, y compris d'ailleurs concevoir génétiquement (la PMA, qu'est-ce que c'est comme genre de conception ?) et concevoir au sens où je posais la semaine dernière avec Marx : comment est-ce que l'architecte conçoit un bâtiment et j'objectais, contre Marx, que ce n'est pas dans sa tête qu'il conçoit mais sur les plans qu'il dessine.

Si on voulait assumer des questions de ce type sur la conception Il faudrait proposer une conception quasi-causale de l'immaculée conception dont je crois qu'on peut la tirer du film dont cette image est extraite *L'évangile selon St-Mathieu* de Pier Paolo Pasolini et dont je soutiens que ce que montre Pasolini : si Jésus est devenu Dieu, c'est parce que Joseph l'a adopté alors qu'il n'était pas son fils et je pense que c'est la puissance d'adoption de l'accident – Marie a couché avec quelqu'un qui n'est pas moi, je vais adopter l'enfant. Au début il ne veut pas de cet enfant. Il s'en va et c'est l'ange Gabriel qui intervient ; Joseph revient auprès de Marie. Pour moi, c'est ça la grandeur du Christianisme - ; c'est une interprétation non chrétienne du christianisme, ce que j'appelle une interprétation quasi causale.

Evidemment je n'entends pas la conception uniquement dans ce sens théologique, même si je soutiens qu'il y a toujours un sens théologique derrière la conception que l'on se fait de la conception (je le dis avec Karl Schmitt qui pose une origine théologique au droit, à discuter d'ailleurs). Je le pose aussi dans un sens que nous avions ouvert il y a maintenant 11 ans à l'IRI avec le premier colloque des Entretiens du nouveau monde industriel où nous nous intéressions à l'époque à la Bottom/up innovation et nous étions penchés sur la transformation des séquences dans la conception industrielle. Si nous voulons vraiment poser la question d'une ville vraiment intelligente, nous devons nous poser ce type de questions pour élaborer un point de vue là-dessus pour proposer à nos partenaires sur Plaine Commune (Vinci, Dassault System etc.) une nouvelle conception de la conception telle qu'elle permettrait au BIM de créer avec les habitants des ateliers d'urbanisme d'un genre tout à fait différent de ceux que l'on connaît aujourd'hui. En outre, il s'agit de situer pour nous dans ce programme de Plaine Commune cette nouvelle intelligence (au sens du XVIIIe siècle : l'intelligence c'est vivre ensemble tout simplement, vivre en bonne intelligence et créer ensemble de l'intelligence, du mot d'esprit, de la vivacité, de l'inventivité) dans le contexte de ce que nous avons appelé, dans le Programme d'investissement d'avenir

PIA, territoire d'innovation intégrative etc. ; il faut le situer dans une politique urbaine intégrée i.e. outre le fait qu'elle s'appuie sur une vision économique (en l'occurrence une économie de la contribution) qui reprend des analyses de ce qu'on appelle l'économie de la fonctionnalité et donc qui intègre l'intérêt territorial du lieu dans la manière de mener cette politique ; c'est une politique du soin où soin veut dire savoir-vivre au sens le plus large qui soit- art de vivre si l'on veut ; c'est une politique urbanistique conçue à partir d'ateliers d'un genre nouveau au sens où je le disais à l'instant ; c'est une politique qui reprend peut-être, je dis bien peut-être, quelques idées fondamentales de ce qu'on appelle la Fab city qui est bien plus qu'une ville remplie de FabLab (p. ex. Programme de Oui Share) et de Barcelona activa.

En amont de ce genre de projets, il y a le problème d'une dysharmonie dans ce que nous appelons le double redoublement épokhal qui, précisément parce qu'il ne se redouble pas, parce qu'il ne parvient pas à produire dans la disruption ce que j'appelle le deuxième temps du double redoublement épokhal (c'est le temps de la réflexion, de la délibération ; la disruption empêche de prendre ce temps) ne permet pas d'établir ce que j'ai appelé la fonction de la vérité c'est-à-dire aussi de la Justice dans tous les sens de ce mot et donc du droit (depuis la Grèce ancienne, la justice est fondée sur la vérité, donc sans critères de vérité il ne peut pas y avoir de justice. C'est une vérité toujours ratée, toujours inachevée et donc c'est toujours une justice finie – et non pas infinie, ce n'est pas une justice divine – donc politique. Elle n'atteint jamais complètement sa cible mais néanmoins elle s'exerce et elle constitue le droit de cité).

Le double redoublement épokhal non renouvelé, qui produit la post-vérité c'est-à-dire l'absence d'un critère d'une fonction de la vérité, je pense que c'est un effet direct du programme néo-libéral x compris dans ce qu'il a engendré qui se prétend anti-néo-libéral, à savoir Donald Trump (je vais revenir tout à l'heure sur le néo-libéralisme, qu'il faudrait réinterpréter de très près après Donald Trump en relisant et en critiquant Foucault). Le néo-libéralisme naît avec la Société du Mont-Pèlerin (1947) à la suite du Colloque Lippmann qui avant d'être un mouvement est une entreprise intellectuelle, industrielle, économique et politique d'un renouveau du libéralisme en un sens qui n'est pas le sens premier du terme mais qui est le sens économique, « laisser faire, laisser passer »,et qui va se diversifier – il y a beaucoup de formes de néo-libéralisme, par exemple Milton Friedmann ; il y a beaucoup de gens qui ne sont pas sur les positions de Friedmann et c'est pour cela que c'est très compliqué de critiquer le néo-libéralisme. Le mouvement n'est pas unifié.

En tout cas, ce que je crois, c'est que l'impossibilité du deuxième temps du double redoublement épokhal est un effet de ce programme en cela qu'il impose l'hégémonie de la causalité efficiente ; ce qui, pour moi, est la définition du néo-libéralisme c'est que seule la causalité efficiente constitue un critère légitime et donc les causes matérielles, formelles et finales sont soumises à l'hégémonie de la causalité efficiente ; au détriment de la cause matérielle parce que ça empêche de panser avec un a la matière et panser la matière, c'est très important quand

on sait qu'on vit sur une planète dont la matérialité exploitable et fructifiable par le vivant, notamment par le vivant humain, est limitée, voire très limitée.

Si le programme néo-libéral est devenu ultra-libertarien - ce qui n'est pas la même chose que le programme néo-libéral -, une radicalisation d'une pensée qui le néo-libéralisme ; ce sont des terroristes qui mènent une guerre totale, sans limites et si ce programme-là fonctionne, parce qu'il fonctionne, aujourd'hui comme hégémonie de Google, Amazon, Facebook etc. – et ça ne fait que commencer en plus – c'est parce qu'il active des fonctions au titre de la causalité efficiente qui discréditent les autres formes de causalité parce que par exemple la République française ou la politique européenne de ce qu'on appelle « la vieille Europe » en Amérique du Nord, dit : il faut d'abord des principes énoncés par des causes finales ; ces causes finales doivent être étayées sur des causes formelles et c'est à partir de cela que l'on peut mettre en place des causes efficientes pour exploiter des causes matérielles. Le modèle Nord-américain, a fortiori libertarien explose les trois types de causalités en dors de la cause efficiente. Cela veut dire que les questions que nous nous posons doivent analyser la désintégration des causes formelles et finales telles qu'elles sont pensées par Aristote Physique II et elles doivent analyser comment les causes matérielles se sont appropriées hégémoniquement l'efficacité en devenant hypermatérielles et là, il faudrait parler de la loi de Moore et de ce que l'on appelle les wafers (un wafer est un disque assez fin de matériau semi-conducteur comme le silicium sur lequel on grave à l'échelle du millionième de mètre des micro-processeurs – c'est ce qui a fait la fortune de Intel). Mais ces wafers ne sont rien d'autre qu'un précurseur du béton interactif et un cas particulier de ce que j'appelle la rétention tertiaire hypomnésique sachant que là, la forme est inscrite dans la matière à l'échelle du millionième de mètre. C'est ce que l'on appelle la micro-électronique et que l'on est en train de passer, nous dit-on, à la nano-électronique c'est-à-dire à l'échelle de l'atome.

La loi de Moore qui exploite la micro-électronique – et là je vous recommande la lecture de la thèse de Sacha Loève – c'est ce qui a permis une performativité techno-logique – non pas une performativité des actes de langage au sens de John Austin – mais une performativité de la physique devenue techno-scientifique, devenue industrie qui a permis de produire ce qu'on appelle dans le monde des marchés financiers une prophétie auto-réalisatrice ; Moore a produit une soi-disant Loi de Moore qui affirmait que tous les 18 mois on allait doubler la puissance de calcul des ordinateurs à travers l'exploitation micro-électronique du silicium, ce qui s'et avéré mais ça ne s'est avéré uniquement parce que Moore a su canaliser des milliards d'investissements dans le monde entier sur cette technologie, c'est ce montre Sacha Loève – et ce n'est pas une loi puisque c'est vrai uniquement pour un temps donné, 30 à 40 ans - ; ce n'est donc pas une loi de la physique ; c'est une réalité socio-technique – on peut dire que c'est une loi historique mais ce n'est pas une loi à vrai dire ; c'est un état de fait en réalité ; et cet état de fait est fondé sur un état de droit ; mais cet état de droit – qui n'est pas la loi de Moore et qui doit être totalement repensé selon moi - c'est le droit de ce que j'appelle moi la performativité techno-logique et qu'on ne peut penser

qu'en pensant l'exosomatisation. Et cela Moore est totalement incapable de le penser ; il s'en fout d'ailleurs : il ne veut pas penser il veut gagner de l'argent.

Qu'est-ce que c'est que cette performativité techno-logique ? c'est la possibilité typique de l'exorganologie qui signifie que exosomatiser c'est autoréaliser hors des contraintes immédiates de la « nature ». Qu'est-ce que je veux dire par-là ? Si on dit qu'un acte performatif est auto-réalisateur au sens où une prophétie auto-réalisatrice consiste à dire, quand on est Georges Soros, « la livre va tomber » et on fait tomber la livre en disant cela. Ça c'est une prophétie auto-réalisatrice. On ne peut produite ce genre de prophétie que quand on occupe une certaine position dans des circuits de transindividuation que l'on contrôle par des voies diverses et variées, y compris les grands médias de masse.

J'appelle aussi auto-réalisatrice cette performativité de l'exosomatisation, pas simplement parce qu'elle connote les prophéties auto-réalisatrice de la sphère financière, mais parce qu'elle réalise des choses. Elle réalise quoi ? des artefacts exosomatiques, par exemple des wafers qui permettent de développer des micro-ordinateurs, puis des smartphones, puis des implants cérébraux (nanométriques) etc.

Hors des contraintes immédiates de la nature ; qu'est-ce que ça signifie ? ça signifie qu'on peut s'écarter des contraintes immédiates de la nature et la contrainte la plus immédiate de la nature c'est l'entropie. Autrement dit, quand on produit un wafer par exemple, on produit de la néguentropie : on ordonne du silicium, on y inscrit des formalismes etc. et cette néguentropie peut produire de l'anti-entropie ; c'est pour cela qu'elle a une valeur d'usage. Il faut bien noter ici que la performativité techno-logique, c'est la base de la quasi-causalité et elle n'est pas seulement industrielle, elle est artistique. Lorsque Joe Bousquet transforme sa blessure en poème, c'est aussi une performativité techno-logique, c'est la performativité de cette technè qu'est la poïèsis, la poétique telle que la décrit Heidegger dans *La question de la technique*. Cette performativité techno-logique est un cas de la quasi-causalité dont l'obligation morale (au sens de Bergson) est un autre cas exo-somatique. Qu'est-ce que je veux dire ?

Nous essayons de penser les exorganismes, nous disons que ce sont des rassemblements d'exorganismes simples, vous et moi, les êtres humains, qui se rassemblent dans des organismes complexes, la Maison Suger, dans le 5^{e} arrondissement de Paris, lui-même dans la métropole du grand Paris etc. C'est un vaste exorganisme urbain extrêmement complexe traversé par des plateformes grâce auxquelles je peux, par exemple, être connecté avec des amis qui sont loin ; Skipe est l'une de ces plateformes. Ce que nous dit Bergson dans *Les deux sources de la morale et de la religion*, c'est qu'un organisme complexe, qu'il appelle une société, doit « obliger » ceux qui appartiennent à cette société, les obliger au sens moral du terme. C'est des obligations à divers niveaux : Tu ne tueras point est une obligation très forte qui n'existe pas dans toutes les sociétés en tout cas sous cette forme-là. Il y a aussi des obligations beaucoup moins fortes : on salue par exemple quelqu'un que l'on reconnaît dans la rue. Tout cela ce sont des jeux d'obligations que Bergson étudie d'abord comme obligations morales. Il essaye

de comprendre ce que c'est que la morale, l'obligation morale. Il l'apparente à d'autres formes d'obligations ; il dit par exemple que chez les termites il y a aussi des obligations : ce qui fait qu'une termitière tient, qu'elle est entretenue, qu'elle ne s'écroule pas, c'est qu'il y a des régimes d'obligations ; ce ne sont pas des obligations morales parce que ce sont des obligations endosomatiques que d'ailleurs les termites ne peuvent pas transgresser ; les seules transgressions possibles sont liées à des mutations génétiques qui peuvent être elles-mêmes provoquées par des changements du climat, des prédateurs etc…

En revanche les organismes exosomatiques doivent s'auto-prescrire quasi causalement, performativement une morale qui est d'ailleurs totalement inconsciente (dès qu'elle devient consciente, elle commence à dysfonctionner). Pourquoi est-ce qu'une morale m'oblige ? c'est parce que la nature et bio-zoologie ne me contraint plus i.e. je suis contraint (obligation) mais plus par l'endosomatique. Il y a un inachèvement exosomatique à la base de l'inachèvement psycho-social ; c'est aussi ce que Bergson appelle l'ouvert, l'ouverture – il faudrait comparer l'ouvert selon Bergson et l'ouvert selon Rainer Maria Rilke. C'est pour cela que la performativité de la loi de Moore et celle très probable du BIM (mais cela reste à vérifier) sont possibles comme substitut de toute morale car c'est cela qui se passe dans la smart city non-intelligente, dans la ville qui n'est pas vraiment intelligente : il n'y a plus de morale. Et moi je n'ai pas du tout peur en ce 50eme anniversaire de 68 de me revendiquer comme philosophe moral et je redis ce que j'ai dit dans La disruption c'est que la philosophie morale c'est le début de la philosophie, c'est la philosophie même (Pierre Hadot, Michel Foucault). Donc ce sont les cons qui n'ont rien compris à la morale bourgeoise qui s'imaginent qu'il n'y a plus de morale ; s'il n'y a plus de morale il n'y a plus de philosophie, il n'y a peut-être même plus de pensée. Reste après la question de savoir comment on entend la morale : au sens de Descartes, au sens de Kant, au sens de Bergson, au sens de Freud, mille questions !

Il faudrait instruire encore avec Bergson la question de l'ordre et du désordre au moment où cette question n'est pas encore posée par la physique. Bergson est extrêmement en avance sur les sciences. Beaucoup de scientifiques l'ont ridiculisé en arguant du ait qu'il mobilisait des téléologies et des finalités qui sont complètement dépassées par la science ; c'est archi faux, C'est la science qui est dépassée par la téléologie de Bergson. Ces questions offrent un cadrage conceptuel et théorique pour les enjeux de la *truely smart city* sur laquelle nous voudrions avancer sur le territoire de Plaine Commune pour reposer les questions d'ordre et de désordre, de néguentropie et d'anti-entropie dans une économie de la néguanthropie qui passe par une économie de l'anti-entropie.

Si nous voulons critiquer la performativité de la loi de Moore par exemple, ou du BIM, il ne s'agit pas de dénoncer cette performativité ; il faut commencer par l'admirer ; si on n'est pas capable d'admirer ce qu'a fait Moore, on ne peut absolument pas combattre ce que fait Moore. Si vous jouez aux échecs et si vous n'êtes pas capable d'admirer le jeu de votre adversaire, il vous battra à tous les coups. Que veut-dire ici admirer ? cela veut dire voir plus que lui la

puissance de ce qu'il a développé ; c'est ça un grand joueur d'échecs : c'est quelqu'un qui vois mieux que son adversaire ce qu'il y a de grand dans le jeu de son adversaire. Et c'est ce que dit Socrate à propose de la dialectique. C'est donc une question extrêmement classique en philosophie mais dont je ne suis pas sûr qu'elle ait été bien comprise. Il faut donc d'abord admirer les wafers, le BIM, tous ces processus ; et une fois qu'on a appris et compris ce qu'il y a de foncièrement nouveau, inventif et admirable dans ce que l'on critique, il faut en énoncer les limites. C'est ça la critique ; c'est toujours la critique des limites, non seulement au sens des limites micro et macrocosmiques mais au sens de l'efficience anthropique avec un a et un h, efficience qui est l'efficience technique (noté ST) face aux finalités et aux formalités des systèmes sociaux (noté SS), y compris l'économie [15] .

Alors quant à la disruption de l'urbanité par les smart cities, et comme ce qui vient parachever la désintégration des circuits de transindividuation – le double redoublement épokhal disruptif détruit les circuits de transindividuation ; je suis incapable de comprendre ce qui se passe, de délibérer – et qui n'arrive pas à construire de nouveaux circuits de transindividuation en produisant des circuits de transdividuation en reprenant le terme de dividuels de Félix Guattari ; face à cet état de fait de la désindividuation psychique et collective, seule une politique quasi-causale peut venir la combattre : premier axiome de ce que serait la truly smart city. Une cité vraiment smart serait une cité qui fonde sur des pratiques quasi-causales la reconstitution des causes matérielles, efficientes, formelles et finales qui constituent selon Aristote la possibilité d'être de quoi que ce soit. C'est le fondement de l'ontologie chez Aristote. Personnellement, je ne suis pas ontologiste, je ne revendique pas cette analyse-là d'Aristote mais par contre je pense que même si on abandonne le point de vue ontologiste, c'est ce que propose Deleuze dans *Logique du sens*, on doit conserver les quatre causes auxquelles on doit ajouter la quasi-cause – ce n'est pas ce que dit Deleuze ; il présente plutôt la quasi-cause comme une alternative à la théorie des quatre causes et je ne suis pas absolument convaincu de ça - ; je pense qu'il faut reprendre la théorie des quatre causes en passant pas seulement par Aristote mais par Emmanuel Kant pour pouvoir construire une nouvelle théorie, une nouvelle pratique quasi-causale qui conduirait, dans le cas qui nous intéresse, à un nouveau génie urbain, ce qui fait que la ville s'invente elle-même. Ça c'est le programme d'Henri Lefèbvre dans *Le*

15. A propos du formalisme ST/SS. Ce ne sont pas des mathèmes (Lacan, Badiou) mais ça y ressemble, J'aime bien la formalisation et la géométrisation que je ne revendique pas comme mathème ; ça permet de structurer la pensée ; ce n'est que la traduction du point de vue combiné de Bertrand Gille et Leroi-Gourhan qui intègre aussi un petit peu de Niklas Luhmann, sociologue allemand né en 1927, spécialiste du fonctionnement des systèmes sociaux qui sont autoréalisateurs, chez lui, autopoïétiques c'est-à-dire qu'ils produisent forcément leurs causes finales ; on ne peut pas les leur imposer de l'extérieur sinon on le détruit. C'est ce qui en train de se passer. Maintenant je suis en désaccord avec Niklas Luhmann parce qu'il suit la théorie de l'autopoïèse de Francisco Varela qui, à mon avis ne tient pas la route. Je pense que l'autopoïèse pure, ça n'existe pas. Il y a toujours de l'hétéropoïèse et en particulier dans les formes humaines du vivant. L'exosomatisation c'est de l'hétéropoïèse. On peut toujours reconstruire la possibilité autopoïètique ; elle est toujours menacée par elle-même en plus ; elle est pharmacologique

droit à la ville. Est-ce qu'il se donne les moyens de penser ce génie ? J'en doute un peu.

Dans tout ce que je dis ici, j'enchaîne sur ce que j'avais fait dans le troisième tome de *La technique et le temps*, à savoir une critique du schématisme kantien. J'avais essayé de montrer qu'il fallait substituer au schématisme transcendantal d'Emmanuel Kant dans la 2ème édition de *La critique de la raison pure*, ce que j'ai appelé un schématisme a-transcendantal où les schèmes ne sont pas du tout transcendantaux mais sont constitués par les rétentions tertiaires hypomnésiques qui constituent eux-mêmes les processus de catégorisation – par exemple la plateforme que je vous ai montrée d'annotation de mes cours à l'université de Compiègne, c'est une plateforme qui permet à mes étudiants de catégoriser collectivement la lecture de mon cours, donc de produire ensemble des concepts, au sens kantien, des concepts de l'entendement.

A cette question du schématisme kantien que j'avais posée dans *Le temps du cinéma* - 3ème tome de *La technique et le temps* – il faut ajouter la question d'une quadruple quasi-causalité. C'est une quasi-causalité qui permet de réinterpréter totalement la théorie des quatre causes : redéfinir ce que c'est que la matière, l'efficience, la forme et la finalité et il faut le faire du point de vue de l'entropie, de la néguentropie et de l'anti-entropie dans le contexte de l'exosomatisation – ça c'est ce que Kant ne peut pas penser mais ce qu'il appelle à penser tout comme Bergson – et à partir de Deleuze lorsqu'il écrit « D'où viennent les doctrines sinon de blessures et d'aphorismes vitaux ». Qu'est-ce qu'il dit là ? Il fait une comparaison entre les stoïciens et Joe Bousquet ; il dit : comme Joe Bousquet a été blessé par une balle qu'il a reçue dans le dos et c'est à partir de sa blessure qu'il est devenu le poète Joe Bousquet – il est devenu quasi cause de sa blessure - les stoïciens produisent des doctrines à partir de leurs blessures, de l'existence ; le stoïcisme c'est fondamentalement accueillir l'évènement qui est un accident et à partir de cet accident produire une finalité, c'est-à-dire une cause, qui est une quasi-cause – c'est pas une cause de la physique, ce n'est pas une cause au sens de Newton, au sens de Kant même si chez Kant dans la cause pratique c'est-à-dire la cause morale, il y a déjà quelque chose qui va vers ça ; ça y va, mais ça n'arrive pas.

Il faut ainsi réinterpréter les quatre causes depuis la quasi-cause dans le contexte de la performativité technologique parce que la performativité technologique, c'est une quasi-causalité, c'est ce que je disais tout à l'heure en évoquant Bergson ; et il faut poser que celle-ci (la performativité technologique), qui ne commence pas avec Moore ou avec l'industrie financière, elle commence avec la technè en général : le chaman a une performativité technologique, évidemment, et si le chaman peut soigner, parce qu'il soigne vraiment, par l'imposition des mains, par des mots, par des rituels, c'est parce qu'il est quasi-causalement efficace ; et c'est ce que dit Lévi-Strauss sur l'efficacité symbolique etc. ; et ça fonctionne – l'ethnopsychiatrie s'est penchée sur ces questions ; c'est très important en particulier pour Plaine Commune qui est tout à côté de l'hôpital Avicennes lequel a été construit pour les immigrés au moment où la guerre d'Algérie

se terminait, là où Tobie Nathan a développé ses visions et qui est devenu une référence mondiale en matière d'ethnopsychiatrie et ethno-thérapeutique. N'importe quelle maladie est affectée ethniquement ; on n'a pas la grippe de la même manière chez les indiens, chez les chinois ou chez les européens ; ce n'est pas une question de médicament ou de système de soins au sens étroit du terme ; c'est une question de symbolisation de la maladie ; la maladie dans certaines sociétés c'est une possession et on ne peut la soigner qu'en passant par les esprits etc. ; et ça a une vraie efficacité.

Alors, aujourd'hui, la performativité technologique est devenue disruptive ; ce n'est plus celle du chaman ou celle de l'écriture que Socrate dit être un pharmakon (pourquoi est-ce qu'il dit que c'est un pharmakon ? parce qu'elle a une performativité technologique et que les sophistes exploitent cette performativité dans un mauvais sens qui est le sens de l'efficience ; que disent les sophistes aux jeunes athéniens : c'est plus efficace d'appliquer ce que nous disons que d'écouter les philosophes ; donc si vous voulez être efficaces, prendre le pouvoir par exemple, suivez les prescriptions des sophistes. Nous, nous vivons une autre performativité qui est celle de la disruption, de Moore, des wafers et de bien autres choses, maintenant le BIM et cela constitue un nouvel âge de l'(ir)rationalité ; je pose que premièrement la rationalité se présente toujours comme irrationalité et que, deuxièmement, elle revient toujours à l'irrationalité c'est-à-dire qu'elle est pharmacologique ; si par exemple, Newton ou je ne sais quel savant, biologiste ou autre, produit rationnellement une vérité c'est-à-dire une fonction anti-entropique qui est la fonction de la vérité et qui permet d'augmenter la capacité anti-entropique de la société dans laquelle il vit, cette fonction pourra toujours devenir entropique, pourra toujours redevenir le contraire de ce pour quoi elle a été faite ; à partir de là, la question, ce n'est pas la rationalité, c'est l'irrationalité. Pourquoi sommes-nous foncièrement des êtres irrationnels ? on ne peut pas dire qu'une pierre, une fourmi ou même un singe sont irrationnels.

Ce que je veux dire c'est que la pauvreté en monde dont parle Heidegger, c'est ce qui n'est pas affecté par cette irrationalité ; le monde ne se constitue que par la possibilité de l'irrationalité qui n'est pas seulement (l'irrationalité en fait partie) la bêtise au sens de Nietzsche. De tout cela, il résulte que ce que j'ai appelé, l'années dernière et dans La disruption, les rétentions secondaires collectives et les protentions secondaires collectives, dont je disais que nous vivons dans l'absence d'époque parce que nous n'avons plus de rétentions secondaires collectives ni de protentions secondaires collectives (nous n'avons plus de finalités en commun, nous sommes dans la désintégration de la société par le marché), elles sont ce qui résulte d'agencements de la quadruple quasi-causalité. Si nous voulons reconstituer des possibilités – et c'est indispensable – d'avenir, il est urgent de reconstituer des rétentions et des protentions collectives ; et si nous voulons faire cela il est indispensable de repenser la causalité en totalité – et quand je dis cela c'est pas une question de philosophe, une question qui s'impose au philosophe ; elle s'impose aux hommes d'affaires, aux hommes politiques, à tous ceux qui sont responsables de l'efficience, de la formalité c'est-à-dire de la vérité et de la finalité, c'est-à-dire du désir, de la volonté etc.

Si on veut affronter ces questions quasi-causalement, il faut comprendre que le réel, parce qu'il est anthropique, c'est-à-dire pharmacologique, est fondamentalement (ir)rationnel, c'est-à-dire qu'il peut devenir rationnel si on met ir- entre parenthèses, mais il se présente toujours comme irrationnel – l'ouragan qui arrive, l'incapacité que j'ai à lui faire face, les comportements de panique que cela engendre, les voleurs, les exploiteurs qui vont en tirer parti, tout ce qui se passe dans ce que Naomi Klein a appelé la « stratégie du choc » i.e. comment exploiter les catastrophes pour détruire l'enseignement public etc. – tout cela n'est possible que parce que le réel est foncièrement irrationnel, il se présente toujours comme cela et si on ne le comprend pas, on ne peut pas lutter contre cela. Nous , les philosophes européens, nous avons tendance à poser que le réel est rationnel et nous avons tendance à le poser pas seulement dans le sens où Hegel le pose de manière ultra idéaliste et ultra dogmatique qui conduit au discours du savoir absolu ; nous pensons tous que parce qu'un truc n'est pas rationnel, il ne fonctionnera pas ; mais nous avons tort ; les choses irrationnelles fonctionnent très bien : par exemple prendre de l'héroïne c'est pas du tout rationnel mais ça fonctionne du tonnerre de dieu. La question est précisément que ce qui fonctionne le mieux n'est pas rationnel : c'est la pente naturelle de l'entropie. Or la pente naturelle de l'entropie n'est pas rationnelle. Si on suit Whitehead, nous sommes là pour lutter contre l'entropie et la raison a cette fonction, de différer l'entropie. Le réel est entropique et donc il n'est pas rationnel, localement. Bien sûr si vous vous exportez en dehors du système solaire, ça change ; mais ce dont je vous parle, c'est local ; c'est toujours à partir d'un indice de localité que l'on peut parler de ce dont je parle ici. Les causes matérielles, efficientes, formelles et finales, il n'y a pas de causes de ce genre dans l'univers absolu ; on n'en est plus là.

Donc la vérité a pour fonction de fournir des critères anti-entropique de définition de la valeur néguanthropique avec un a et un h, c'est-à-dire des critères incalculables de la valeur incalculable et c'est évidemment un paradoxe. Comment calculer l'incalculable, comment programmer l'inprogrammable ou l'improbable ? J'avais écrit un article il y a très longtemps, c'était mon deuxième article, qui s'appelait « programme de l'improbable, circuit de l'inouï » ; c'était un article sur Charlie Parker et les conditions dans lesquelles Charlie Parker produisait de l'improbable – parce qu'il n'y a rien de plus improbable que Charlie Parker – et bien, ça passe par des calculs que sont l'entraînement du musicien, pas simplement à jouer du saxophone alto, mais à écouter d'autres musiciens, à transformer ce qu'il entend, par une pratique qui cultive l'incalculable par le calcul. Et le savoir en général c'est toujours ce qui calcule au-delà du calcul, le savoir est toujours au-delà du savoir c'est-à-dire qu'il est toujours inachevé ; c'est ce que dit Husserl dans La crise des sciences européennes et c'est aussi ce que dit Hölderlin dans le texte que je vous ai déjà présenté – Hölderlin nous dit qu'il y a une loi calculable - et qu'incroyablement Heidegger a fait passer sous le tapis. C'est aussi ce que dit Claudel. C'est dans toutes les pratiques porteuses de savoir, sportif, poétique, philosophique qu'il y a du calcul qui produit de l'incalculable c'est-à-dire de l'inattendu, de l'inachevé, de l'anti-entropique.

C'est à partir de ces considérations qu'il faut aller au-delà du discours de la démondialisation qui a été rendu nécessaire par l'immondialisation qui est une destruction de la ville, de l'urbanité et qu'on ne peut dépasser qu'en construisant la perspective d'une remondialisation c'est-à-dire une relocalisation ouverte, au sens où Bergson parle d'ouverture et ça passe aussi par Marcel Mauss, par ce texte que j'invoque régulièrement et dont je crois qu'il est porteur de vertus exceptionnelles et qui parle de l'internation [16]. On recevra la semaine prochaine des gens de Barcelone à Plaine Commune, on a l'intention de se brancher avec les 40 villes ouvertes qui ont été constituées pas Saskia Sassen [17] et Richard Sennett qui enseignent dans cette salle à l'occasion du Sommet de Quito ; je pense qu'il faut agencer des villes, des localités ouvertes les unes avec les autres dans une logique de plateforme qui n'est plus la logique de plateforme purement algorithmique mais une logique délibérative et où la délibération de ne se passe pas simplement à Plaine Commune mais un peu partout dans le monde, de concert constituant un nouvel âge d'une rationalité anti-entropique.

Cela suppose de prendre très au sérieux le onzième point de ce fameux appel des 15 000 chercheurs dont je vous parle souvent, à développer une nouvelle économie dont je soutiens moi – ce n'est pas ce qu'ils disent – que c'est forcément une économie de la localité, de l'anti-entropie ; nous organiserons à Londres à l'automne prochain une discussion internationale sur ce sujet, le but étant de commencer à répondre à cet appel et en vue de produire un texte pour le 100ème anniversaire de la Société des Nations qui sera fêté le 10 janvier 2020 dans le contexte de ce que nous appelons à Ars Industrialis le bouleutérion de l'Anthropocène. Il s'agit d'aller au-delà de Nicolas Georgescu-Rögen et de ce texte [18], dont je me réfère souvent, qui est pour moi un point de départ fondamental mais pas du tout suffisant parce qu'il ne tire pas les conséquences exorganologiques et néguanthropologiques de ce qu'il a repris chez Alfred Lotka ; c'est pour cela que cette bioéconomie que l'on trouve chez Georgescu-Rögen ne peut pas servir de servir de référence, n'est pas suffisant pour le projet de Plaine Communes.

Ici il faut argumenter, après Georges Bataille – je dis Georges Bataille parce que ce dont je parle ici est une économie générale qui intègre les questions que Georges Bataille avait posées dans La part maudite. Il est le premier, à ma connaissance, qui s'est référé à Vernadsky, très tôt et de manière géniale parce qu'il a donné son sens à l'entreprise de Vernadsky même s'il est étrange qu'il ne soit jamais référé à Freud et à la psychanalyse – et avec Whitehead, Canguilhem

16. « L'internationalisme digne de ce nom est le contraire du cosmopolitisme. Il ne nie pas la nation, Il la situe. Internation c'est le contraire d'a-nation ; c'est aussi par conséquent, le contraire du nationalisme qui isole la nation. L'internationalisme est, si l'on veut bien accorder cette définition, l'ensemble des idées, sentiments et règles et groupements collectifs qui on pour but de concevoir et de diriger les rapports entre les nations et entre les sociétés en général » Marcel Mauss

17. Sociologue et économiste néerlandaise, spécialiste de la mondialisation et de la sociologie des très grandes villes du monde. Epouse de Richard Sennett

18. *Nicolas Georgescu-Rögen, pour une révolution bioéconomique* Antoine Missemer ENS Editions

et Lotka – qui sont les principaux fournisseurs de concepts dans cette discussion – et il faut revisiter surtout Derrida, Foucault, Deleuze et bien d'autres (Freud, Lacan), à partir de ces oints de vue là en pensant la différance avec a comme étant irréductiblement néguanthropique – je réponds aux critiques qui me sont souvent faites de tirer Derrida vers l'anthropologie ; je ne pense pas du tout que je fais cela mais je crois que le concept de différance de Derrida ne peut neutraliser son origine localement néguanthropique et néguanthropologique ; pourquoi ? parce qu'on ne peut pas neutraliser l'instrument qui a produit le concept. Hegel disait déjà ça dans La phénoménologie de l'esprit : « on ne peut pas éliminer la trace de l'instrument » donc si par exemple on dit : la différance c'est la rétention du vivant qui est de la matière qui a de la mémoire, cela suppose des microscopes, un attirail, y compris des mots qui font partie de l'attirail qu'on ne peut pas éliminer du concept de différance ; donc c'est complètement idiot de dire que la différance avec un a est purement biologique.

Si nous disons aujourd'hui que la vie se définit fondamentalement après Schrödinger dans un rapport à l'entropie et à la néguentropie, on ne peut pas comprendre ce que c'est que l'entropie si on ne se sait pas ce que c'est cette machine (photo d'une machine à vapeur de 1500 chevaux Usine Michelin). Sans la machine à vapeur, il ne peut pas y avoir de théorie de l'entropie ; il y a des énonciations de l'entropie mais pas des théories (par exemple dans le 3ème Livre de la Genèse « Tout redeviendra poussière » est une énonciation (une façon de parler) de l'entropie mais ce n'est pas une théorie. Pour théoriser l'entropie il faut expérimenter avec cette machine ; c'est ce que fait Carnot ; et c'est à partir de Carnot que Thomson, Clausius, Boltzmann ont élaboré la théorie de l'entropie. Donc il y a une origine factice, exosomatique de la théorisation de l'entropie c'est-à-dire de l'univers en totalité car la loi de l'entropie, selon Einstein, c'est la loi la plus universelle, la plus englobante.

Il faut penser tout cela avec le concept de la grammatisation ; le BIM et toutes ces technologies de la discrétisation font partie de la grammatisation et il faudrait faire des descriptions assez fonctionnellement exhaustives de ce que c'est que la grammatisation aujourd'hui : par exemple le Moving Pictures Experts Group qui a créé la norme MPEG et qui a rendu possible le fait que nous ayons des images qui circulent sur les ordinateurs, les smartphones etc. ; c'est un domaine de la grammatisation du mouvement enregistré de manière audio-visuelle et donc il faut analyser le BIM, le MPEG, toutes ces technologies algorithmiques en général comme processus de grammatisation et si on n'intègre pas le fait que la ville est le lieu où la grammatisation se concentre (Lefèbvre insiste sur le fait que la ville c'est une accumulation d'archives et les archives sont grammatisées obligatoirement – s'il n'y a pas grammatisation il n'y a pas d'archive ; la grammatisation c'est ce que produisent les rétentions tertiaires hypomnésiques ; si on ne comprend pas cela, on ne comprend pas le génie de la ville).

Revenons à notre premier problème : que peut encore la puissance publique ? Elle commence dans le bouleutérion ; la puissance publique c'est la boulè c'est-à-dire la capacité que le bouleutérion a à produire une volonté collective, ce que j'appelais

tout à l'heure des protentions collectives et cela suppose une institution qui est un exorganisme complexe et qui est au cœur d'un autre exorganisme complexe qui est la cité. Ça commence en Grèce et ça continue jusqu'à aujourd'hui : l'Assemblée nationale c'est le bouleutérion de la nation française. Est-ce que ce bouleutérion est efficace ? est-ce qu'il arrive à produire des causes finales ? des causes formelles ? on peut se poser la question. Ce bouleutérion de l'Assemblée nationale à Paris est le bouleutérion de l'Etat moderne devenu industriel. Il s'est développé en passant par Hobbes et par les grandes théories du droit – par exemple , les théoriciens du droit américains mobilisent la théorie Carl Schmitt, un grand théoricien de l'Etat moderne et de la nation ; si je me réfère ici à ces questions, outre que je vais revenir sur Hobbes tout à l'heure parce que c'est quelqu'un qui se demande pourquoi le Léviathan n'est pas une fourmilière - et ça nous intéresse beaucoup au moment où nous sommes en train de devenir des fourmilières numériques – et pourquoi il ne faut pas que cela devienne une fourmilière bien qu'il y ait un souverain qui joue quasiment le rôle de la reine des abeille chez Hobbes.

Nous vivons un moment où la puissance publique est devenue l'impuissance publique tandis que les grands exorganismes ne sont plus des puissances publiques mais des puissances économiques qui ont le pouvoir d'agir au niveau de la biosphère en totalité courtcuitant totalement les localités et détenant du même coup intégralement la causalité efficiente. C'est pour cela que Facebook a pu proposer au gouvernement anglais il y a pas mal de temps (7-8 ans) de devenir le gestionnaire des statistiques de l'Angleterre et de remplacer ces Instituts qui ne servent à rien, qui coûtent cher, avec des fonctionnaires paresseux et inefficaces ; c'est aussi pour ça qu'un autre grand patron de l'exosomatisation biosphérique, Chris Anderson, a pu poser que la théorie ne sert plus à rien : pas besoin de théorie puisque l'efficiences des algorithmes de Google permet de passer complètement de linguistes par exemple pour faire du traitement du langage ; ce que veut dire Chris Anderson c'est qu'il n'y a plus besoin de causes formelles (théories) : la vérité n'est plus contrôlée par une cause formelle - il n'y a pas un formalisme capable d'énoncer une fonction de vérité « All models are wrong, but some are useful » - elle est produite de manière efficace par des *patterns* extraits d'algorithmes. Et c'est ça qui a conduit à l'élimination des causes finales c'est-à-dire des incalculables, ceux-ci étant, je vous l'ai déjà dit, Arthur Rimbaud, la bonne de Marcel Proust etc. ceux qui sont des écarts par rapport à la norme, qui produisent ces exceptions locales, qui produisent de l'anti-entropie ; et c'est cela qu'éliminent ces processus efficients.

Mais s'il en va ainsi, je soutiens moi que c'est parce qu'il n'y a pas eu de nouvelle pensée de la chose publique. Si aujourd'hui la causalité efficiente peut détruire la causalité formelle à travers par exemple ces plateformes c'est parce que **nous** n'avons pas pensé une nouvelle chose publique. Penser une nouvelle puissance publique c'est le programme d'Ars Industrialis – le but d'Ars Industrialis c'est de penser une nouvelle puissance publique basée sur des nouvelles industries de l'esprit. La chose publique c'est la cause publique, ce qu'on a appelé la cause du peuple ou encore la cause commune. Donc il y a la question des communs, il y a

l'héritage d'une pensée de ce que serait le peuple derrière toutes ces questions. Et aujourd'hui, comme vous le savez très bien, la cause du peuple, la cause publique, la cause commune, c'est de la pure rhétorique absolument inefficiente, qui n'a aucune efficacité sur le réel, qui ne prend rien et qui pousse progressivement tout le monde vers l'extrême droite.

Il y a un être-plus-là de la chose commune c'est-à-dire de la causalité finale, c'est-à-dire des rétentions secondaires collectives d'une localité capable de proclamer, si on prend le vocabulaire qui passe par Rousseau, son droit à l'auto-détermination (et qui chez Heidegger s'appelle l'auto-affirmation du peuple allemand, c'est le discours du rectorat pour le Führer). Nous devons revisiter toutes ces questions dans un contexte contemporain où il n'y a plus de chose publique ; elle est totalement discréditée. Il n'y a plus la Res publica, c'est-à-dire l'appareil de publication parce que l'appareil de publication a été entièrement privatisé par Facebook, Google et Amazon [19]. La République a été liquidée par l'exosomatisation en tant exorganisation et nous, si nous voulons réaffirmer qu'une cause publique est possible, nous devons dire qu'une cause publique est une cause finale et nous devons repenser la finalité en totalité, avec la physique, avec la biologie, avec les mathématiques etc. La chose publique c'est une affirmation quasi-causale ; c'est la capacité qu'a localement une cause commune de cette localité d'affirmer quasi-causalement une *cause qui est le radical d'accusatif, accusation etc. qui se produit sur l'agora (agoréin veut dire en grec accuser, mettre en cause, dit Heidegger) ; c'est depuis la mise en cause d'une localité sur cette scène qu'est l'agora, le bouleutérion, qu'il faut penser la causalité ; c'est pas à partir de Newton qu'il faut penser la causalité ; il faut la penser* avec* Newton mais pas à partir de Newton ; la causalité c'est la quasi-causalité i.e. comment est-ce que je peux lutter contre les lois de la physique ? par exemple contre l'entropie (parce que je dois lutter en permanence contre celle loi qui est une loi de la physique. Comment est-ce que je peux agencer de telles lois par exemple au sens où André Leroi-Gourhan dit : un objet technique c'est une morphogénèse ; si j'observe tous les objets techniques dans la série qu'ils forment depuis 1 million d'années, je vois une morphogénèse du manche – il a étudié beaucoup les manches – qui est la résultante d'une double contrainte physique et biologique qui n'est ni physique ni biologique. Et cela c'est ce que Simondon a prolongé en disant que cela produit des processus de fonctionnement, qu'il appelle des processus de concrétisation qu'on ne peut pas expliquer par la physique (ce qui ne veut pas dire que c'est contradictoire avec la physique sinon ça ne fonctionnerait pas évidemment mais ce n'est pas explicable par la physique seule ; et cela nécessite, ce qu'il appelle une *mécanologie* – moi j'appelle ça une organologie).

Si on comprend que la causa, la causalité en général, est une finalisation de la localité, y compris de cette localité qu'est dans l'univers le topos biosphérique (la terre) – c'est la localité qu'analyse Vernadsky, si nous voulons revisiter toutes ces questions, alors nous devons faire une critique absolument radicale de la chose

19. La disparition des magasins au profit du commerce on-line et la disparition progressive de la presse papier accentue cette convergence vers le tout numérique où les grands acteurs mondiaux cités imposent leur mainmise.

publique sans aucune concession et sans la moindre complaisance, y compris dans la dimension où la chose publique tend à se confondre à notre époque avec la fonction publique. L'année dernière j'avais évoqué les fonctionnaires de l'empire chinois – parce que les fonctionnaires, ça ne commence pas du tout en Europe ni dans l'empire romain, ça commence en Chine et ça s'inspire de Confucius - et je pense qu'il faut faire une critique du fonctionnariat aujourd'hui dans la mesure où le fonctionnariat c'est d'abord une fonction qu'il faut voir comme une fonction exosomatique. Quelle est la fonction du fonctionnaire dans l'exorganisme qu'est l'empire chinois ? c'est de maintenir le pourvoir de l'empereur dans l'ensemble de l'empire et de faire en sorte que l'exorganisme impérial tienne malgré son immensité parce que le problème (l'un de ses problèmes) de la Chine c'est son immensité. Si nous regardons le fonctionnariat, la puissance publique, les fonctionnaires du point de vue exosomatique, cela donne une compréhension de la politique tout à fait différente de celle inspirée par Rousseau etc. ou même l'auto-affirmation du peuple allemand par Heidegger.

Un tel point de vue - qui n'est pas la simple répétition d'une défense du service public, c'est une réinvention de ce qui n'est pas le service public mais la fonction publique - suppose une refonctionnalisation des causalités finales. Si nous n'arrivons pas à repenser les causalités finales, nous n'arrivons à repenser une fonction publique qui aurait la fonction de lutter contre l'entropie des exorganismes, contre l'anthropie avec un a et un h, contre la tendance fondamentalement entropique de ces exorganismes qui sont gouvernés par le calcul tandis que les fonctions publiques sont gouvernées par l'incalculable c'est-à-dire par l'anti-entropie ; jamais vous ne tirerez d'un exorganisme planétaire, qui tire son efficience du calcul économique qui sert à livrer à des actionnaires des dividendes élevés, une fonctionnalité anti-entropique – ils la mettrons en habillage, en marketing, prestige, tout ce que l'on veut, mais pas en règles de fonctionnement. Ça c'est l'enjeu du territoire de Plaine Commune, d'arriver à inscrire cette obligation et dans le contexte de ce que j'appellerais une démocratie économique et pas seulement politique, Une démocratie, si elle n'est pas économique, n'est pas une démocratie : c'est une forfaiture, un formalisme, comme le disait très bien Marx il y a 170 ans.

Donc le territoire apprenant de Plaine Commune c'est une économie de la néguanthropie avec un a et un h qui vise à réagencer très étroitement politique et économie à travers un projet de développement urbain qui va lui-même s'appuyer sur des conceptions d'urbanisme, d'architecture, des technologies de grammatisation, dont le BIM etc. pour des développer des plateformes digitales, c'est-à-dire grammatisées, délibératives et pour donner aux technologies de calcul un sens nouveau : comment les technologies de calcul peuvent intensifier l'incalculabilité et du même coup limiter l'entropie produites par les plateformes.

Refonctionnaliser les causalités finales c'est lutter contre la prolétarisation - pour le redire dans une terminologie qui est plus courante chez nous - et contre la dénoétisation qui en résulte et qui est extraordinairement généralisée aujourd'hui c'est-à-dire que nous sommes de plus en plus dans l'incapacité de produire des

synthèses noétiques et nous sommes tous concernés par cela. La question est donc : comment on lutte contre la dénoétisation en étant soi-même dénoétisés ? Et bien il faut avoir une approche quasi-causale, il faut adopter l'accident de la dénoétisation, il faut faire de cet évènement de la dénoétisation « ce que je veux », il faut repenser la désindividuation. Un jour, Vincent Bontemps m'a fait remarquer : la désindividuation chez Simondon, c'est positif ; c'est négatif mais c'est aussi positif. Simondon dit : pour s'individuer il faut se désindividuer [20]. Et c'est peut-être comme cela que l'on peut récupérer la question de la prolétarisation (et faire en sorte que le prolétariat ne soit plus une puissance du négatif au sens de Marx, de la dialectique matérialiste, mais en un sens quasi-causal, comment faire une quasi-causalité de la prolétarisation. Voilà un sujet qui nous importe énormément car nous ne pouvons pas à Plaine Commune évidemment ignorer que la prolétarisation va particulièrement loin et si on n'est pas capables de promettre à ceux qui sont prolétarisés, et à partir de leur prolétarisation, il vont être capables de produire quasi-causalement quelque chose de nouveau avec nous, nous n'irons pas loin, ils n'adopteront jamais notre point de vue qui sera forcément blessant et inaudible pour eux ; ce qu'il faut, si nous voulons comprendre cela, c'est comprendre que nous sommes tout autant prolétarisés qu'eux ; si je peux être affecté par la dénoétisation des autres, c'est parce que je suis moi-même dénoétisé, sinon je ne le verrais pas.

Cette dénoétisation résulte d'un état de désorientation d'un genre tout à fait spécifique qui est l'impossibilité du double redoublement épokhal. J'ai essayé de montrer dans *La technique et le temps* tome 2 que la désorientation est native c'est-à-dire que l'homme est un être foncièrement désorienté, qu'il s'oriente depuis sa désorientation mais aujourd'hui nous vivons une épreuve de la désorientation tout à fait exceptionnelle. Je rappelle sommairement ce qu'est le double redoublement épokhal ; il est constitué en deux temps :

Premièrement un choc technologique - qui ne se vit pas forcément comme technologique ; il peut se vivre comme théologique, géopolitique etc. mais qui, en fait, est toujours d'essence technologique, de près ou de loin – qui constitue une avancée brutale et significative dans le processus d'exosomatisation (exemple la machine à vapeur, l'imprimerie, l'alphabet grec, l'irrigation en Chine, en Egypte, en Mésopotamie… bref il y a toujours, quand vous lisez les historiens des civilisations, un choc de ce type-là, qui est à l'origine d'autres chocs qui viennent derrière, moins importants mais qui sont des secousses secondaires).

Deuxième temps : la civilisation nouvelle va naître de reconstituer les circuits de transindividuation qui n'existaient pas auparavant. C'est la fonction anti-entropique de la vérité c'est-à-dire qu'il a y un travail de vérité, de véridiction qui va s'engendrer à partir de ce premier choc qui va remplacer les circuits de transindividuation antérieurs (par exemple Descartes va balayer la scolastique etc.) ; on trouve des exemples comme ça dans toutes les disciplines et pas seulement dans les disciplines scientifiques ou académiques.

20. L'individuation à la lumière des notions de forme et d'information Million Ed. Forme, information, potentiels p. 545

La désorientation, qui résulte de l'impossibilité d'accomplir ce deuxième temps, ça s'appelle aujourd'hui la post-vérité. C'est ce que nous sommes en train vivre ; ça engendre aussi la post-démocratie et peut-être beaucoup plus gravement la post-République car, j'ai essayé déjà dire pourquoi, la vraie question ce n'est pas la démocratie c'est la République, la démocratie étant un cas particulier de République. C'est ce qui conduit dans cet ouvrage *Où atterrir ? Comment d'orienter en politique*, à ce que Bruno Latour lui-même a nommé récemment la crise d'orientation. Cet ouvrage, je le trouve intéressant, (efficace dans sa première partie ; pour la deuxième partie, je le trouve décevant) parce qu'il décrit la désorientation comme engendrement d'un déni de la désorientation : plus je suis désorienté plus je vais dénier que je suis désorienté et plus je vais affirmer que je sais où je vais etc. le cas ultime étant Trump mais il y a tout un nuancier de cela. Mais cela nous affecte tous pour des raisons que j'avais essayé de préciser dans *Dans la disruption*, nous sommes obligés de dormir donc nous sommes obligés de dénier ; nous ne dormirions plus si nous n'avions pas la capacité de dénégation. La deuxième partie du livre de Latour est beaucoup moins intéressante à mon goût parce qu'il essaye de parler d'économie politique et là je trouve que ce n'est pas du tout suffisant.

Dans *La société automatique* tome 1 j'ai proposé d'observer et de panser avec un a la situation extrémisée de la disruption et du déni où la question climatique est la plus sensible et la plus dramatique, mais non la seule, et telle qu'elle est caractéristique de la formation de ce que j'ai appelé un Léviathan électronique (cf. La disruption – Conclusion p. 408) constituant un nouvel âge de l'hubris, de la démesure – le déni étant le principal aspect de cette démesure mais une démesure très dangereuse parce c'est une démesure outillée avec une puissance d'agir extrêmement grande et qui peut donc intensifier, aggraver la catastrophe de manière considérable. C'est parce que je me suis référé au Léviathan électronique – alors pourquoi parler de Léviathan électronique ? qu'est-ce que le Léviathan chez Hobbes ? c'est un organisme ; c'est avant tout comme ça qu'il faut l'entendre ; le Léviathan, c'est un monstre biblique, le monstre biblique que l'on trouve par exemple chez Melville, Moby Dick, et il a des organes : il a du sang, des dents, un estomac, des nageoires etc. ; un monstre marin, une grosse baleine ; Hobbes essaye de penser la République comme un tel organisme ; Hobbes, qui est un penseur réactionnaire légitimant le pouvoir, la souveraineté oppressive, le fait d'abord au titre d'un organisme – on ne parle pas d'organisme à l'époque de Hobbes au XVIIe siècle comme on parlerait au XIXe siècle après Darwin bien entendu ; il n'a pas une vision biologique, mais zoologique ; il décrit un souverain avec de grands cheveux et un corps composé de plein de tout petits personnages ; des espèces de fourmis ou de termites ; mais Hobbes dit, non, ce ne sont ni des fourmis no des termites ; parce qu'il n'y a pas besoin de système d'oppression dans un fourmilière ou une termitière ; mais nous, nous avons besoin d'un système d'oppression. Il touche déjà au problème de Bergson mais il ne voit pas très bien en quoi et pourquoi il le touche. Et il ne faut pas ironiser sur ce propos. Il faut aller plus loin. Il faut essayer de voir comment dans le Léviathan numérique, la condition immonde advient avec les phéromones numériques, la

data économie ; c'est ce que j'avais essayé d'évoquer dans ce chapitre de manière symbolique. Et si je vous reparle c'est parce que les smart cities pourraient faire apparaître un nouveau type de termitière et celui qui le dit c'est Norbert Wiener ; il a été le premier à dire que les réseaux numériques ont tout pour produire des fourmilières digitales ; et c'est ce qu'il y a de plus probable, dit-il. Il vient e passer par l'expérience 1948, on est au sortir de la deuxième guerre mondiale, la lutte contre le nazisme, le fascisme ; il vient de passer par un moment effroyable de l'histoire de l'humanité et il dit que cela va revenir avec la cybernétique ; on va contrôler tout à travers les traces cybernétiques ; il est d'une lucidité fantastique ; et il pose cela en termes d'entropie et d'anti-entropie ; il emploie le terme d'anti-entropie et pas simplement celui de néguentropie mais néanmoins il emploie cette expression-là.

Je pense comme Wiener que la seule façon de lutter contre la possibilité de cette fourmilière fasciste - il appelle cela la fourmilière fasciste - c'est de s'emparer de la rétention tertiaire hypomnésique, se la prescrire politiquement à travers une causalité publique et une fonction publique nouvelle qui est une fonction anti-entropique irréductible au marché c'est-à-dire au calcul. Pour cela, il faut comprendre que le BIM et toutes ces technologies sont des processus de grammatisation systémiques qui se développement inévitablement dans la poursuite de l'exosomatisation ; il faut évidemment comprendre aussi que ces technologies, en particulier le BIM mais aussi tout ce qui relève des objets connectés, l'Internet des objets etc. c'est ce qui est en train de nous faire entrer dans un nouvel âge de l'exosomatisation où on produit des réalités endosomatiques (processus de réendosomatisation i.e. le développement de technologie exosomatiques que l'on réimplante dans l'organisme endosomatique, dans le cerveau – puce électronique cérébrale ou puce cérébrale (Brainchips) - , dans le foie etc. Recherches sur les nanotechnologies). Donc cela concerne les organes vivants qui sont envahis de ressources exorganiques c'est-à-dire de rétentions tertiaires hypomnésiques endosomatisées. Mais tout cela c'est la poursuite au niveau des organes endosomatiques et des exorganisme simples de processus comme l'automobile connectée (sans chauffeur), de la chaussure connectée, les téléviseurs connectés (les smartphones sont déjà de tels téléviseurs connectés, c'est-à-dire qu'il y a aujourd'hui différents types d'écrans qui fonctionnent à des échelles différentes) qui créent de nouveaux liens dans les exorganismes avec le BIM et toutes ces choses-là. C'est-à-dire, si on revient à ce que j'évoquais en citant Bergson tout à l'heure, si un exorganisme est constitué par des régimes d'obligations (p.ex. la télévision est un régime d'obligation, elle est faite pour vous obliger. A quoi ? à acheter du Coca-Cola ou je ne sais pas quoi ; bref, c'est un organe qui vous prescrit des comportements d'achat aujourd'hui - elle n'a pas toujours été cela : pour Hitler la radio c'était une prescription d'un autre genre : la fascination et la terreur ; Walter Benjamin a vu cela le tout premier - ; tous ces dispositifs hypomnésiques sont en fait des dispositifs à produire de l'obligation, qui peut être morale, anti-morale (mais anti-morale ça veut dire morale pour les mêmes raison que le repos est une forme du mouvement comme disait Heidegger). Et donc il faut réinvestir toutes ces questions, de la morale,

de l'obligation d'un point de vue exosomatique (qui désigne la poursuite de la vie par des organes artificiels et non plus seulement somatiques) : si on ne traite pas ces questions dans la question d'une urbanité numérique, on n'a rien traité du tout.

01 :38 :33

Séance 5

« (…) que de points communs entre la théorie de la sélection naturelle (qui aboutit à la mutation des espèces), la théorie de la lutte des classes (qui aboutit à la mutation des espèces sociales), et l'autre grande théorie du XIXe siècle, celle de la thermodynamique (qui aboutit à la mutation des états de la matière) ! Toutes trois parlent de variations infinitésimales et de sauts majeurs ; toutes trois parlent aussi d'un temps qui s'écoule irréversiblement : vers le désordre, dit Carnot, vers la liberté, dit Marx, vers le mieux adapté, dit Darwin. S'adapter aux désordres de la liberté : tel est ce qui réunit Carnot, Marx, Darwin, les trois géants du siècle. »

Jacques Attali, *Karl Marx, Fayard, p.403

Bonjour à tous. C'est la cinquième séance où on va enfin commencer vraiment à parler d'Henri Lefebvre. Parce que les quatre premières séances ont été vraiment, comment dire, si je puis dire, propédeutiques à la lecture d'Henri Lefebvre. Aujourd'hui, on va vraiment commencer. Je salue nos amis qui sont en ligne. Ciao. On va vraiment commencer à lire Henri Lefebvre et donc ce livre, comme annoncé, *Le droit à la ville*. Avant de rentrer dans cette lecture, je voudrais faire trois remarques. La notion fondamentale de ce livre, le droit à la ville, je crois que c'est la notion de ville comme œuvre. Comme c'est dit ici, « cette ville est une œuvre, est elle -même œuvre et ce caractère contraste avec l'orientation irréversible vers l'argent, vers le commerce, vers les échanges, vers les produits. » Je pense que c'est la proposition fondamentale du bouquin, et ça commence par là. C'est le début, en fait, de là. C'est les toutes premières pages du livre. Je n'ai pas noté la pagination ici, mais voilà, c'est... C'est la page 2. C'est comme droit à cette œuvre qu'est la ville que Henri Lefebvre pense un droit à la ville. Le droit à la ville chez Henri Lefebvre, c'est le droit à l 'œuvre et c'est le droit surtout à œuvrer. C'est le droit d'œuvrer en tant qu'habitant de la ville, en tant que citoyen, en tant aussi qu'ouvrier. Certains disent aujourd'hui comme *œuvrier*. Je dis ça parce qu'il y a un manifeste signé par Bernard Lubat et... et comment s'appelle -t -il ? J'espère trouver son nom. Bon, peu importe. Il s'appelle... œuvrier. Enfin bon, je retrouve plus le titre. Je voulais l'emmener, j'ai oublié de le prendre, le bouquin. Deuxièmement, cette deuxième proposition, deuxième remarque préliminaire, je reprends cette proposition à mon compte. Enfin, nous reprenons dans... à l'IRI et dans le cadre du programme **territoire**

apprenant contributif de Plaine Commune, cette proposition à notre compte, mais en lui objectant, en objectant à Henri Lefebvre, que cela requiert une autre théorie de la valeur que celle que Lefebvre mobilise pour penser l'œuvre, par exemple ici. Qu'est-ce que dit Lefebvre ici ? « Ce qui apporte des arguments pour étayer une thèse : la ville et la réalité urbaine relèvent de la valeur d'usage. La valeur d'échange, la généralisation de la marchandise par l'industrialisation tendent à détruire en se la subordonnant la ville et la réalité urbaine, refuges de la valeur d'usage ». Donc qu'est-ce que nous dit ici Lefebvre ? C'est que l'œuvre, la valeur de l'œuvre, c'est une valeur d'usage. Je suis en désaccord complet avec ça. Et depuis longtemps, à Ars Industrialis, nous soutenons qu'il faut une nouvelle théorie de la valeur, qui n'est pas simplement la valeur d'échange et la valeur d'usage, mais la valeur que j'appelle moi *pratique*. On y reviendra. Et nous y travaillons en ce moment précisément, aujourd'hui nous l'appelons beaucoup plus précisément la valeur néguanthropique avec un a et un h ou anti -entropique, comme dit plus précisément Maël Montevil. Troisièmement, et je m'aperçois que j'ai plus que trois remarques, j'en ai cinq, nous inscrivons ainsi la nouvelle critique de la ville et la nouvelle critique de la vie quotidienne qui s'y forme et qui s'y trame comme tissu urbain. C'est une notion que je vais essayer d'examiner aujourd'hui, **la notion de tissu urbain**, nous inscrivons donc cette nouvelle critique de la vie quotidienne urbaine dans une nouvelle critique de l'économie politique qu'en fait nous avons menée à Ars Industrialis depuis déjà presque dix ans et qui nous a conduit précisément **au concept d'économie contributive**. Donc ce que je suis en train d'essayer de montrer là, ou pas de montrer mais d'introduire comme thèse, c'est que le droit à la ville c'est le droit à l'œuvre, c'est le droit à œuvrer, très bien, mais **œuvrer ça suppose une économie contributive**. L'économie dans laquelle nous sommes aujourd'hui ou l'économie dans laquelle pense encore Henri Lefèvre en 1967, **c'est une économie de la prolétarisation. Ce n'est pas une économie de la classe ouvrière, comme il le dit, c'est une économie du prolétariat**. Et nous, nous disons, alors ça c'est le point de départ presque d'Ars Industrialis, c'est que **le prolétariat, ce n'est pas la classe ouvrière. C'est la classe désœuvrée. C'est la classe qui ne peut pas œuvrer. Les ouvriers sont ceux qui œuvrent**. Alors, je m'attarderai un petit peu tout à l'heure sur la notion de tissu urbain, puisque le mot tissu urbain, comme je viens de le dire, c'est une notion en fait, sinon un concept d'Henri Lefebvre, qu'on trouve un peu plus loin, on va le retrouver ensemble. Et ce tissu urbain, je soutiens que, d'abord **ce qui est important**, ce n'est pas tellement le tissu urbain, **c'est le tissage urbain**. Comment est-ce qu'on le tisse, ce tissu ? Quels sont les points du tissage urbain ? Je prends le mot point au sens où quand on tisse, il y a des points de tissu. Et ce que j'essaye de dire, vous l'avez vu depuis le début, j'ai commencé presque par-là, c'est que le tissage urbain suppose des rétentions tertiaires hypomnésiques et que Lefebvre ne les thématise pas en tant que tels. Lorsqu'il dit que la ville est le lieu de formation de la philosophie, j'ai essayé de montrer qu'il y a un point qu'il ne mentionne pas, qui me paraît fondamental, c'est que le lieu de la ville, c'est aussi le lieu de l'écriture et les supports de la ville, les murs de la ville sont les supports de l'écriture collective, de l'écriture de la citoyenneté. Et ça,

c'est ce que souligne Vernant, à peu près à la même époque, un petit peu avant, deux ans plus tôt. Dernière remarque, la question qui va se poser, c'est celle de l'œuvre commune et c'est ce qu'on appelle aujourd'hui les *urban commons*, les communs urbains. C'est un sujet sur lequel travaille en ce moment Maël, ici présent, avec Clément Morla et sur ce qui concerne les indicateurs de valeur que nous essayons d'élaborer en ce moment, **une valeur anti-anthropique qui serait comptabilisée dans une économie de la lutte contre l'anthropie**, une économie de l'œuvre. Une œuvre, c'est ce qui lutte contre l'anthropie, avec un a et un h parce que l'œuvre est inusable. Et c'est ça qu'on appelle une œuvre. Une œuvre, ça ne s'use pas. Et c'est anti -anthropique dans ce contexte-là. **C'est pour ça que la valeur d'usage ne permet absolument pas de décrire la valeur d'une œuvre**. C'est ce qui constitue aussi les communs. Les œuvres dont parle Lefebvre ici ou dans ce qui précède, c'est les œuvres qui font que Paris est une belle ville, Rome est une belle ville, etc. C'est beau. Et pourquoi est-ce que c'est beau ? C'est ce qui constitue l'espace commun et c'est ce qui s'impose comme cet espace. On verra plus tard comment Lefebvre pose la question du beau, justement. Enfin, c'était mes remarques préliminaires. J'ai maintenant quelques éléments de rappel que je vais faire sur les séances précédentes et ensuite je vais revenir sur le texte à proprement parler. Quand on lira bientôt, enfin bientôt oui, dans la séance prochaine, mais elle n'est malheureusement pas bientôt, elle n'est qu'au mois de mai, quand nous lirons *Vers le cybernanthrope*, nous verrons que quant à la question de la rétention tertiaire hypomnésique, enfin nous verrons, j'essaierai de vous montrer plutôt qu'il y a un malentendu quant à la Cybernétique chez Henri Lefebvre et que du coup, ce malentendu sur la Cybernétique qui, à l'époque, c'est 20 ans après la publication du bouquin de Wiener, donc même 19 ans après la publication *de Cybernétique et Société*, là, on est beaucoup plus tard, on est 70 ans plus tard, on a un certain recul, mais on est aussi en train d'entrer dans la smart city ou dans la ville connectée, dans la ville cybernétique, on peut l'appeler comme ça et où ce dont parlait Henri Lefebvre, à cette époque-là, en 1967, comme ce que voudrait le cybernanthrope - **le cybernanthrope**, chez Henri Lefebvre, ça ne veut pas dire le robot ou tout ça, **ça veut dire l'homme qui veut la cybernétique**. C'est Norbert Wiener, en fait. Eh bien, aujourd'hui, c'est là, ça fonctionne. Les automobiles qu'on voit là, qui ne fonctionnent pas encore tout à fait comme ça, mais c'est en train de se développer. Comment les automobiles vont permettre d'éliminer les feux rouges ? Je ne sais pas si ça permettra d'éliminer les feux rouges, mais en tout cas, c'est une des questions qui se posent. L'université de Compiègne travaille là-dessus depuis 30 ans. Le département de génie mécanique et de génie des systèmes mécaniques, ce sont des questions qui se sont posées depuis fort longtemps. Tout ça, c'est ce qu'il faut arriver à penser maintenant et qu'il faut intégrer. Et pour l'intégrer, pour intégrer un droit à la ville, c'est-à-dire un droit à œuvrer de manière urbaine dans la ville vraiment intelligente que nous visons, il faut lutter contre ce que j'ai appelé la smart city en m'appuyant sur la sarcellite. Mais pour ça, il faut avoir une compréhension de la cybernétique qui, en aucun cas, ne pourrait se satisfaire de ce qui est une sorte de pamphlet quand même contre la cybernétique de Norbert Wiener dans *Vers le cybernanthrope*. J 'y reviendrai

au mois de mai. Alors maintenant je vais faire quelques rappels. Si on veut poser correctement la question de la ville, c'est-à-dire de l'urbanité, même si le mot urbanité apparaît récemment en réalité, c'est un point que souligne aussi Lefebvre, il faut comprendre que la ville c'est un lieu d'agencement d'un type spécifique, d'une configuration, d'une morphologie spécifique entre l'individuation psychique et l'individuation collective. C'est ce que j'avais essayé de montrer en commentant notamment Jean-Pierre Vernant. Et que cette articulation entre l'individuation psychique et l'individuation collective, qui va par exemple produire la *politeia*, au sens de la Grèce ancienne, eh bien **elle passe par l'individuation technique**. Ça, c'est ce que les grecs ne voient pas forcément. C'est ce que même Henri Lefebvre, à mon avis, ne voit pas du tout et qui est pourtant la question fondamentale. Parce que la rétention tertiaire hypomnésique, la façon de géométriquement construire la ville antique, par exemple, c'est lié à des techniques de construction, c'est lié à des techniques, à des mnémotechniques, etc. Et que donc, il faut penser la rétention tertiaire hypomnésique si on veut penser le devenir de la ville. Là, je ne fais que répéter et résumer les séminaires antérieurs. Donc voilà, ça c'est une inscription lapidaire typiquement grecque. Alors ça, c'est ce qui va constituer, en tant que processus d'individuation psychique et collective, ce qu'on appelle un droit de cité, c'est-à-dire le droit de faire partie de la cité qui n'est pas simplement un droit à la ville mais un droit à la citoyenneté. C'est aujourd'hui, évidemment, toujours un sujet très vif. Qui a le droit d'être déclaré citoyen ? Qui a le droit d'avoir des papiers, autrement dit ? C'est un sujet important à Plaine-Commune, où il y a beaucoup de sans-papiers et il y a 140 nationalités sur le territoire de Plaine-Commune. Je le dis juste en passant. D'autres rétentions tertiaires hypomnésiques existent bien avant la cité grecque. Ça, c'est une rétention tertiaire hypomnésique pour moi. Ce totem, je prends le mot totem au sens d'Émile Durkheim, il constitue un processus d'individuation psycho-collective que Durkheim croit pouvoir décrire au XIXe siècle comme le totémisme. C'est autre chose, ça n'est pas la cité grecque, ça n'est pas une ville d'ailleurs, c'est plutôt un village, ou un campement même, puisque les Indiens d'Amérique du Nord sont plutôt des nomades, pas tous, mais la plupart sont nomades, ils emmènent leur totem. Il y a un musée absolument formidable de Totem au Canada, tout au bout, je ne me souviens plus comment ça s'appelle cette grande et belle ville du Canada, à Vancouver, qui est absolument extraordinaire où on voit des équipements nomades d'indiens. Je dis ça juste pour vous dire que la rétention tertiaire hypomnésique n'apparaît pas tout à coup avec les grecs. Elle a toujours été là, au moins depuis le néolithique et probablement même le paléolithique supérieur. Depuis qu'il y a des grottes ornées, à mon avis, il y a déjà des rétentions tertiaires hypomnésiques qui constituent l'espace public. Enfin, l'espace public. Je dis une bêtise, ce n'est pas l'espace public, l'espace commun. Parce qu'il n'est pas public. Dans la société chamanique, il n'est justement pas public. Si on veut penser le droit de cité, le droit à la ville, il faut penser ce rapport et rétentions tertiaires hypomnésiques. Je voudrais souligner, juste en passant, que le droit de cité et le droit à la ville, c'est pas tout à fait la même chose, au sens où l'entend Henri Lefebvre, en tout cas, le droit à la ville, c'est pas tout à fait la même chose. Et je voudrais ajouter que,

par exemple, le droit de cité chez les Grecs, dont on parlait avec Vernant, ça ne concerne que les nobles, en fait. Les nobles qui ont des esclaves et les métèques ne font pas partie des gens qui ont le droit de cité. Ils ont le droit d'être là, Enfin, je dis peut-être une bêtise, d'ailleurs. Ils n'ont pas le droit de la citoyenneté, c'est-à-dire qu'ils n'ont pas le droit de prendre part au vote, mais ils ont le droit d'être là, donc ils ont un droit de cité. Quant à nous, nous, les habitants des métropoles du XXIe siècle, eh bien, nous sommes des prolétaires. Nous sommes des prolétaires, et c'est dans le contexte de la prolétarisation qu'Henri Lefebvre essaye de penser ce qu'il pense quand il parle, par exemple, de Sarcelles ou de ce qu'il appelle les villes nouvelles, la cité nouvelle. Mais en même temps, par rapport à ce que dit Henri Lefebvre, **nous nous vivons, je crois**, c'est une thèse un peu polémique que porte Ars Industrialis aussi**, le temps du déclin du prolétariat**. Je le dis un petit peu au sens où André Gorz avait écrit un livre qui a pour titre *Adieu au prolétariat*. Quand je dis le déclin du prolétariat, ça ne veut pas du tout dire que le prolétariat disparaît, tout au contraire, ce que je soutiens moi, c'est que nous sommes tous prolétarisés, de plus en plus. **Mais par contre, le prolétariat et la prolétarisation n'est absolument pas une puissance de transformation, n'est pas une puissance d'individuation, c'est un état de désindividuation généralisée**, **qui produit quoi ? De la réaction, du ressentiment.** Et par exemple, la montée des extrêmes droites partout dans le monde. La dernière en date, c'est l'Italie. Mais bientôt, ce sera d'autres pays. Et avant, il y en a eu bien d'autres. Et malheureusement, toute l'Europe est exposée à cela, de près ou de loin, y compris par Brexit, etc. Ce qui n'est pas tout à fait l'extrême droite, mais ce qui, bien entendu, vous avez bien compris, a une forme de nationalisme un peu archaïsante. Je dis une forme de nationalisme un peu archaïsante parce que je ne dis pas ça contre la nation, ce que je suis en train de dire là. Moi, je fais partie de ceux qui pensent qu'il faut repenser la nation tout à fait différemment. Et on en reparlera dans la toute fin du séminaire qui est consacrée à ce que j'ai appelé la remondialisation. Je pense que la remondialisation passe par la revitalisation des nations, mais pas par le nationalisme. **Les nations, pour moi, ce sont des niveaux de la localité.** Alors, nous, nous sommes confrontés à de nouveaux automatismes qui sont les automatismes qui remplacent les prolétaires, c'est pour ça que le déclin du prolétariat est à mon avis inéluctable et qui constitue **la Smart City en tant que telle aujourd'hui, à savoir comme plateforme**[21]. Car la ville, qu'on appelle Smart City, c'est ce qui tend à se transformer en plateforme c'est-à-dire à s'homogénéiser sur le capitalisme des plateformes et à faire qu'il y ait une interface, bon ça c'est une interface de plateforme, sur cet ordinateur je peux me brancher sur Amazon ou sur Google ou sur n 'importe quoi, ou sur Facebook, mais il y a une conception de la ville comme une méta-plateforme où les habitants se brancheraient ensemble sur les grandes plateformes et tout ça, ça forme un nouveau tissu urbain au sens où là, il faut rentrer dans le détail du tissu urbain. Je vous remontre cette page[22] qu'on trouve sur le web qui nécessiterait

21. https://www.flickr.com/photos/66227526@N00/
22. https://www.cerib.com/rapport/341-e-beton-interactif-capteurs-puces/

des approfondissements. Béton interactif, capteur et puce RFID, de nouvelles technologies pour des produits en béton à plus forte valeur ajoutée. Rapport de veille, c'est un rapport qui a été fait par un consortium d'industriels du bâtiment. Le nouveau tissu urbain, il passe par là. Tisser, si on tisse, il faut des fils, des instruments de tricot ou de tissage, etc. Est-ce que ça permet le tissu urbain au sens où en parle Henri Lefebvre ? On va voir comment il en parle. Ce que je voudrais qu'on arrive à comprendre ici, peut-être pas dans le séminaire, mais dans le programme Territoire apprenant contributif, c'est à quelles conditions c'est effectivement possible de tisser un nouveau tissu urbain avec ce genre de choses, par exemple. Et ici, il faudrait, si on avait le temps, je ne l'ai pas donc je ne fais qu'évoquer, Il faudrait montrer que ce tissu qui résulte d'un tissage est constitué par **un système des objets**, un nouveau système des objets. Je vous signale en passant que Henri Lefebvre emploie le mot système des objets, il le met entre guillemets. Pourquoi ? Parce qu'il cite Jean Baudrillard, qui venait de publier *Le système des objets*. Voilà, Jean Baudrillard qui va devenir connu à travers ça, à travers ce livre*, Le Système des Objets*, qui commence par une citation de qui ? De Gilbert Simondon. Et qui parle de transduction, etc. Il y a eu une époque, dans les années 60, où il se passait des choses du côté de Baudrillard, entre Baudrillard, Simondon et Lefebvre en particulier et aussi les situationnistes où on se posait des questions importantes, mais qu'on a perdu de vue en route, à mon avis et qui ont fait aussi évoluer Baudrillard dans un sens un peu spécial, qui peut-être, moi en tout cas, je trouve beaucoup moins intéressant que, par exemple, quand il écrit *Le système des objets*. La question pour nous, c'est de savoir comment tisser de l'urbanité avec le système des objets aujourd'hui, qui constitue ce qu'on appelle parfois *The Internet of Things*. On avait fait un colloque, c'était le deuxième ou le troisième colloque de l'IRI, au Centre Pompidou, à ce sujet. L'Internet des choses, des objets, Internet of Things, qui sont aussi bien automobiles, panneaux de co [23], tout ce qu'on veut en fait, puces RFID dans les parpaings en béton, etc. Tout ça avec des algorithmes, donc avec une ingénierie à savoir, une compréhension des enjeux de l'algorithmique, les Open data, donc comment on ouvre ça, ces données aux citoyens, aux habitants, aux entreprises, etc. Comment, à quelles conditions ? Et tout ça, il y aurait beaucoup d'autres choses à dire, je ne fais qu'évoquer, c'est juste pour vous évoquer les stratifications du nouveau tissu urbain. Tout ça dans les plateformes. Et là, il faudrait lire Benjamin Bratton, *The Stack* Tout ça dans un contexte qui serait l'économie contributive. Je redis, l'économie contributive, c'est l'économie de l'œuvrer. Contribuer, ça veut dire œuvrer, au sens où en parle, je crois, Henri Lefebvre. Et qui est fondé sur un nouveau système des valeurs. C'est aussi une expression d'Henri Lefebvre, système des valeurs. **Mais ce système des valeurs dont je parle, ce n'est pas celui d'Henri Lefebvre, c'est celui de la lutte contre l'anthropocène, c'est-à-dire de l'homme soigneux**. L'économie du nouveau tissu urbain, c'est-à-dire d'un tissu qui est capable de

23. Un "panneau de co" est un terme informel pour désigner le panneau de configuration, une interface qui permet de gérer les paramètres et les contrôles d'un système d'exploitation, d'un appareil ou d'un logiciel. Il donne accès à des réglages comme les options d'affichage, les paramètres réseau, la gestion des périphériques et des programmes.

durer, œuvrer, c'est-à-dire durer, qui lutte contre l'usure, pas inusable, parce que rien n'est inusable, comme dit Maurice Blanchot, tout s 'effacera, tout était pris dans l'entropie, mais il y a des choses qui vont durer très longtemps, qui vont produire des différ*a*nces avec un a, comme dit Derrida, moi j'appelle ça de l'anti-anthropie, depuis que j'ai lu les travaux de Maël, avec un a et un h, anthropie, et ça c'est ce qui procède de l'être soigneux. C'est pour ça qu'on a créé un atelier soin et qu'on développe toute une réflexion sur le soin, avec Maël aussi d'ailleurs et Anne Alombert ici présente et un certain nombre d'autres, sur le territoire de Plaine Commune. Le droit à la ville qui est revendiqué par Henri Lefebvre en 1967, mais aujourd'hui aussi par Patrick Braouezec, Président de Plaine Commune, etc., restera tout à fait formel et **là j'emploie le mot formel à dessein, quand vous savez bien que Marx dit que le droit de la bourgeoisie est un droit formel, parce qu'il ne correspond absolument pas à la réalité économique**, ce droit revendiqué par Plaine Commune restera totalement formel s'il ne devient pas un droit de tissage, un droit d'œuvrer, c'est-à-dire un droit de contribuer à quoi faire ? A faire se développer le tissu urbain, la ville en tant que telle et à vouloir et produire une nouvelle croissance, ce que j'appelle une véritable croissance. Je me réfère ici à un bouquin qu'on avait publié avec Christian Fauré et Alain Giffard qui s'appelait, pour une... Je ne me souviens plus... *Pour en finir avec la mécroissance*, merci. Une croissance qui ne serait pas la mécroissance. Ce qu'on nous présente comme la croissance aujourd'hui, c'est une mécroissance, puisque c'est une croissance négative. C'est une croissance qui s'autodétruit, donc qui s'use, qui s'épuise même dans la valeur d'échange, etc. Donc, ce n'est pas du tout une croissance. Il faut repenser la croissance et ça, il faut le faire avec les Grecs, *physis*, ça veut dire croissance en grec. Au départ, les Grecs pensent la *physis* comme une croissance. Bon, ça, c'est une petite... Enfin, ce n'est pas si petit que ça, parce qu'à l'époque de l'anthropocène, c'est une question qui se repose totalement. **Qu'est-ce que c'est que la *physis* dans l'anthropocène de la biosphère ? Voilà. C'est ça, la question**. Alors, le droit à l'œuvre, le droit à œuvrer, le droit à tisser, c'est la possibilité de constituer une ville désirable. Une ville désirable au sens où en parle Henri Lefebvre ici. C'est là qu'il emploie les mots système des objets, système de valeurs, tissu urbain, société urbaine et écosystème. Il faudra qu'on relise tout cela. Pas maintenant. Quand je dis qu'il faudra qu'on le relise, c'est dans les travaux de la chère recherche contributive et pour en faire un objet de négociation et de contractualisation. Je pense qu'il faut qu'on se mette bien d'accord sur ce qu'on appelle le droit à la ville, l'urbanité numérique comme droit à la ville, c'est le titre du programme territoire d'innovation de grande ambition que nous sommes en train de négocier avec la Caisse des dépôts et notre partenaire *Rêve de scènes urbaines*. Il faut qu'on arrive à mettre bien noir sur blanc ce qu'on entend par là, le droit à la ville dans l'urbanité numérique. Et ça suppose de préciser tous ces termes-là, système des objets, système de valeurs, etc. C'est ce que nous sommes en train de faire dans les ateliers, pas les ateliers, les groupes de rédaction des fiches-actions, comme on les appelle du programme TIGA. La ville et ce tissage n'est pas un simple besoin social, dit ici Henri Lefebvre. C'est la première page du livre. Il dit ça n'est pas simplement...

Non, je vous dis une bêtise, ce n'est pas la première page du livre. C'est l'une des dernières pages du livre. C'est la première page du dernier chapitre qui s'appelle le droit à la ville, du chapitre 7. Il dit, il en avait déjà parlé avant dans le début du livre, il y a des besoins sociaux, il y a des besoins vitaux, il y a des... **Mais il y a un besoin, qui est le besoin d'activité créatrice d'œuvre. Il dit c'est ça le besoin fondamental. Et c'est ça que doit garantir le droit à la ville**. Ce n'est pas seulement de répondre aux besoins vitaux, de répondre aux besoins sociaux, par exemple, du fonctionnement social de la ville, etc. C'est fondamentalement de satisfaire le besoin d'œuvre. C'est intéressant, ça. Qu'est-ce que ça veut dire, besoin d'œuvre ? On verra, quand on lira au mois de mai *Vers le cybernanthrope*, qu'il n'est pas très clair là -dessus. Pourquoi ? Parce qu'il va rapporter ça au désir, un sujet qu'il a traité aussi dans la *Critique de la vie quotidienne*. Et dans ce rapport au désir qu'il va faire, il va sortir la psychanalyse. Et je pense que c'est là où on va s'apercevoir qu'il y a un petit problème. Enfin, il y a deux gros problèmes pour moi quand on veut mobiliser Henri Lefebvre. Il faut le faire, je pense que c'est très important parce que je pense qu'Henri Lefebvre est un très grand contributeur de nos questions, mais il y a deux limites. La force, la puissance du négatif du prolétariat, ça ne marche pas. Et il confond d'ailleurs prolétariat et classe ouvrière, vous allez le voir. Et deuxièmement, il ne comprend rien à la psychanalyse. Il y a un troisième point, comme je vous le disais tout à l'heure, c'est qu'il ne comprend pas Wiener non plus. Quand je dis qu'il ne comprend pas Wiener, je ne suis pas en train de dire qu'il faut être d'accord avec Wiener et en désaccord avec Henri Lefebvre. Ce que je veux dire, c'est que les critiques que fait Lefebvre de Wiener, ne sont pas toujours pertinentes. Je pense qu'il faut faire des critiques de Wiener, mais il ne fait pas les bonnes critiques de Wiener. Si on veut critiquer la smart city en particulier, il faut faire des critiques très pertinentes de la cybernétique. Je pense que celles de Lefebvre ne sont pas toujours pertinentes. Quoi qu'il en soit, il dit qu'il y a un besoin d'activité créatrice, un besoin d'œuvre, c'est très intéressant, ça renvoie à une théorie du désir qu'il soutient mais que je crois qu'il ne soutient pas très bien. Et si on en avait eu le temps, je le dis juste pour ouvrir peut-être un élément de discussion ou des travaux futurs ou peut-être rien du tout, je voudrais parler du besoin de la raison dont parle Kant. **Parce que chez Kant, il y a quelque chose de très important, c'est que la raison, c'est ce qui a besoin de la raison. La raison se définit par le fait qu'elle a besoin d'elle-même**. Et ça, ça m'intéresse énormément. Parce que ça renvoie à une question dont on a parlé avec Maël hier, d'ailleurs, dans un entretien qui sera publié, je ne sais pas bien quand, à propos de la possibilité et que je rapportais... Maël, je résume ce que tu dis. Maël se réfère à un texte de Bergson dans *La Pensée et le Mouvant*, où Bergson dit que **la symphonie écrite par le compositeur n'existe pas comme possibilité avant d'exister**. **Sa possibilité, c'est le fait de l'écrire**. Il y a des préconditions de ça, mais ce sont... possibilité n'est pas là avant, tant qu'elle ne s 'est pas réalisée. Il y a quelque chose d'absolument nouveau qui apparaît dans cette réalisation. Ça, pour moi, c'est du performatif au sens très fort, mais ça renvoie aussi à la quasi-causalité. On a beaucoup parlé de quasi-causalité hier. C'est pour ça

que j'insiste sur ce point**. Le besoin d 'œuvre, je pense que c'est un besoin de quasi-causalité** tout comme je crois que le besoin de la raison qui constitue la raison comme raison, **la raison n'est que son propre besoin**, c'est aussi quelque chose de quasi-causal. C'est évidemment pas du tout ce que dit Emmanuel Kant. Je le dis, c'est une interprétation de Kant au XXIe siècle et qui n'est pas du tout kantienne. Alors, cela étant, penser le besoin d'œuvrer, le besoin d'activité créatrice, d'œuvre, ça suppose, je crois, de dépasser ce que dit aussi Lefebvre ici, à savoir l'idée que c'est la classe ouvrière qui est l'enjeu ici. Je dis ça parce que, non pas du tout que j'ai quelque chose contre la classe ouvrière, mais je répète ce que j'ai déjà dit tout à l'heure, je pense que pour Lefebvre, classe ouvrière et prolétariat, c'est la même chose, tout à fait équivalent. Et je pense que c'est une grave erreur, c'est pas du tout ce que disent Marx et Engels, en tout cas dans leurs premiers écrits et je pense que précisément nous, nous avons à penser aujourd'hui, si nous voulons lire Henri Lefebvre aujourd'hui et *Le droit à la ville* et le mettre en œuvre, œuvrer avec Henri Lefebvre, eh bien il nous faut dépasser cette notion de la classe ouvrière, il nous faut repenser ce que veut dire classe ouvrière. Je le dis pour une raison très précise, c'est que ce qu'on essaye de faire à Plaine-Commune, lorsque nous disons qu'il faut reconstituer du compagnonnage, nous essayons de réinventer une classe ouvrière. Ça m'est apparu en préparant ce séminaire. Jusqu'à maintenant, je n'avais pas du tout pensé ça. Mais en lisant Lefebvre, je me suis dit que ce qu'on essaye de faire, c'est de réinventer une classe ouvrière en fait. Et en effet, quand on dit par exemple, avec les cobotiseurs dans la métallurgie, on réfléchit à des formes d'activités, de métiers, qui sont des gens qui savent travailler avec des cohortes de cobots. Les cobots sont des modules automatisés qu'on fait travailler ensemble et qu'il faut éduquer. Il y a donc des maîtres cobotiseurs. Et nous disons, c'est une discussion qu'on avait eue avec des gens de Peugeot-Citroën, Direction de la prospective, ces maîtres cobotiseurs sont des instructeurs de cobots et ils viennent faire des missions dans des activités industrielles courtes. Et ils sont le reste du temps en formation soutenue par un revenu contributif, ce sont des gens qui sont en perpétuelle réactivation de leur savoir. Ce sont des ouvriers au sens strict. Ils œuvrent, ils ouvrent. Et la même chose, la même discussion se tient parfois avec un ingénieur de Vinci sur les nouveaux métiers de la construction à l'époque, justement de ce qui conduit au parpaing RFID, etc. là où il y a beaucoup de robotisation, où en fait c'est une nouvelle conception de la construction et pas simplement de la construction, mais de la programmation urbaine, etc. qui va s 'emparer de toutes ces technologies de grammatisation pour faire émerger de nouveaux métiers et qui ne sont plus des métiers fondamentalement de salariés, ce n'est pas non plus des entrepreneurs, auto -entrepreneurs, ou profession de consulting, etc. non, ce sont des gens qui bénéficient d'un revenu contributif. Ce sont des intermittents du bâtiment, de la métallurgie, de l'alimentation, du soin, etc. Ce sont tous des ouvriers. Pourquoi ? Parce qu'ils œuvrent. Alors, comme vous le voyez, nous nous attaquons à des sujets compliqués. Et ce sont ces sujets dont je crois que... Alors qu'est-ce que c'est qui fait qu'un ouvrier œuvre ? C'est qu'il produit de l'anti-anthropie. Ce qui distingue un prolétaire d'un ouvrier dans ce sens -là, c'est que le prolétaire, il produit de l'anthropie,

avec un a et un h *Anthropogenic forcing*. Je le dis parce que, voilà, anthropie avec un a et un h, les gens ne comprennent pas très bien. Mais quand on entend *Anthropogenic forcing*, on comprend beaucoup mieux parce que là, le GIEC décrit très précisément l'augmentation de l'entropie. Et donc, l'ouvrier, c'est celui qui produit de la néguentropie. On pourrait dire de la différance avec un a parce que la néguentropie, c'est de la différance avec un a, au sens de Derrida. **Différer dans le temps et en produisant de la... Alors, ce n'est pas de la biodiversité, c'est ce que j'appelle de la noodiversité**. La noodiversification qui produit quoi ? Des œuvres. Les œuvres sont singulières, elles ne sont pas standards. C'est ça qui fait qu'une œuvre est une œuvre. Et par exemple, si vous disiez ce que dit... Gilbert Simondon, sur le passage de la production sur mesure à la production industrielle, **c'est le passage d'une production chaque fois singulière à une production totalement standard**. Mais là, vous apercevez aussi que je suis en train de dire quelque chose qui est en désaccord avec Simondon. Parce que Simondon dit, dans *Du mode d'existence des objets techniques*, **ce devenir qu'il appelle la concrétisation industrielle de l'objet, et qui va vers une forme toujours plus standardisée, lui, il le pose comme étant l'avenir de l'industrie et moi, je ne suis pas du tout d'accord. Je ne suis absolument pas d'accord, parce que ça, ça conduit à l'anthropocène précisément**. Simondon ne voit pas le problème du pharmakon, il ne voit pas venir le problème de l'anthropocène, il ne voit rien. Il y a des gens qui le voient, André Leroi-Gourhan par exemple, à la même époque. Donc il y a... Georges Canguilhem aussi anticipe ce genre de problème. Donc il y a quand même, ce n'est pas simplement une impossibilité de penser à l'époque. Il y a des gens qui pensent ça à l'époque déjà. Je ne parle pas de Günther Anders et d'un certain nombre d'autres. Donc voilà, je pense qu'il y a aussi une critique à faire de tout cet héritage, qui pour moi est fondamental. Je me sens un héritier, un fils de Simondon, mais en même temps, on ne peut pas se contenter de répéter Simondon. Il y a des limites. Et ces limites, il faut les identifier, en particulier du côté de ce qu'on pourrait appeler un design territorial, c'est absolument fondamental. Alors, tant qu'on n'arrivera pas à thématiser ces questions de manière véritablement claire, compréhensible, par exemple par les habitants de Plaines Commune, on ne parviendra pas non plus à combattre ce qui était un des titres de Mediapart la semaine dernière, *La post-vérité, tombeau incertain des démocraties*[24], qui faisait référence à un colloque qui s'est tenu tout récemment à l'initiative de Rosanvallon. Je ne suis pas allé au colloque, mais j'ai lu les comptes rendus, les recensions. Je pense qu'ils ont tout faux. Ils n'ont rien compris. Ils n'ont rien vu. Ils ne voient pas du tout qu'en fait, ce qu'on appelle post-démocratie, post-vérité, etc., ce sont des grandes questions d'économie, en fait. Pas seulement d'économie, d'ontologie, d'épistémologie, etc., mais qui se traduisent dans la vie quotidienne des gens d'une manière extrêmement... Et que, par exemple, on n'arrête pas de parler de la puissance du prolétariat ou je ne sais pas quoi, mais c'est du bidon, les gens savent très bien que c'est faux, que c'est de la pure rhétorique, c'est de la posture, comme on dit aujourd'hui, voilà, et

24. 3 mars 2018

que ça ne correspond à rien du tout. Tant qu'on n'arrivera pas à véritablement reprendre ces propositions que faisait, par exemple, Henri Lefebvre en 1967, **mais en les critiquant, ce qui est la seule manière de lire un livre de philosophie**, il faut les critiquer, eh bien on produira de la désespérance. Ça, si je le dis, c'est parce que ça nous ramène aussi aux questions de la *polis* grecque dans son rapport à la vérité. Et je redis que voilà, la *polis* grecque c'est ce qui constitue un processus d'individuation psychique et collective basé sur *l'aléthéia* comme épreuve de la vérité, dont **le canon est la géométrie c'est-à-dire la démonstration apodictique,** c'est très important, et le critère, ça n'est plus la divination comme chez les Égyptiens, ça n'est plus les pratiques chamaniques comme dans le modèle totémique dont je parlais tout à l'heure, c'est la géométrie. Et Thalès, premier fondateur, enfin, pas un des premiers fondateurs, un des sages, comme on les appelle, fondateur de cités, nomothète, voilà, c'est un géomètre. Et tous sont géomètres. C'est ce que rappelle Platon, lorsqu'il dit, nul n'entre ici s'il n'est géomètre. C'est une évidence pour tous les Grecs. Si on ne fait pas de géométrie, on ne comprend rien à la citoyenneté grecque. Mais d'autre part, ça renvoie à la cosmologie et pas simplement à la géométrie. Et c'est ce que rappelle Jean-Pierre Vernant. Jean-Pierre Vernant, il dit, voilà, tous ces... Ces nomothètes, ce sont aussi des physiologues. Et ces physiologues, de quoi est-ce qu'ils parlent ? du cosmos ? Par exemple, ils distinguent la sphère des fixes, le monde sublunaire, etc. Et il y a des lieux. C'est une théorie des lieux. Pourquoi est-ce que j'y insiste ? C'est parce que je dis que, premièrement, nous sommes confrontés avec les technologies de scalabilité, à des changements d'échelle et ces changements d'échelle, il faut les réinscrire comme échelles différentes et comme *topoï* différents, c'est-à-dire comme impossibilité de réduire une échelle à l'autre, non-solubilité. On ne peut pas dissoudre, par exemple, le vivant dans la physique. On ne peut pas non plus dissoudre la ville dans la biologie. etc. Donc on a à reconstituer des topologies ou des topoï, des *topi*, j'appellerais des sphères cosmiques moi et aujourd'hui ça se joue, ça, à travers ces technologies de scalabilité que sont les plateformes. Donc là je fais juste un rappel pour faire le lien avec ce qu'on avait étudié beaucoup plus précisément l'année dernière. Et évidemment**, tout ça n'est possible que parce que nous avons une nouvelle grammatisation**. Une nouvelle grammatisation qui produit ce que, par exemple, Antoinette Rouvroy appelle la gouvernementalité algorithmique. Et donc, tout ce que nous sommes en train de dire là, c'est de donner à la gouvernementalité algorithmique un contenu avec des perspectives de surmonter le modèle actuel de la gouvernementalité algorithmique, mais non pas de la rejeter. **Parce qu'on ne peut pas la rejeter**. On en a besoin, de toute façon. Maintenant, si on revient à ce que disait Lefebvre sur la ville comme œuvre, la cité grecque, comme *politeia*, c'est une œuvre de vérité, de ce que d'ailleurs Détienne et Vernant appellent *des maîtres de vérité* et qui constitue ce que Foucault appelle *des régimes de vérité*. Comment ce régime de vérité se constitue à l'époque de la cité grecque ? Comme une individuation collective qui est basée sur une conjugaison de la géométrie, du droit et du cosmos à travers la rétention tertiaire hypomnésique littérale. **Qu'est-ce que nous devons combiner, nous ? Quelle combinaison devons-nous faire ?** Eh bien, avec

quoi d'abord est-ce que nous devons faire une combinaison ? Cette combinaison étant une articulation d'échelles cosmiques. Je dis d'échelles cosmiques parce que le problème que pose le GIEC**, quand il dit dans 30 ans, en 2014, dans 30 ans c'est trop tard, c'est un problème d'articulation d'échelles cosmiques, c'est-à-dire comment est-ce qu'on protège l'échelle biosphérique dans le cosmos ? C'est une question cosmique**. Ce n'est pas simplement une question du rapport de, je ne sais pas, la ville de Saint-Denis à la ville de Paris, de la ville de Paris à la nation française, de la nation française à l'Union européenne. Ça ce sont des problèmes administratifs. Mais c'est un problème de la localité de Saint-Denis dans la biosphère, laquelle biosphère est elle-même en relation avec le système solaire, le rayonnement solaire, etc. Donc dans un système solaire, un système stellaire. Et il faut réinscrire tout ça. Il faut repenser l'économie, par exemple, par rapport à cette situation, par rapport au soleil. C'est absolument fondamental. C'est ce que disait déjà Georges Bataille en 1949 ou 47, je ne me souviens plus, dans *La part maudite*. Donc ce ne sont pas des questions tout à fait nouvelles. Georges Bataille, je vous l'avais déjà dit, je crois d'ailleurs, c'est celui qui m'a fait découvrir Vernadsky. C'est le premier que j'ai vu à citer Vernadsky. Quelle est la combinaison aujourd'hui, la conjugaison que nous avons à faire ? Ce n'est pas géométrie, droit et cosmos à travers la rétention tertiaire littérale. **C'est la combinaison : droit, nouvelle cosmologie, nouvelle géoéconomie**, Ce que les Grecs ne traitaient jamais, ils s'en moquaient éperdument, c'est l'économie. Ça ne faisait pas du tout partie de la combinaison, c'était les esclaves et les métèques. Ils n'en avaient absolument rien à faire. Nous, au contraire, on doit repenser, après Karl Marx, l'économie comme étant ce qui n'est pas un droit formel, mais **un droit réel,** ce que Marx appelait un droit réel. **Le droit réel, c'est le droit à œuvrer réellement** avec quoi ? Avec les rétentions tertiaires hypomnésiques urbaines qui apparaissent, les pucés RFID, les technologies de modélisation, de gestion, de l'information, des composants urbains, etc. Et tout ça, ça doit nous conduire à réélaborer une géopolitique. Cette géopolitique, c'est une géopolitique de la remondialisation. Pour négocier un contrat avec les différentes localités, dans les grandes régions de la biosphère, je prends le mot région ici au sens de la géopolitique, c'est-à-dire les continents en fait, généralement plutôt les continents, l'Amérique, l'Europe, l'Asie, l'Afrique, etc. Nous avons à renégocier une combinaison entre droit, cosmologie, géoéconomie et géopolitique à travers ces rétentions tertiaires hypomnésiques, urbaines, y compris quand on est en pleine campagne. Ça c'est un point que je ne vais pas développer non plus, mais je le dis juste en passant. Pas mal d'entre vous connaissent Epineuil et savent que je m'y suis beaucoup investi. D'ailleurs, je viens de recevoir une lettre de Bonneau qui me demande de revenir discuter du numérique au centre. Peut-être que tu pourrais y aller parce que tu es pas mal par là-bas maintenant. Bonneau, c'est le président de la région Centre-Val de Loire. J'étais allé là -bas, moi, pour dire vous allez urbaniser le rural. Il n'y a pas le truc... l'opposition ville-campagne, ça ne veut pas dire urbain-rural. Vous pouvez urbaniser le rural. **Urbaniser, ça veut simplement dire civiliser**, tout simplement. Et donc, avec les liaisons de fibres optiques et toutes ces choses -là, il y a des possibilités de réinvestissement des territoires

extrêmement importantes. Et si je dis ça, c'est parce que, personnellement, je ne crois pas du tout que 7 milliards de la population de la biosphère dans 30 ans, puisqu'on nous dit que dans 30 ans nous serons 10 milliards, je ne crois pas du tout que 7 milliards vivront dans des grandes villes. Je pense que c'est absolument impossible. Je pense que c'est insoutenable, qu'il y a des problèmes de changement d'échelle tels que le truc s'effondre. Et donc **je pense qu'il va falloir réaménager les zones rurales et faire une nouvelle urbanité qui n'est pas la rurbanité, mais une urbanité qui est un nouveau tissu urbain extensif**. Et tout comme on commence à revisiter l'agriculture extensive, par exemple, je pense qu'il faudrait revisiter l'urbanité extensive. Je pense que c'est extrêmement important. En Chine, par exemple, c'est absolument essentiel. Et je pense que tous ces urbanistes qui nous parlent des 70 % de la population dans les villes, ce sont des gens qui ne réfléchissent pas, qui ne réfléchissent pas à la faisabilité des choses. Ce n'est pas faisable. Pour des raisons toutes simples, l'acheminement de flottes, etc. Ce n'est pas faisable. Il faut redistribuer la population planétaire sur les territoires de l'ensemble de la biosphère qui sont vivables. Ils ne le sont pas tous, bien entendu.

Juste un rappel, excusez -moi, je suis toujours dans les rappels. Tout ça, ce sont des considérations qui n'ont de sens que du point de vue exosomatique. Je disais tout à l'heure, je ne sais plus très bien, à l'IRIS, à l'institut de Recherche Stratégique qu'il faut relire Machiavel, Hobbes, Montesquieu, tous ces gens-là, du point de vue exosomatique, qu'ils ne voyaient pas**. Ils ne le voyaient pas parce qu'il était tout à fait invisible pour eux, puisque les organes exosomatiques, ils ne les voyaient pas évoluer, donc ils ne les voyaient pas comme exosomatiques**. Mais aujourd'hui, nous, nous les voyons, et non seulement nous les voyons, mais c'est un énorme problème, y compris d'épuisement des métaux rares, de pollution atmosphérique, etc., etc. Vous connaissez bien tout ça. C'est des questions qui sont absolument inconcevables, pour Hobbes, par exemple, inconcevables. Nous nous sommes confrontés à ça et il faut aborder ça du point de vue exosomatique faute de quoi on ne pourra pas du tout apporter de réponses rationnelles. Pourquoi ? Parce que l'apparition des plateformes, c'est un nouveau stade de l'exosomatisation. Tant qu'on n'aura pas compris en quoi ce stade de l'exosomatisation est nouveau, on ne pourra pas aborder ces questions du point de vue exosomatique, on ne pourra pas traiter ces questions. C'est ce qui m'amène, c'est pour ça que ce séminaire s'appelle *Exorganologie 1*, c'est ce qui m'amène à la proposition de développer ce que j'appelle une exorganologie urbaine. Et dans l'exorganologie, une question qui se pose, c'est de déterminer les constantes**. Quelles sont les constantes du champ de recherche appelé exorganologie urbaine ?** Ça veut dire qu'est-ce qui est définitoire de ce qu'on appelle ici l'urbain. C'est ça que ça veut dire. Il y a des constants. Et je pense que Lefebvre en indique un certain nombre. Par exemple, et en premier lieu, œuvrer. Il dit un tissu urbain, ça œuvre. Ça ne tient, ça n'est tissé, ça n'est tenu comme tissu que si ça œuvre et si c'est une œuvre, s'il y a des œuvres. Il ajoute, il faut un sentiment d'appartenance. Pour ça, c'est très classique. Tout le monde le sait d'une certaine manière, de manière intuitive. Mais en même temps, c'est quand

même important de le dire et de l'analyser. Je ne vais pas le faire, lui-même ne le fait pas mais c'est précisément ce que j'appelle l'individuation collective. C'est ce que Simondon appelle l'individuation collective. L'individuation collective ne peut pas se produire s'il n 'y a pas de sentiment d'appartenance. Ce qui est le nom, je dirais, sociologique de ce qu'Aristote appelait la *philia*. Donc l'individuation urbaine, pardon, l'exorganologie urbaine, c'est ce qui doit aussi être capable de produire de la *philia*. Le tissu urbain, ce n'est pas simplement des parpaings, ce n'est pas simplement des rétentions tertiaires hypomnésiques ou je ne sais quoi, c'est aussi de la *philia*. Je compte faire un séminaire, je ne sais pas très bien quand, sur ce que c'est que la *philia* aujourd'hui donc peut-être qu'on y reviendra. Et je pense qu'il y a des *philia* de différents types, il y a des *philia* urbaines justement, des philia de toutes sortes. D'autre part, une constante des exorganismes urbains, c'est qu'il s'y passe des procédures de circulation et d'échange avec d'autres exorganismes semblables. Par exemple, je ne sais pas, Paris échange avec Londres ou avec New York via le Stock Exchange de New York, Wall Street, le Palais de la Bourse à Paris, etc. Et échanges via, je ne sais pas, Durham à travers l'université de Durham d'une part et l'RI d'autre part à Paris. Voilà, ce sont des lieux d'échanges. Ce sont des choses pour lesquelles je voulais que nous lisions Fernand Braudel et puis finalement, on n'aura pas le temps. Mais je vous recommande d'aller voir un peu ce que dit Braudel sur les échanges, sur les conditions de l'échange. C'est le grand objet de Braudel, l'échange. Il a une approche des villes, justement, un peu différente, même très différente de celle d'Henri Lefebvre donc à mon avis, il faut regarder parce qu'elle est très complémentaire. Il y a par ailleurs des métabolismes dans ces processus d'exorganologie urbaine, des métabolismes internes, plus ou moins anticipés, voulus, contrôlés ou au contraire subis. Par exemple, celui -là, ça c'est subi, c'est subi par les représentants des organismes qui disent mais qu'est-ce que c'est que ce bordel, ce parking qui est devenu un dépotoir. Ça c'est ce qu'on appelle un garage de rue, c'est de la mécanique de rue. Et alors ça c'est de la mécanique de rue assez bordélique en effet, il y en a qui sont un peu moins bordéliques que ça, mais j'ai choisi le plus bordélique que j'ai trouvé parce qu'il faut savoir que par exemple à la Courneuve, les habitants qui ne sont pas des mécaniciens de rue, qui ont des papiers, etc. disent, foutez-nous ça en tôle et débarrassez-nous de tout ce merdier. Où il y a de l'huile de vidange partout, c'est pollué, et c'est un problème. C'est un très gros problème. Nous, nous pensons que ces métabolismes qui ne sont pas voulus, mais qui sont produits, ont un très grand intérêt, comme le dit aussi ce sociologue. Qui, lui, a travaillé à Roubaix, également sur la mécanique de rue. Je pense qu'il faudra qu'on le rencontre dans le territoire apprenant contributif de pleine commune parce qu'il a fait des travaux là déjà depuis un bon moment. Il appartient à un collectif qui s'appelle *Rosa Bonheur*. Je pense qu'il faudrait aller regarder puisqu'il a travaillé en particulier sur la mécanique de rue. Il s'appelle Calderon. En fait, je donne cet exemple de la mécanique de rue, des métabolismes non désirés, enfin non voulus par les représentants, mais il y en a en permanence. Il y a des métabolismes, par exemple, en Italie, ça s'appelle la mafia. C'est extrêmement important, dans certaines parties de l'Italie en particulier. Il n'y en a pas qu'en Italie. Je dis mafia en Italie parce

que c'est très connu, mais il y en a aussi en France. Il y en a en fait dans très nombreux pays. Et ce sont des métabolismes qui ne sont pas voulus. Moi, j'ai connu des gens qui disaient, mais peut-être qu'il faut reprendre des idées de la mafia. Ça s'est dit y compris chez des gens de gauche ou plus ou moins, voilà. J'ai toujours été très dubitatif, moi, sur ce genre de choses, mais pourquoi est-ce qu'on a pu dire ce genre de choses ? C'est parce qu'il y a des dynamismes, voilà, qui se produisent, des nouvelles formes de solidarité. C'est une solidarité par le meurtre, par le crime, c'est-à-dire, voilà, si on ne respecte pas la solidarité, on est assassiné, tout simplement. Mais ce que je veux dire par là, c'est que là, je ne suis pas en train de parler au sens de... la solidarité au sens de Hobbes ou de je ne sais pas quoi, mais de la réalité actuelle que nous connaissons et qui, en intégrant l'économie, intègre toutes ces questions-là. Hobbes s'en foutait de l'économie, lui, autant que les Grecs. Enfin, peut-être pas tout à fait mais presque. Nous, nous ne nous en foutons pas du tout, parce que nous sommes après Marx et après le capitalisme industriel **et c'est l'économie aujourd'hui qui constitue le pouvoir, ce n'est pas la représentation symbolico-politique**.

Bon, enfin, il y a dans tous les processus d'exorganologie urbaine des processus de grammatisation, c'est pour ça que je vous ai montré un totem, une écriture lapidaire ou des systèmes algorithmiques. Et enfin, il y a aussi des institutions de formation aux conditions de l'habiter. Et il y a toujours de telles institutions. Le chaman, par exemple, est une telle institution. Le chaman a un rôle extrêmement important pour ordonner les processus initiatiques ce qui construit la solidarité organique de cette tribu soit de guerriers, soit de chasseurs, soit de je ne sais pas quoi. Et ça ne peut pas marcher, parce que s'il n 'y a pas ce processus-là, les chasseurs ne vont pas arriver à chasser, les chasseurs travaillent en coopération, ils travaillent ensemble pour chasser, les guerriers encore plus. Et c'est pareil dans les usines. Il faut que le contremaître, les ouvriers, le technicien, le machin, ça marche ensemble. Il y a des problèmes de solidarité organique qui à chaque fois se transforment. Donc il y a une exorganologie des solidarités organiques à faire. C'est exactement ce que ne voit pas Émile Durkheim. Je dis ça parce que le mot *solidarité organique* est un mot d'Emile Durkheim. Et **moi je pense que la solidarité n'est pas organique, elle est exorganique**. Et comme Durkheim ne le voit pas, il produit un fond de proposition qui est très intéressant. C'est le fond du Parti Socialiste. Je dis du Parti Socialiste, ça n'existe plus. Du socialisme. C'était un socialiste, Emile Durkheim, comme son neveu Marcel Mauss. Mais ils n'ont pas vu ces questions d'exorganologie. Donc ils sont dans une conception totalement formelle du droit. Voilà, je répète ce que je disais tout à l'heure en citant Marx. Alors, un exorganisme complexe urbain, qui est un cas particulier d'exorganisme qu'il faudrait classer dans une typologie des exorganismes complexes, parce que, bon, il faudrait... J'avais commencé à le faire l'année dernière, dans le séminaire précédent. Il faudrait classifier les exorganismes complexes. Il y en a de toutes sortes. Par exemple, celui-ci qui est apparu au XIXe siècle, c'est l'usine. Vous vous souvenez, j'avais commenté un peu Andrew Ure, *La philosophie de la manufacture*, etc. Ça, c'est un autre exemple d'usine, je ne sais pas si vous reconnaissez, si vous voyez où c'est. Toi, tu dois

connaître Arnaud, je ne suis pas sûr. Pardon ? C'est Citroën. Ça, pour vous, c'est en plein Paris, ça. Pour vous, c'est inimaginable. Moi, quand j'étais petit, tous les dimanches, je passais devant ça, je passais sur le quai Citroën, le quai Javel, pour aller voir ma grand-mère. Et je regardais toujours cette usine, mais tout ça avec une espèce d'horreur. Cette usine, elle était en plein Paris. Et ça, ça renvoie au fait qu'à un moment donné, les villes se sont développées en intégrant ces nouveaux exorganismes qu'étaient les usines. Et ça s 'est traduit par... Voilà, c'est la même chose, la vue de haut. Ça a transformé la morphologie de l'exorganisme urbain. C'est très important de faire une histoire des exorganismes, sinon vous ne comprendrez absolument rien à ce qu'on appelle l'aménagement du territoire. Là vous voyez Paris, Paris est également là, ici, le Quai Javel est à peu près là, mais ça s'inscrit dans un exorganisme qui s'appelle la Nation française. Et donc vous avez des emboîtements, vous avez des échelles exorganiques qu'il faut absolument penser et ceux qui gagnent dans ces affaires, ce sont ceux qui ont qui savent articuler les échelles. Macron, par exemple, il essaye d'articuler les échelles, à tous les niveaux. Les échelles politiques, les échelles économiques, etc. Amazon, ils n'essayent pas. Ils articulent les échelles. Ils n'essayent pas. Ils y arrivent et ils arrivent à passer à l'échelle de la nanoseconde jusqu'à l'échelle du temps extrêmement long de l'évolution de la biosphère. L'aménagement du territoire, c'est une organisation fonctionnelle de la territorialité entre des exorganismes. Par exemple, là, vous voyez un truc qui est bien connu de ceux qui vont dans le sud de la France, qui est considéré aujourd'hui comme une espèce de chef-d'œuvre d'ailleurs de ce qu'on appelle un ouvrage d'art, c'est-à-dire un pont réalisé à Millau et qui permet de raccorder Montpellier à Clermont-Ferrand et tout ça ce sont des éléments d'exorganologie entre les grands exorganismes mais qui sont absolument fondamentaux. Il faut penser tout ça, sachant qu'aujourd'hui c'est plus simplement ce genre de choses, c'est aussi des transpondeurs, des réseaux de fibre optique, des choses qu'on ne voit pas et qu'il faut absolument intégrer. On ne les voit pas mais elles sont extrêmement importantes**. L'exorganologie, c'est ce qui étudie l'organisation fonctionnelle et territoriale d'un exorganisme**, par exemple ce qu'on appelle la France, par exemple ce qu'on appelle Paris, par exemple ce qu'on appelle l'usine Javel Citroën, etc. Et c'est aussi ce qui pose des problèmes qu'il faudrait identifier, je ne vais pas le faire, mais d'entretien. Par exemple, un exorganisme, ça produit beaucoup de choses toxiques. Ça produit des poubelles, ça produit de la fumée et il faut s 'en occuper. Donc il y a des services qui sont là pour ça comme dans un organisme, d'une certaine manière. Moi j'étais très heureux d'apprendre que quand je dors il y a... Il y a des neurologues qui disent ça fait le ménage de mon cerveau, ça élimine des toxines, c'est pour ça que quand je me réveille je me sens mieux. Parce qu'en fait j'ai simplement envoyé, enlevé des... Ce n'est pas idiot ça de dire ça ? C'est à peu près la réalité. Bon ben il y a aussi des éboueurs qui enlèvent, voilà. Si on ne faisait pas le ménage dans Paris pendant une semaine, c'est ce qui s'est passé en 68, ça se voit très vite. Vous êtes encombré, vous pouvez plus vous déplacer en fait. Donc il y a toutes ces fonctions qu'il faut étudier de manière très précise et ce que je peux vous dire c'est que les acteurs, **les nouveaux acteurs qui voudraient prendre le pouvoir sur tous ces processus, eux, ils**

étudient ça très près. Amazon se demande comment on fait avec les poubelles un nouveau business. Ça, vous pouvez en être sûr. Ils travaillent sur absolument tout ça, ils ont des méthodes, ils analysent tout, ils ne laissent absolument rien dans l'ombre et nous on ne le fait pas et c'est pour ça qu'on ne va pas bien. Alors, entretenir, ça ne veut pas dire simplement faire les poubelles, ça veut dire aussi restaurer par exemple la cathédrale, enfin la basilique de Saint-Denis. Et cet article pose la question, mais comment, jusqu'où, est-ce que c'est bien que la ville de Saint-Denis, un communiste prenne en charge ce que l'évêché ne prend plus en charge ? Est-ce qu'il faut le restaurer comme ci ou comme ça ? Ça pose aussi des problèmes de l'activation du pacte. Ce sont aussi des... des rétentions tertiaires, les bâtiments. Et donc, on peut les altérer gravement. Vous vous souvenez, quand on avait restauré la chapelle Sixtine, il y a 30 ans, à Rome, il y avait toute une polémique. Est-ce qu'il fallait vraiment la restaurer, redonner les couleurs ? Si je dis cela, c'est parce que ce sont des questions de la vie quotidienne dans les exorganismes et qu'il faut poser, et qu'il faut instruire. Je pense que quand nous disons que nous voulons à Saint-Denis, à la Courneuve, à Stein, etc., constituer un nouveau génie urbain, et bien c'est pour que les populations s'emparent de tout ça et se qualifient, s'encapacitent sur ces questions. Il ne faut pas laisser ça aux architectes des bâtiments de France ou à Vinci ou à tel service de la ville ou de je ne sais pas quoi. **Il faut que tout le monde s'en occupe. Pourquoi ? Parce que c'est la question de l'œuvrer**. Et s'il faut le dire, il ne faut pas le dire au sens où c'est important de s'occuper du patrimoine, etc. ça fait venir les touristes. Non, c'est parce que ça œuvre toujours la basilique de Saint-Denis. Elle n'est plus une basilique. Il n'y a plus de roi. Donc, ce n'est plus un endroit où on enterre des rois. Enfin, elle est toujours une basilique parce qu'il y a toujours des rois qui sont enterrés là. Mais disons que ça n'est plus un lieu. C'est une tombe. Mais c'est un lieu qui continue à œuvrer même si ce n'est plus une tombe. Enfin, si c'est plus simplement. Et ça, c'est très important. **Comment repenser l'œuvre ? Si on veut repenser la classe ouvrière, il faut repenser ça**. Ça me paraît absolument fondamental. Aujourd'hui, c'est compliqué de penser tout cela. Pourquoi ? Parce que nous arrivons après un siècle de **fonctionnalisme**. Qu'est-ce que c'est que le fonctionnalisme ? C'est ce qui va conduire à ce qu'on appelle **les zones**. Qu'est-ce que c'est que les zones ? Zones commerciales, zones industrielles, zones artisanales. Ça a conduit aux zones d'aménagement concerté. Aller voir la notice de Wikipédia, elle est, je crois, assez efficace. Qu'est-ce que c'est que les zones d'aménagement concertées ? C'est un truc qui est apparu comme un compromis, comme vous le voyez là, en 1967, l'année du bouquin d'Henri Lefebvre. Qu'est-ce qui s'est passé ? Eh bien, il y avait des réglementations en matière de plans d'occupation des sols, comme on disait, permis de construire, etc., qui existaient, et qui consistaient aussi à définir des zones à urbaniser en priorité. On appelait ça des ZUP. Et les investisseurs fonciers, les gens qui fabriquent des centres commerciaux, ont dit, mais vous nous cassez les oreilles avec vos ZUP, etc. Ce n'est pas du tout, d'un point de vue commercial, ce n'est pas du tout ce qu'on veut. En fait, le point de vue qu'ils appelaient commercial n'est pas un point de vue commercial, c'est le point de vue du marché. Moi, je distingue le marché et le commerce. Ce

n'est pas la même chose. Il y a du... Quand il y a du commerce, il y a toujours du marché, mais quand il y a du marché, il n'y a pas toujours du commerce**. Le commerce, c'est ce qui constitue un processus d'échange où il y a toujours merci dedans, ce que veut dire commerce, *mercès***. Et donc, ça intègre toujours une partie du circuit du don dont parle Marcel Mauss dans son œuvre sur *L'économie du don*. Il y a toujours quelque chose de cette dimension-là. Si vous avez acheté un tapis à Meknès, par exemple, le mec qui vendra le tapis vous offrira forcément un thé. Ça va vous paraître de la pure politique commerciale un peu débile. Pas du tout. Ça fait partie des règles de l'hospitalité, de la politesse, de la civilisation, en fait. Et, bon, alors, chez je ne sais pas qui, à la FNAC, on vous donnera une carte de fidélité. Ce n'est pas tout à fait la même chose qu'une tasse de thé à la menthe. Parce que d'abord, le thé à la menthe vous allez le boire avec le commerçant et donc ce n'est pas la même chose. Ça fait un peu cucul à praline ce que je raconte, excusez-moi, mais ce que je veux simplement dire c'est que les oppositions qu'on fait entre l'économie du don et l'économie de marché, elles ne sont pas toujours si nettes que ça et je pense qu'il faut les remettre en question. Si je vous en parle, c'est parce que ces questions de zones d'aménagement concerté, voilà, elles sont apparues communes par une remise en cause des zones urbanisées en priorité et toute une lutte d'intérêts dont on voit bien là qu'il y a des intérêts de la haute fonction publique et de la technocratie qui dit qu'il faut aménager comme ça. C'est la DATAR, à l'époque ça s'appelait comme ça, délégation à l'aménagement du territoire et AR, je ne sais plus ce que ça veut dire. Et puis d'un autre côté, il y a les grands investisseurs, Promodès, ceux qui vont faire Carrefour, tous ces machins-là et pas seulement ça, mais Vinci, les parkings, ils vont dire mais pas du tout, vous ne comprenez rien, etc. Et ce qu'on voit c'est qu'il y a une zone d'aménagement concertée mais **la concertation elle se fait entre qui et qui ? Entre le marché et la haute fonction publique. Mais il n 'y a pas d'habitants dans cette concertation**. Et donc nous nous disons qu'il faudrait inventer des nouveaux ateliers d'urbanisme. Les ateliers d'urbanisme c'est très important. En France, les collectivités locales ont l'obligation de s'appuyer sur des ateliers d'urbanisme. Pierre nous en dira peut-être un peu plus. Pardon, c'est limité mais en principe c'est une obligation. Pardon ? Ouais, ça serait pas mal, ouais, tout à l'heure. Ouais, ouais, ouais. Et donc, en principe, il y a des agences d'urbanisme qui doivent conseiller les élus, etc., parce que... Le maire d'une petite ville de 50 000 habitants n'a pas forcément les compétences pour les techniciens, etc. pour ce genre de choses. Et du coup, ils se font écrabouiller par des grosses compagnies qui ont tout ce qu'il faut, des ingénieurs, des avocats, etc. Donc on a créé ces agences d'urbanisme pour essayer d'équilibrer la relation, qu'elles ne soient pas totalement asymétriques. Mais en fait, nous nous pensons qu'il faut créer de nouvelles agences d'urbanisme. On appelle ça des agences d'urbanisme contributifs, des ateliers d'urbanisme contributifs où on s'emparerait de ce dont j'avais déjà parlé, les technologies de modélisation, le BIM, toutes ces choses, l'internet des objets, en vue de construire, d'œuvrer la ville ensemble, de faire de la vraie concertation, la concertation contributive où tout le monde est concerné et peut trouver du boulot, participer en tant qu'intermittent, etc. Tout ça est

très compliqué et paraît inaccessible, pourquoi ? Parce que nous sommes à une époque, nous vivons à une époque qui a conduit à la prolétarisation généralisée. Elle commence par ça, alors ça ce n'est pas en France, c'est au Maroc, mais ça vous en voyez beaucoup au Maroc. Au Maroc, vous aviez le droit. Là, ils disent, on envisage d'interdire les paraboles. Mais vous avez le droit au Maroc de mettre votre parabole... Voilà. Donc vous avez des bâtiments, des quartiers entiers qui sont comme ça. C'est couvert de paraboles. C'est assez joli, d'ailleurs, vu de loin. Mais comme il y a aussi du linge, etc. Enfin bon, c'est un peu... Voilà. Et en tout cas, ça vous montre la pénétration de la télévision. Donc, à travers les industries culturelles que vous voyez là, les zones commerciales. Alors ça, celle -là, elle est toute petite. Vous voyez un petit peu ce que c'est que l'aménagement urbain d'une zone typiquement de mitage, ça pourrait être au sud de Paris, ça peut être beaucoup plus hard, ça c'est une zone commerciale entre Marseille et Vitrolles. C'est calamiteux. Aujourd'hui tout le monde admet, il y avait un projet par exemple il y a une vingtaine d'années ou une trentaine d'années avec Michel Noir avant qu'il n'aille en prison, c'était le maire de Lyon et avec Jean-Christophe Bailly, j'avais participé à ce projet avec Paul Virilio, de monter une nouvelle école d'urbanisme qui aurait complètement remis en cause le fonctionnalisme, etc. Comme Michel Noir a eu des ennuis avec la justice, tout s'est cassé la figure. Mais si j'en parle là c'est parce qu'il y a une trentaine d'années on a commencé à dire mais est-ce que c'était si bien que ça le discours de Le Corbusier, par exemple, etc. Et donc on a remis en cause toutes ces choses et en même temps je ne suis pas sûr qu'on ait véritablement réussi à élaborer un propos alternatif. Nous, nous avons l'obligation d'élaborer des résultats. Si on veut réaliser le projet avec Plaine Commune de manière concrète, il faut absolument qu'on réalise des choses très efficientes et donc ce que j'affirme c'est qu'il faut passer par ces technologies de modélisation. Ça c'est le logiciel Catia Dassault Systèmes avec qui nous avions une réunion hier après-midi. C'est très intéressant de voir ce que fait Catia, qui permet donc de modéliser, là, ce que vous voyez, c'est une modélisation d'une automobile en virtuel. On peut imaginer distribuer ça pour la construction de la ville à toutes sortes d'acteurs. On peut faire des plateformes, des dispositifs de prise de décision collective sur ce genre de choses avec ces objets-là. Ça pose des problèmes aussi quant à la prévision et la gestion parce qu'une ville c'est quelque chose qui nécessite en permanence d'être d'une part gérée et d'autre part d'anticiper des transformations, faire des travaux, ouvrir une voie ou je sais quoi. **Et la question se pose de savoir dans quelle mesure, par exemple avec ces technologies des Big data, on ne va pas vers une hyperprolétarisation des élus, des habitants, etc**. C'est un vaste sujet. Je vous invite à regarder cet article. Il est intéressant parce qu'on y voit des réponses de Jean-Louis Missika, adjoint à la maire de Paris, qui gère la ville intelligente de Paris. Et c'est intéressant et important d'aller voir ce que raconte la technostructure de la grande ville de Paris sur ces sujets. Je parle de tout cela parce que là, je vous montre quelque chose dont on a discuté hier avec quelqu'un de Dassault Systèmes. Là, vous voyez ce que c'est. C'est un bateau. Ça, c'est un bateau qui a été élaboré et conçu avec Catia, donc avec le logiciel de Dassault. Qu'est-ce que c'est que le logiciel de Dassault ? Qu'est-ce que permet de faire

Catia ? Eh bien, avec des échelles, des zoom, il va vous permettre de rentrer dans la structure, etc., et d'aller extraordinairement loin dans l'anticipation des conditions de la production de l'objet. Mais si vous aviez suivi le séminaire de l'année dernière, vous vous souvenez peut-être que quand j'ai commencé à parler des exorganismes complexes, qu'est-ce que j'ai montré ? Des bateaux. Je vous ai montré les 6 bateaux avec lesquels Christophe Colomb est parti en Amérique. Pardon, les caravelles. Et qu'est-ce qu'il y avait sur ces caravelles ? Il y avait des hommes d'équipage, entre 20 et 40 hommes d'équipage, des canonniers, des navigateurs, etc. Et je disais, **l'exorganisme parfait, on voit le mieux de quoi je parle quand je parle des exorganismes complexes, c'est un bateau**. Pourquoi est-ce que c'est ce qu'il y a de plus éloquent ? Sur un bateau, vous servez le bateau. Vous ne servez pas le capitaine, vous servez le bateau. Le capitaine vous dit, voilà comment vous devez servir le bateau. Mais vous devez servir le bateau. En principe, on considère que le bateau sert au marin. Eh bien, quand c'est l'équipage, c'est le marin qui sert le bateau. Ce que je veux dire par là, c'est que là, on a vraiment affaire à une question d'exorganologie. Et hier, j'ai montré ça à une personne de chez Dassault qui vient pour créer une nouvelle direction industrielle de Dassault qui est la modélisation des villes et des territoires. Et je lui ai montré ce truc en disant, vous voyez, ça c'est un exorganisme. Et elle a dit, c'est incroyable, c'est à partir exactement de ce truc-là qu'on s'est dit, il faudrait modéliser les villes et les territoires. En partant, nous aussi, de l'exemple du bateau. Alors, aujourd'hui, la grammatisation, c'est ça. Ça aboutit à ça. Ça passe par le BIM, aussi, qui n'est pas le modèle de Dassault. Par contre, c'est le modèle de... Non. ? Ça m'intéresse qu'on en parle tout à l'heure, il faut qu'on en discute là. Tout à l'heure ou plus tard, mais il faut absolument qu'on en discute parce qu'on est en pleine discussion avec eux. Ils ont très envie d'entrer dans le PIA. En tout cas, nous, il faut que nous fassions une philosophie de tout ça pour constituer des ateliers contributifs d'urbanisme qui vont utiliser toutes ces trucs. Alors, quand on a dit à cette dame, on va utiliser Catia avec les habitants de pleine commune, vous n 'y pensez pas, c'est absolument impossible. Il faut être très spécialisé, etc. A ce moment-là, on a dit oui, mais on peut, à travers ça, extraire à partir de ces bases de données, ce sont des bases de données, en réalité, tout ça. Ce sont des représentations de données dans des bases de données. On peut extraire avec des interfaces qui ne soient pas dédiées à des ingénieurs qui vont construire, etc. Mais par contre, à des habitants qui vont habiter, par exemple. C'est le sujet, je crois, qu'on va examiner avec, pas à Plaine Commune, avec Dassault dans les semaines qui viennent. Alors, maintenant, je voudrais revenir à la question de ce que veut dire œuvrer. Quant à l 'œuvre en général, dans la formation de l'esprit humain et des organisations sociales, je vous avais dit qu'il faudrait que nous lisions Ignace Meyerson [25]. Qu'est-ce que dit Ignace Meyerson ? Eh bien, il dit, en fait, la psychologie humaine, elle se produit dans les œuvres, pas que dans les œuvres, mais fondamentalement dans les œuvres. Et cette production de la psychologie humaine dans les œuvres, par exemple la symphonie dont parle Bergson et ses œuvres sont toujours de cette

25. *Les fonctions psychologiques et les œuvres* Ignace Meyerson Albin Michel

dimension dont parle Bergson, c'est-à-dire sont toujours quelque chose qu'elles portent du nouveau, absolument nouveau, c'est-à-dire qu'ils produisent ce que j'appelle moi une bifurcation. Et pas forcément dans le monde artistique, ça peut être dans le monde de la production, etc. C'est ce que Meyerson met au cœur de sa démarche, et **je pense qu'il va falloir que nous revenions ici à des questions d'épistémologie**, parce que derrière ce que dit Meyerson, ce sont des questions d'épistémologie fondamentales qui se posent. Comment on pense la psychologie, l'individuation psychique, l'individuation collective à partir de la notion d'œuvre. Donc il faut prendre très au sérieux ce que dit Henri Lefèvre. Mais je dirais qu'il faut être plus lefèbvrien que Lefèvre. C'est-à-dire qu'il faut aller lire Meyerson pour étendre la proposition de Lefèvre quant à ce que c'est que l'œuvre. Alors cela dit, revenons à Lefèbvre. Que dit -il ? C'est là qu'il parle de la beauté. Je vous disais, ça c'était la première page que vous avez montrée « Cette ville est elle-même *œuvre*, et ce caractère contraste avec l'orientation irréversible vers l'argent, vers le commerce, vers les échanges, vers les *produits* ». Qu'est-ce qu'il est en train d'introduire en disant ça ? Il est en train de dire que l'œuvre, la ville aristocratique est une œuvre, la ville bourgeoise n'est pas une œuvre. Elle ne produit plus que des produits, justement. Et les produits, ce ne sont pas des œuvres, et les œuvres ne sont pas des produits. Ça mérite discussion, ça aussi. Ça mérite discussion. Mais en tout cas, si on dit ça, et si on dit par ailleurs que ce qui définit un produit, c'est qu'il a une valeur d'échange qui est liée à sa valeur d'usage, alors le truc de Lefebvre ne tient plus la route. Et ça, Lefebvre sait très bien que c'est ça qu'il faut dire. Puisque c'est ce que dit Marx. Que lui, il s'appuie sur Marx. Ce que je viens de dire, c'est Marx qui le dit. Marx disant que, par ailleurs, la valeur d'usage est toujours dissoute par la valeur d'échange, c'est-à-dire qu'elle se dévalue en permanence et qu'elle est remplacée par le fétichisme, non pas simplement de la marchandise, mais de la monnaie comme marchandise, c'est-à-dire la monétisation, la financiarisation. Là, il y a un problème, je vais y revenir dans un instant. L'autre problème, enfin l'autre point que je voulais souligner, donc c'est ce que je vous ai dit tout à l'heure, ce n'est pas un problème, mais c'est que, dans ce passage-là, « Les violents contrastes entre les richesses et la pauvreté, les conflits entre les puissants et les opprimés, n'interdisent ni l'attachement à la ville, ni la contribution active à la beauté de l'œuvre ». C'est très intéressant ce qu'il dit. Il dit, voilà, par exemple, les seigneurs des grandes belles cités italiennes et les manants qui sont exploités par ces seigneurs, etc., ils sont en conflit permanent. Mais en même temps, ils avancent ensemble. Ils arrivent ensemble, malgré leurs conflits, finalement, à produire ces cités magnifiques où ils sont heureux de vivre. L'attachement à la ville et la contribution active à la beauté de l'œuvre. Et c'est ce qui produit, dit-il un peu plus loin, **le sentiment d'appartenance.** Ça, c'est ce qui n'existe plus dans les cités d'aujourd'hui. Et ça, c'est ce que nous voudrions, nous, à Plaine Commune, réactiver, mais sur des bases un tout petit peu différentes de ce que disait Henri Lefebvre. Alors, pour ça, il faut s'appesantir un tout petit peu, se pencher un tout petit peu sur la suite qui est qu'il souligne un paradoxe, « il convient de souligner ce paradoxe, le fait historique mal élucidé, des sociétés très oppressives furent créatrices et très riches en œuvre ». Ça, c'est une question

d'exorganologie. Si par exemple vous regardez à quel point les fourmis dans les fourmilières travaillent à, je ne vais pas dire embellir la reine, mais disons à quel point il y a une espèce de soumission dans l'organisation de la fourmilière, je vous en présentais une tout à l'heure, une fourmilière avec douze fonctions. Une soumission, une hiérarchisation des fonctions, j'ai passé trois semaines en Inde où j'étais dans la société des castes et je me disais c'est incroyable quand même à quel point ça ressemble vraiment à des fonctions d'une fourmilière et c'est franchement choquant. Ça paraît incroyable, ça existe encore parce que ce sont des structures dont on se dit, oui, les sociétés existaient comme ça, il y a mille ans, deux mille ans, c'était ce qu'on appelait le Moyen-Âge. Aujourd'hui, c'est toujours comme ça que ça marche. Pourquoi est-ce que ça tient ? C'est parce que ça a aussi une certaine nécessité. Et ça produit des œuvres. Delhi, c'est somptueux. Ville absolument somptueuse. Somptueuse, j'emploie le mot somptueux parce que ça renvoie à ce que Bataille appelle le somptuaire. Et ces œuvres dont parle Henri Lefebvre, elles sont somptuaires. Mais ça, Lefebvre ne le dit pas. Il a forcément lu Georges Bataille, Henri Lefebvre était un homme très cultivé. Il n'a pas pu ignorer du tout ce que disait Georges Bataille dans *La part maudite*, du sacrifice, de la destruction, du *potlatch*, etc. Et de tout ce qui est le somptuaire. Et il n'ignore pas que Bataille dit qu'une économie, ce qu'il appelle une économie générale, nécessairement développe du somptuaire. Mais ce somptuaire, ce que nous dit ici Henri Lefebvre, c'est qu'il est basé sur l'oppression. Et donc, il y a une question qui se pose à nous ici, qui est très, très importante, de revisiter la question de la justice sociale, de la hiérarchie, de la contributivité, etc., à l'aune de ces questions. Quand je vous dis ça, ce n'est pas du tout mon ambition de répondre à ces questions-là aujourd'hui, c'est de poser ces questions. Je pense que nous aurons, dans ce programme de territoire apprenant-contributif, à affronter ces questions en permanence. Et ce sont des questions fondamentales qui relèvent de ce que j'appelle la sculpture sociale, Ce qu'on est en train de discuter avec le 104 est un projet qui s'appelle Lumière-Pleyel, qui est un projet du Grand Paris, de réaménagement du carrefour Pleyel dans le cadre du Grand Paris, du train, je ne sais plus comment il s'appelle, enfin bref... de la ligne 14 et de tout ce qui constitue la nouvelle infrastructure urbaine, archi-urbaine, hyper-urbaine du Grand Paris, derrière cela, il y a, pour moi, des questions de sculpture urbaine, pardon, de sculpture sociale, au sens où Joseph Beuys parlait de sculpture sociale. Joseph Beuys, c'est un artiste qui a fait une œuvre d'art qui s'appelle *Les Verts*, puisqu'il a présenté le Parti Vert allemand comme une œuvre d'art, quand il l'a créée, à la documenta de Cassel. John Latham, qui est un artiste anglais, qui n'a pas utilisé ce mot, mais a fait un peu les mêmes démarches, en posant des problèmes de cosmologie et je m'apprête à ouvrir une discussion, moi aujourd'hui, avec le 104, pour proposer qu'on fasse des résidences d'artistes de sculpture sociale. Si vraiment on veut faire de la sculpture sociale, à l'époque du BIM, à l'époque des technologies de modélisation, du béton interactif, de toutes ces choses-là, et de l'économie contributive, la sculpture sociale, c'est l'économie contributive. Et là, on peut prendre très, très au sérieux ce que disent ces artistes, qui sont pour moi les artistes les plus intéressants du XXe siècle. Je dis les plus intéressants parce que ce n'est pas

forcément ce que je préfère. J'ai une passion pour un certain nombre d'artistes qui n'ont jamais parlé de sculpture sociale. Mais ça, c'est ma passion esthétique. Je dirais que c'est ma passion du jugement de goût au sens d'Emmanuel Kant. Ils font jouer l'imagination et l'entendement en moi, ces artistes-là. **Après, ce que disent Beuys et Latham sur la fonction de l'art dans la société du XXe siècle, ça, ça m'intéresse énormément.** Ils disent que c'est là pour **faire de la sculpture sociale**. Eh bien, c'est ce que faisaient précisément les oppresseurs et les opprimés. Ils faisaient de la sculpture sociale, produisant des œuvres dans ces grandes cités religieuses, ces républiques, la République de Venise ou je ne sais quoi sur un registre différent, c'était une autre sculpture sociale, elle passait par Dieu. Nous, **nous ne passons plus par Dieu, nous passons par le capital**. Et nous avons à cultiver le capital, si je puis dire. A le cultiver et à en faire un producteur de la sculpture sociale. Un producteur au sens du cinéma américain. Les producteurs, la mafia d'ailleurs américaine, investit dans Hollywood et donne la liberté à des artistes de constituer des nouveaux publics. Je parle des Hollywood des années 40, 50, 60. Ça c'est fini aujourd'hui. Totalement fini. Alors, pour pouvoir penser ce genre de choses, il faut sortir du concept de valeur d'usage dont parle ici à nouveau... Non, pardonnez -moi. Là, il ne parle pas de ça. Il parle des produits. Il faut sortir de l'opposition que Lefebvre fait entre l'œuvre et le produit surtout dans la mesure où il rapporte le produit à la valeur d'échange et l'œuvre à la valeur d'usage alors que précisément, le produit est constitué par la valeur d'échange**. Le produit, c'est ce qui permet de transformer une valeur d'usage en valeur d'échange**. C'est ça la définition du produit. C'est-à-dire, le produit, c'est ce que Marx appelle la marchandise. L 'œuvre est aussi quelque chose qui a une valeur marchande, de toute façon et donc aussi une valeur d'échange. Mais **par contre, elle a quelque chose d'inusable**. Et donc, il faut ici absolument rénover l'économie de la valeur, ce qu'on essaye de faire depuis longtemps avec Arnaud, avec Franck Cormerais etc. Il faut requalifier tout cela et il faut noter en passant quand même cette chose assez formidable, qui est **qu'Henri Lefebvre anticipe le do-it-yourself** « La notion même de *création* s 'estompe ou dégénère en se miniaturisant dans le *faire* et la *créativité* (le *faites-le vous-même*, etc.) ». Je dis ça parce que le *faites-le vous-même,* c'est ce qui constitue l'idéologie des *makers*. Mais est-ce que, par exemple, on doit s 'en tenir à ce que dit ici Henri Lefebvre ou est-ce qu'on ne doit pas prendre au sérieux les makers pour en faire des *fabbeurs*, pour réfléchir à ce que nous avons appelé avec une doctorante la Fab City ? Voilà, ce sont des questions qu'il faut que nous étudiions en dépassant cette opposition valeur d'usage et valeur d'échange. Et là, je crois que ça mériterait de lire un petit peu Hannah Arendt. Parce qu'Hannah Arendt, quand elle parle de la durabilité, c'est de ça dont elle parle. C'est ce que j'appelle la valeur pratique. Pourquoi j'appelle ça la valeur pratique ? Parce que quand vous pratiquez le piano, le violon, la philosophie ou je ne sais pas quoi, plus vous pratiquez, plus ça prend de la valeur. Vos chaussures, plus vous marchez avec, plus elles perdent de la valeur. Elles s'usent. Mais vos pratiques de piano, de philosophie, de mathématiques, de football ou de la cuisine ne s'usent pas. Elles n'arrêtent pas d'augmenter. Et ça, c'est fantastique. C'est plus que le mouvement perpétuel, ça augmente.

Et donc, **c'est ça qu'on appelle œuvrer**. C'est pour ça que, par exemple, la mairie communiste de Saint-Denis n'a pas du tout l'intention de laisser à l'abandon la basilique de Saint-Denis, mais au contraire la restaure. Alors, vous allez me dire, c'est un calcul politique, tout ça, peut-être, mais c'est possible uniquement parce que tout le monde dans Saint-Denis dit, mais c'est très beau cet endroit, c'est inusable. Ça fait combien de temps ? 800 ans, 900 ans que ça existe et c'est inusable. C'est ce dont parle Arendt dans *La condition de l'homme moderne*. L'œuvre ne s'use pas et elle n'est pas efficiente. Elle est beaucoup plus qu'efficiente. Elle dure au-delà de tout usage et de toute efficience et au-delà de la causalité matérielle ou de la causalité efficiente et elle suppose des causalités formelles et des causalités finales qui doivent venir dans l'économie s'il est vrai qu'il ne s'agit pas de restaurer l'aristocratie mais de reconstituer le travail en tant que toujours, il œuvre. Ce que je suis en train de dire là, c'est que si nous voulons construire une économie contributive, **nous devons réinscrire dans cette économie des causalités qui en ont été évacuées**. L'économie du marché devenu le capitalisme purement et simplement computationnel, c'est une économie qui a éliminé les formalismes, c'est pour ça que Christian Andersen dit qu'il n 'y a plus besoin de la théorie, et qui a éliminé les finalités. Et c'est pour ça que, par exemple, Peter Thiel dit qu'on n'a plus besoin d'Etat qui est là pour définir des finalités, etc. On n'en a rien à foutre. Ce qui compte, c'est l'efficience des algorithmes. Le reste, ça n'a aucune importance. Ça, ça produit le désœuvrement et en plus, une augmentation catastrophique de l'entropie. Donc la question, c'est de réinscrire, de réintroduire de l'œuvre, et à travers l'œuvre, des causalités formelles et finales. C'est pour ça que je vous avais parlé déjà de la théorie des quatre causes d'Aristote et j 'y reviendrai. Pas dans ce séminaire, mais l'année prochaine. Un dernier mot où je reviens sur un petit peu ce que dit Ignace Meyerson. Vous vous en souvenez peut-être il y a deux ou trois mois, enfin non peut-être un mois ou deux, je vous avais dit que **Meyerson avait introduit le concept de fonction d'objectivation**. Il disait qu'une œuvre permet d'objectiver une dimension de la psyché et l'objectiver c'est la créer, c'est-à-dire c'est la faire apparaître. Ce n'est pas simplement mettre au-dehors ce qui était au-dedans. **Non, c'est faire émerger une fonction qui n'existait pas avant son extériorisation exactement comme la symphonie**. Ça, c'est une position extraordinairement importante. **Ça pose que la psyché, l'appareil psychique, les fonctions noétiques, elles se créent et elles apparaissent, elles se développent à travers le temps**. Elles n'existaient pas avant, elles existent maintenant. Mais ce qui se crée, c'est aussi ce qui se détruit, c'est-à-dire qu'il y a aussi des régressions. Et ça, c'est le problème de la prolétarisation. Alors, je pense que nous avons, nous, à essayer de repenser les rétentions tertiaires hypomnésiques qui apparaissent en ce moment et qui sont les rétentions hypomnésiques digitales et urbaines du point de vue d'une telle fonction d'objectivation. Qu'est-ce qu'on va pouvoir objectiver comme fonction à travers ces ateliers d'urbanisme contributif, en utilisant ces technologies pour faire apparaître quoi ? De nouvelles fonctions psychologiques de Plaine Commune, des habitants de Plaine Commune. C'est ça que prétendait faire Joseph Beuys quand il voulait faire de la sculpture sociale. Et là, il y a des choses à théoriser

très fortement. Pourquoi il faut les théoriser ? Parce qu'il faut les négocier avec nos partenaires industriels, mais aussi artistes, 104, etc. C'est un programme de recherche artistique, c'est un programme de recherche urbaine pour lequel on doit se mettre d'accord sur un protocole de recherche, sur une durée et des objets, cette fonction d'objectivation, par exemple. Si j'avais eu le temps, j'aurais essayé de vous montrer que la sculpture sociale dont parle Beuys, c'est aussi la sculpture des rétentions et des protentions. Et qu'il est évident que quand Amazon utilise vos rétentions qui ont été postées, qui ont été transformées en rétentions tertiaires, qui sont des traces, c'est-à-dire des datas pour vous piloter à distance à travers ces algorithmes, il fait aussi de la sculpture sociale. **C'est plus exactement de la sculpture asociale**. Et quand c'est Facebook, c'est de la sculpture anti-sociale, pour moi. Mais c'est de la sculpture quand même, parce qu'ils travaillent avec vos rétentions, ils les sculptent. Ils les utilisent pour fabriquer des grandes œuvres qui sont, je ne sais pas, l'audience ou le public de Facebook, etc., par exemple. Ça, ça suppose, pour pouvoir faire fonctionner des fonctions d'objectivation qui œuvrent, ça suppose d'accomplir des synthèses locales, ce que j'appelle des synthèses locales, c'est-à-dire des agrégations qui sont irréductibles aux analyses que permettent de produire les rétentions tertiaires hypomnésiques. Les rétentions tertiaires hypomnésiques, par exemple, les Big data, ça permet de produire des analyses. Qu'est-ce que c'est que ces analyses ? Par exemple, dans tel quartier, vous avez tel risque de criminalité 30 % supérieur à tel autre quartier. C'est ça, les analyses produites par les Big data. Cette personne a 98 % de chance de faire un infarctus dans les 10 ans qui viennent. Celle-là, 2%. Tout ça basé sur des statistiques et qui sont très critiquables en réalité. Mais c'est comme ça qu'on gère de plus en plus les villes et la vie urbaine. C'est purement analytique. Nous, nous disons, nous travaillons en ce moment avec l'équipe de Maël, de Clément Morla, à quoi faire ? A dire, il faut créer des dispositifs délibératifs dans les territoires pour dire, on va investir tant dans telle action d'anti-entropie. Ça, c'est plus du tout seulement analytique, **c'est synthétique, au sens d'Aristote ou d'Emmanuel Kant. C'est du jugement synthétique**. C'est de la délibération et à un moment donné, on dit, nous, habitants, on décide d'investir dans telle fonction d'anti -entropie, de lutte contre l'entropie. L'entropie... physique, biologique, mentale, etc. Donc ce que je pose, c'est qu'il faudrait avec ces technologies urbaines, hypomnésiques, passer de l'analyse à la synthèse c'est-à-dire réinscrire de la synthèse dans le processus. Pour ceux qui connaissent un peu **mon discours sur ce que j'appelle le double redoublement épokhal et sur la disruption**, où je dis que la disruption, ce qui la caractérise, c'est que **le premier temps** du double redoublement épokhal empêche le deuxième temps, Le premier temps du double redoublement épokhal, c'est ce qui produit une épokhè technologique qui, à travers une innovation, perturbe des modes de vie existants, des circuits de transindividuation classiques, des modèles institutionnels, des savoirs, etc. Et **le deuxième temps**, c'est ce qui reconstitue, à partir de cette perturbation, une nouvelle époque, une nouvelle société, une nouvelle civilisation, une nouvelle ère, etc. **Et aujourd'hui, ce qu'on appelle la disruption, c'est ce qui empêche ce deuxième temps. Et c'est une stratégie qui est enseignée. Le but étant d'empêcher le**

contrôle, la limitation, etc. Et donc si on est en perpétuel, en premier temps, toujours nouveau, et bien il n 'y a pas de deuxième temps qui peut se constituer. C'est ça la disruption. Ce que je crois moi, c'est que cette disruption ainsi opérée est totalement insoutenable, et donc insolvable, et qu'il est possible de réinscrire des synthèses. Mais ça suppose de relocaliser. **Les synthèses ne peuvent être que locales**. Et donc, ça suppose de reconstituer une urbanité qui va s'emparer de ces technologies d'analyse qui sont maintenant les bases de l'industrie de l'urbanisme contemporain, pour les habitants, qui vont être des technologies d'analyse de l'habitat, de l'habité, et qui vont permettre donc de construire une nouvelle intelligence collective et ce que j'appelle un nouveau génie urbain. Alors, aujourd'hui, ceux qui réfléchissent à ces questions, c'est l'industrie du béton. Opportunité pour l'industrie du béton. Nous, nous travaillons avec l'industrie du béton. Parmi nos partenaires, il y a les ciments Lafarge qui n'est pas un petit partenaire du béton. Qu'est-ce que disent les gens du béton ? « Ces technologies constituent de réelles opportunités pour l'industrie du béton ; autant en termes de marché que de valeur ajoutée pour la plupart des produits en béton. Elles permettent d'accroître les fonctionnalités des systèmes constructifs : interaction avec les utilisateurs, gestion des infrastructures, récupération d'énergie ». C'est le sujet dont on a à parler et dont on doit dire que ce n'est pas simplement une opportunité pour l'industrie du béton, mais pour les habitants du béton et peut-être d'ailleurs pour sortir du béton et aller vers autre chose que le seul béton. Pour ça, il faut développer des politiques locales de grammatisation urbaine. Ça suppose aussi... Par exemple, il y a des... Il y a des urbanistes dans les villes avec lesquels on travaille, forcément, à Plaine-Commune, à Saint-Denis, etc. Il faut rouvrir une discussion sur qu'est-ce que c'est qu'une culture urbaine. Une culture urbaine au sens d'une culture d'urbanistes et d'habitants de zones gérées par des urbanistes. C'est évidemment une dimension qui passe par les Open Data. Enfin, les Open Data, on nous en parle depuis dix ans. Il y a un Open, je ne sais plus comment ça s'appelle, un Chief Officer qu'on connaît très bien, Henri Verdier, qui s'occupe de ça pour le gouvernement français. Mais ça n'est qu'un des aspects du problème. Le problème, ce n'est pas simplement les Open Data, c'est l'intégration précisément de toutes les choses que la grammatisation permet de fonctionnaliser. Alors ça, pour bien prendre la mesure de l'enjeu, il faut revenir à la question que pose Wiener. Parce que Wiener, en 1948, dit : toutes ces technologies que je suis en train de développer, basées sur les boucles de rétroaction, les feedbacks, à travers des algorithmes, ça peut conduire à une fourmilière. Si on ne fait rien, si on ne voit pas venir la chose, si on ne... C'est un homme de gauche, Wiener, il dit, j'ai très peur que la cybernétique serve au fascisme, à une nouvelle forme de fascisme, basée sur la cybernétique, et donc je vous préviens, on pourrait produire des fourmilières humaines. Ça, c'est une fourmilière. Comme vous voyez, j'avais dit qu'il y a douze fonctions, il y en a quinze. Enfin, il y a quinze. Il n 'y a pas quinze fonctions. Il y a quinze types de lieux dans lesquels se déclinent des fonctions. Et c'est très important de regarder cette chose de près, parce que c'est un exorganisme, ça. Ce n'est

pas un exorganisme humain, mais c'est un exorganisme animal [26]. Et il y en a des exorganismes animaux, ils sont très différents des exorganismes humains, parce qu'en gros, ils n'évoluent pratiquement qu'avec leur enveloppe génétique, donc ils ne sont pratiquement pas décorrélables de l'évolution biologique de l'espèce, tandis que les exorganismes, comme le bateau que je vous présentais tout à l'heure, ils sont tout à fait décorrélés de l'évolution biologique de l'espèce. Enfin, pas tout à fait, parce qu'il y a quand même des caractères qu'il faut avoir pour pouvoir vivre dans ces lieux, mais disons qu'il y a une très forte décorrélation quand même entre les deux. Pas totale, mais très importante. Alors, ce que nous dit Wiener, c'est que si on ne prend pas au sérieux la question... il ne parle pas de grammatisation, c'est moi qui parle, je traduis son langage. Aujourd'hui, ce qu'il disait, en 1948, c'est complètement réalisé. Quand vous lisez le truc de ce que je présentais tout à l'heure, l'industrie du béton, comment s'emparer de ces rétentions tertiaires hypomnésiques, etc., **ça y est, le truc est fait. Comment faire des fourmilières comme ça pour des hommes avec ce béton interactif ?** C'est ça que posent ces gens-là comme question. Je ne dis pas qu'ils sont malveillants ou quoi que ce soit. Je ne leur reproche pas du tout. Ce que je crois, c'est que nous, nous devons nous reprocher de ne pas nous emparer de ces questions du tout suffisamment tôt, parce que si c'est le cas, ça va produire ce que décrit Wiener ici, à savoir ce qu'il appelle l'état fourmilière fasciste. « Bien qu'il soit possible de jeter aux orties cet énorme privilège de formation que possède l 'être humain et non la fourmi... » qu'est-ce que dit Wiener ? Il dit qu'un être humain, ça a des savoirs. Ce qui constitue un être humain, c'est le fait qu'il a des savoirs. Une fourmi n'a aucun savoir, elle a un ADN. « ... et d'organiser l'Etat-fourmilière fasciste avec du matériel humain, je crois que c'est là une dégradation de la nature même de l'homme et économiquement, un gaspillage des valeurs les plus hautes ». On est exactement dans cette situation**. Ce que décrit Wiener ici, c'est ce que j'appelle la prolétarisation totale. C'est exactement ça qu'on est en train de vivre. Et ça, il faut absolument le dépasser**. Et c'est pour ça qu'il faut lire le bouquin de Wiener, qui a beaucoup de défauts, par ailleurs. Il y a des chapitres entiers qui, pour moi, sont très problématiques et qu'il va bien falloir critiquer précisément, en particulier sur le rapport entre langage, information et savoir. Mais voilà, Wiener voit ces choses venir très près. « L'homme condamné et réduit à accomplir indéfiniment les mêmes tâches ne fera même pas une bonne fourmi ». Conclusion du MIT, on va la remplacer par un robot. Parce que les bonnes fourmis, ce sont des robots, en fait. Une fourmi est une sorte de robot. Je ne dis pas que c'est le cas, mais je dis que c'est le raisonnement, là, du MIT. Et donc, plus besoin de tous ces prolos, donc le prolétariat, n'a plus aucune... Nous nous disons mais ça ce n'est pas solvable, c'est insoutenable et donc qu'est-ce qu'il faut faire ? Et bien il faut y réintégrer du savoir, de l'œuvré et de la lutte anti-entropie. Alors je vais, je ne sais pas quelle heure il est mais donc il faudrait quand même que je m'achemine vers la fin. Je n'ai pas tout à fait fini, je vais un

26. Cf Karl Popper Une approche biologique du troisième monde in *La connaissance objective* p. 189

peu survoler et je reprendrai peut-être dans la séance d'après ce que je n'aurais fait que survoler aujourd'hui. Je pense que toutes ces questions, il faudrait les aborder en passant aussi par Gaston Bachelard. Vous vous souvenez de ce que dit Henri Lefebvre du lien entre la ville et la philosophie. Quelle est la nature du lien entre la ville et la philosophie ? Ce que je soutiens, moi, c'est la grammatisation. Aujourd'hui, nous vivons un nouveau stade de la grammatisation, et je pense que ce nouveau stade de la grammatisation, il faudrait essayer de le penser et pas simplement sous le stade de la grammatisation, mais de la grammatisation générale, avec Gaston Bachelard. Lorsqu'ici, il parle du **bibliomène**. Je crois que vous ne pouvez pas voir grand-chose. Certains d'entre vous connaissent ce texte, bien sûr. Gaston Bachelard dit... Qu'est-ce qui fait la science véritablement ? C'est le livre. Il dit... Depuis Kant on parle de la scientificité en distinguant le phénomène et le noumène. Mais entre le phénomène et le noumène, il y a quelque chose qu'on n'a jamais pensé, c'est le bibliomène. Peut-être que certains d'entre vous se souviennent que c'est un des points de départ de Jacques Derrida. Je n'ai vu Derrida citer Bachelard qu'une seule fois, c'est ça. Et là, il dit, Derrida, oh là, il y a un truc, il y a un truc que dit Bachelard, qui est vraiment très important. Et tout Derrida va consister à déployer cette chose-là. Moi, j'essaye d'hériter de ça et qu'est-ce que je souligne ? Eh bien, outre que, entre le noumène et le phénomène, il y a le bibliomène et que le bibliomène, qu'est-ce que c'est ? C'est aussi les inscriptions lapidaires sur les vides de la Grèce. Ce n'est pas simplement ce qu'il y a dans les bibliothèques et ça, Bachelard le sait très bien. Il ajoute « exister par le livre, c'est déjà une existence, une existence si humaine, si solidement humaine ». Voilà, solidement, qu'est-ce que ça veut dire ? Ça veut dire que c'est inscrit et c'est extériorisé par une fonction d'objectivation qui est la fonction d 'œuvrer de Meyerson. Ce n'est pas Bachelard qui dit ça, c'est moi, bien entendu. Qu'est-ce qu'il ajoute, Bachelard ? Il dit, la science, aujourd'hui, c'est une cité et « De même qu'une technique particulière enjoint de bâtir une ville entière, une ville -usine, pour créer quelques atomes de plutonium... », c'est ce qui se passe, c'est ce qui existe à Genève aujourd'hui, « ...pour loger quelques corpuscules de plus dans l'infime noyau d'un atome, pour y susciter une énergie monstrueuse, ... de même, une énorme préparation théorique réclame l'effort de toute la cité théoricienne ». Alors, qu'est-ce que je suis en train d'essayer de vous dire ? Je suis en train d'essayer de vous dire que le processus de grammatisation est absolument à toutes les échelles ici et qu'il faut nous faire une théorie générale de l'œuvrer, de l'objectivation fonctionnelle et des processus de grammatisation en vue d'une économie des savoirs. Parce que c'est de ça dont il parle. **La cité théoricienne, c'est une cité des savoirs**. Et ça suppose un milieu polémique. « La science moderne réclame un acte social essentiel puisqu'on n'y participe qu'en se plaçant dans le milieu polémique actuel ». Qu'est-ce que nous disons, nous, lorsque nous disons qu'il faut repenser les plateformes délibératives ? Nous disons que ça doit être des plateformes où on rend possible et nécessaire la polémique, c'est-à-dire les bifurcations, les divergences, etc. Donc ça, c'est un programme d'urbanisme qui est fondé, pour moi, sur une considération du savoir au XXe siècle, du savoir scientifique et particulièrement de la physique, et où Bachelard prend acte d'un point fondamental, c'est que la noèse, l'activité

noétique, pas simplement de la science, passe par l'objectivation fonctionnelle et donc par des processus qui sont en dehors de l'individu psychique, par ce que j'appelle maintenant l'exosomatisation. Alors, je vais m'arrêter là en ajoutant deux points juste pour vraiment conclure la séance. Qu'est-ce que c'est que ça ? C'est un extrait, vous vous souvenez peut-être, c'est un film très important de Rossellini qui s'appelle *Rome, ville ouverte*. Et je voulais, bon j'ai fait sauter, je voulais commenter un passage de Wiener pour dire il faut rouvrir la chose contre la fermeture, là en l'occurrence à Rome c'est la fermeture des nazis qui sont arrivés. Mais je ne vais pas vous en parler. C'est un film absolument fabuleux avec une actrice absolument fabuleuse. Je voulais pour conclure vous parler d'Alfred Sohn-Rethel. Alfred Sohn-Rethel, je ne sais pas si vous le connaissez, il n'est pas très connu, c'est un philosophe allemand de l'école de Francfort et qui a posé que le marxisme n'a pas véritablement accompli ce qu'il promettait, à savoir de constituer une nouvelle épistémologie. Une nouvelle épistémologie générale, c'est-à-dire une nouvelle définition des conditions du savoir sous toutes ses formes. Et ça, je suis absolument d'accord avec ça. Et Sohn-Rethel dit, en fait, ce que, par exemple, il s'appuie sur d'autres travaux de gens très importants dont je ne vais pas vous parler maintenant mais je vous en reparlerai dans une séance prochaine. Il dit, en fait, les... par exemple Thalès dont je parlais tout à l'heure, Parménide, tous ces penseurs, on dit, les premiers philosophes, le miracle grec, les grands penseurs qui seront à l'origine de l'ontologie, de l'idéalisme, etc. en fait ce ne sont que des effets de la monnaie. Parce que ce sont des gens qui vont penser l'abstraction - Clémence Ramnoux a dit des choses aussi comme ça sur le fait que, voilà, elle expliquait que Héraclite, si on veut comprendre ce que c'est, c'est une séparation entre les mots, dit-elle ; c'est cité par Maurice Blanchot dans *L'entretien infini*. Bon, Sohn-Rethel lui, dit : mais en fait, toute cette abstraction qui va être produite par ces géomètres, ces physiologues, ces nomothètes, etc., en fait, elle est faite par quoi ? Par la monnaie qui a été développée par les rois de Lydie en Anatolie et qui a été adoptée par les Grecs aux alentours du VIIe siècle avant J.-C. Il y a des textes très intéressants à lire de... je ne sais plus, je n'arrive plus à retrouver son nom... Vidal-Naquet, qui a parlé de la crise économique de la Grèce, etc., qui apporte des éléments de réflexion qui nourrissent un peu tout ça. Et ça, c'est très intéressant. Je pense que c'est quelque chose de très prometteur, mais en même temps d'extrêmement insuffisant. Et je pense que, en fait, Sohn-Rethel parle de la monnaie, tout ça. Mais pourquoi est-ce qu'ils parlent de la monnaie ? Parce que, comme tout grand lecteur de Marx, il connaît très bien Marx, donc il s'intéresse à la valeur d'usage, la valeur d'échange, la monétisation, etc. **Mais il ne voit pas l'écriture**. Il ne s'aperçoit pas que pour qu'il y ait de la monnaie, il faut qu'il y ait de l'écriture. C'est ce que montre Clarice Herrenschmidt et que c'est tout un processus qui est bien avant la monnaie. Donc il rate quelque chose de fondamental. Et ce qui fait que du coup, à mon avis, il ne peut pas nous être d'un très grand secours. Mais en même temps, si je vous en parle, ce n'est pas simplement pour le plaisir de parler de sujets que je crois être intéressants et importants. C'est parce que si nous voulons relire Henri Lefebvre et l'actualiser, nous devons passer par les débats avec Sohn-Rethel que Lefebvre n'a pas activé, mais que nous, nous devons activer

pour donner beaucoup plus d'expansion à Henri Lefebvre au XXIe siècle. **Le texte d'Henri Lefebvre, c'est un texte du XXe siècle. Et nous devons absolument lui donner une autre dimension.** Aujourd'hui, la monnaie, qu'est-ce que c'est ? C'est des bites. C'est ce qui est en train de devenir virtuel. C'est du bitcoin, c'est toutes sortes de technologies de certification distribuées à travers des plateformes comme ce qu'on appelle la blockchain, etc. **C'est un tout nouveau processus de grammatisation**. Je regarde Jean-Claude parce qu'il bosse là -dessus. Si on ne pense pas à ces questions, aujourd'hui, en reprenant les questions de Sohn-Rethel, de Lefebvre, etc., mais en les bouleversant, en les disruptant totalement avec ces choses -là, on ne fera que faire de l'incantation commémorative d'antiquité. Pour ça, ça serait intéressant aussi, je voulais vous montrer des... mais j'ai oublié de les... j'ai plus d'images. Je voulais... j'ai oublié de... ça serait intéressant d'aller voir un article de Bernard Gergen, qui a été publié avec un autre, je crois que c'est toi, qui l'a fait circuler, non ? Je ne sais plus qui l'a mis en circulation. Je vais essayer de l'inviter au mois de juillet dans le colloque qu'on va faire, enfin pas le colloque, le séminaire sur les Smart Cities. Les 2 et 3 juillet, on va faire un séminaire avec, je compte l'inviter lui, ainsi que David Berry, qui a développé ce concept d'infrasomatisation, ce que je vous montrais tout à l'heure, par exemple, le pont de Millau, ou ces choses dont je vous parlais tout à l'heure sur les fonctions interurbaines, comme on dit à la SNCF, de lien entre les grands exorganismes urbains, eh bien, ça fait partie de ce que David Berry appelle l'infrasomatisation. **L'infrasomatisation, c'est les infrastructures des exorganismes**. Et là, je pense qu'il y a des gens qui fournissent des concepts extrêmement intéressants pour essayer d'aller un petit peu plus loin dans nos objets. Voilà, je m'arrête là. La prochaine fois, on attaquera... Je n'en dirai pas beaucoup plus sur le droit à la ville. Si vous avez des questions que vous voulez aborder et tout ça, c'est évidemment bienvenu. La prochaine fois, je vous parlerai plutôt de *Vers le cybernanthrope*. J'essaierai de vous montrer d'autres questions qu'il faut reprendre chez Lefebvre et en même temps critiquer. Et à partir de là, j'essaierai de revenir ensuite vers la question du *là*. Comment prendre au sérieux la question heideggérienne du *là* sans être heideggérien. A l'époque des technologies de grammatisation et de ce que j'appelle le « *n'être plus là* » qui fait voter Trump. Bon, je m'arrête là et vous avez la parole.

01 :49 :08

Séance 6

Bonjour, on va commencer. Avant de rentrer dans mes propos du jour, parce qu'il y a plusieurs aspects, je fais un tout petit point d'actualité. Le président de la République française hier, qui s'appelle Emmanuel Macron, a réuni des grandes entreprises, dont Facebook et d'autres, pour poser la question des *communs* dans le champ de l'économie numérique. Je ne vais pas commenter ça, d'abord parce qu'on n'a pas le temps et en plus, je n'ai pas d'éléments. Je n'ai pas assez d'éléments pour en parler mais, par contre, je veux faire, en rebondissant sur cet élément d'actualité, une remarque d'ordre général, qui est, en fait, une remarque sur l'enjeu de ce séminaire. Cette remarque est la suivante. Je pense qu'il nous faut acter, dans la fin de cette deuxième décennie du XXIe siècle, la nécessité d'un profond changement de la puissance publique face à la constitution, que j'appelle donc exorganologique, d'une nouvelle puissance privée, qui est fondée sur des fonctions exorganiques - je ne redéfinis pas sous ces termes, ça fait trois ans maintenant que j'en parle - qui sont des fonctions extra-étatiques, parce qu'elles sont extraterritoriales et elles sont même extra-biosphériques. Comme vous pouvez le voir sur cette image, elles sont exosphériques. Elles ne sont pas dans la biosphère. Elles ne sont pas dans la biosphère au sens où Vernadsky définit la biosphère. Elles sont au-delà de la biosphère. Un représentant très exemplaire de cette évolution qui s'est produite surtout au cours des dix dernières années, depuis le World Wide Web, mais surtout depuis dix ans, est Elon Musk, qui, comme vous le savez, ambitionne de conquérir le système solaire, de s'installer sur Mars, etc., qui a lancé une fusée, qui a fonctionné, cette fusée. Et je vous en parle pour deux raisons. D'abord, parce qu'un particulier qui a la possibilité de lancer une fusée dans l'espace, c'est quand même quelque chose qui était absolument inimaginable. Même il y a dix ans, on n'aurait pas pu l'imaginer. Aujourd'hui, c'est non seulement imaginable, mais je ne veux pas dire que c'est banal, mais ce n'est pas du tout unique. Ce n'est pas un cas unique. Et si je vous en parle, c'est aussi parce que je suis en train d'écrire une lettre à Elon Musk. Ce n'est pas moi, en fait, qui suis en train de l'écrire. C'est un groupe d'étudiants chinois avec lesquels nous avons décidé de faire une vidéo-lettre, une correspondance vidéo à Elon Musk, qu'il ne regardera certainement pas, alors qu'il se contrefoutra probablement, mais nous on s'en fout qu'il la regarde en fait. Ce qui nous importe c'est que le monde la regarde et que du coup il se trouve peut-être un peu obligé de la regarder. Quand je dis ça d'ailleurs, qu'il

n'y ait pas de confusion, j'ai une vraie grande admiration pour Elon Musk. Je pense que c'est un personnage tout à fait intéressant, beaucoup plus intéressant que des tas de gens que je n'aime pas du tout et que je n'admire pas du tout dans la Silicon Valley, mais je pense que lui est quelqu'un de très intéressant, de très exceptionnel et qu'il faut observer de près. Cette lettre à Elon Musk, nous l'enverrons comme une fusée - je prend le mot « fusée » au sens de Charles Baudelaire - le 22 septembre prochain à Londres. Elle est en train d'être rédigée entre l'Australie, la Chine et l'Europe. L'enjeu de cette lettre, c'est ce que je vais dire maintenant. Ars Industrialis, depuis 13 ans maintenant, nous posons qu'il faut une nouvelle puissance publique. Pourquoi ? C'est l'enjeu et de ce séminaire et du programme du territoire apprenant contributif de Plaine Commune. C'est de définir pourquoi il faut une nouvelle puissance publique et comment faire fonctionner cette nouvelle puissance publique. Il faut une nouvelle puissance publique pour **protéger et cultiver la dimension néguanthropologique dans ce qui n'est plus une simple biosphère, mais une technosphère étendue à l'échelle exosphérique**. Et il faut le faire en développant une économie qui passe par les *communs*, justement. Et ça, je ne suis pas du tout convaincu qu'Emmanuel Macron en ait la moindre idée de ce rapport entre l'économie dont nous parlons et les *communs*. Peut-être que oui, on ne sait jamais. Il peut toujours y avoir des surprises. Par contre, je voudrais insister, en particulier parce que David Bates est avec nous ce soir, sur le fait que c'est une question, ce dont je parle-là qui est à l'horizon du *Nomos de la terre* de Carl Schmitt. Et comme David a écrit sur Carl Schmitt, qu'il est aussi intervenu d'ailleurs sur Carl Schmitt, et en particulier sur la question de la cybernétique et de *l'eschaton* chez Carl Schmitt, Voilà, je voulais souligner que tu es là, je te remercie et peut-être qu'on aura l'occasion d'en parler tout à l'heure, je ne sais pas. En tout cas, ce que je crois, c'est qu'il faut intégrer les questions - alors comment les appeler ces questions ? géopolitique ? - de Karl Schmitt dans ce sujet, c'est aussi la raison pour laquelle d'ailleurs j'avais invité, mais malheureusement je n'ai pas pu le voir, Benjamin Bratton parce qu'il se réfère à un nouveau zélateur de Carl Schmitt dans son livre qui s'appelle *The Stack* pour traiter des questions dont j'essaye de parler ici aussi, mais à mon avis de manière erronée, enfin de manière qui n'est pas fidèle aux propos du texte à mon sens, peut-être aussi on pourra en parler tout à l'heure. En tout cas, ce que je crois c'est qu'une nouvelle puissance privée s'est constituée dont, par exemple, Elon Musk est un représentant exemplaire. Qu'une nouvelle puissance publique doit se constituer, qui n'existe pas pour le moment. C'est à ça qu'on essaye de vouer nos efforts à Ars Industrialis depuis longtemps et avec cette puissance publique qui s'appelle Plaine Commune, puisque c'est une puissance publique que nous essayons de transformer, mais c'est dur, très dur. Et pourquoi est-ce qu'il faut une nouvelle puissance publique ? Pour négocier avec la nouvelle puissance privée, pour négocier ce programme, c'est-à-dire protéger et cultiver la dimension néguanthropologique de ce qui n'est plus une simple biosphère, mais une technosphère étendue à l'échelle exosphérique. Ça, si on veut le mettre en œuvre, l'élaborer, le concevoir, le négocier, le concrétiser, ça suppose d'abord, d'une part, de définir très précisément les fonctions de la nouvelle puissance

publique et donc il faut raisonner, à mon point de vue, fonctionnellement, et comme je l'ai souvent dit, je le répète encore, pardon si ça vous lasse, en s'appuyant sur le concept de fonction de Whitehead. Et ça suppose aussi de faire une histoire de la puissance privée et de la puissance publique. Parce que la puissance publique et la puissance privée telles qu'elles existent aujourd'hui n'ont à peu près rien à voir avec ce qu'elles étaient au début de l 'Occident. J'en ai d'ailleurs un peu parlé dans un séminaire récemment, qui était organisé par Nextleap, donc si vous avez envie d'en savoir un peu plus, j'ai un peu plus développé dans ce contexte-là ce que je vais vous dire maintenant à savoir qu'au départ, ce qui n'était pas la puissance privée, mais la sphère privée, celle dont la déesse Hestia est l'image mythologique dans la Grèce antique, qui n'était donc pas une puissance, ou en tout cas, si c'était une puissance, c'était une puissance au sens d'Aristote, c'est-à-dire une *dynamis*, une *potentia*, dirait-on, mais ce n'était pas une puissance au sens d'un pouvoir, d'un pouvoir institué. C'était la puissance de la psyché, en fait, de l 'âme. **C'était une dimension du citoyen en tant qu'il y a une partie de lui qui n'appartient pas à la sphère publique,** qui est privée, ce qu'on entend encore quand on parle de la vie privée. Et en fait, cette sphère privée, c'était la sphère domestique, *l'oïkos* d'où vient le mot économie, écologie, etc. C'est assez important de se remémorer tout cela assez précisément. **Cette sphère domestique, c'était ce que j'appelle depuis un an et demi le microcosme**, un microcosme. Et si j'insiste sur ce point, c'est parce que **c'était la sphère diachronique**, au sens de Ferdinand de Saussure c'est-à-dire c'était la sphère où se produit de la singularité, qui échappe aux règles et ce n'est pas un problème parce que c'est la sphère privée justement. On peut penser ce qu'on veut dans la sphère privée, dans la sphère publique il y a des choses qu'on n'a pas le droit de dire, on n'a pas le droit de, par exemple aujourd'hui en France, on n'a pas le droit de prononcer d'énoncés racistes dans la sphère publique, mais on ne peut pas vous empêcher de penser raciste. C'était déjà le cas à l'époque *d'Hestia*. Tandis que la sphère publique, macrocosmique, si je dis macrocosmique pour public et microcosmique pour privé, c'est parce que dans *La République* de Platon, le citoyen, en tant qu'individu psychique est un microcosme et la cité est un macrocosme, c'est au tout début de *La République* de Platon. **La sphère publique, c'était ce qui synchronisait les diachronies**, c'est-à-dire ce qui permettait d'unifier la multitude, comme dit Deleuze, derrière lui, Negri, et avant lui, Platon, *hoi polloi*. Chez Platon, dans *La République*, parce que ce n'est pas vraiment tous ses dialogues, mais dans ce dialogue-là, cette synchronisation de la diachronie, c'est ce qui requiert la fonction d'un philosophe roi, qui doit fournir quoi ? Des critères pour cette synchronisation. Ces critères sont fournis par quoi ? Par les savoirs du philosophe roi. Ça, c'est le point de départ. Le point de l'arrivée, c'est-à-dire aujourd'hui, c'est la puissance privée, qui a tout changé du sens du mot économie, mais aussi du mot privé. Il faudrait faire une histoire exorganologique d'ailleurs et de l'économie et de ce que c'est que l'espace privé, *l'oïkos* domestique, etc. Tout ça est donc profondément changé à travers un *oïkoumène* qui est devenu réticulé à travers le dispositif satellitaire et à travers cette réticulation qui est exosphérique, qui n'est donc pas étatique, c'est la puissance privée au sens de

l'initiative privée de l'économie, du secteur économique, qui n'est pas la puissance publique, qui synchronise. Ce n'est plus l'espace public qui synchronise. L'espace public essaye de suivre péniblement la synchronisation par l'espace privé, mais l'espace privé synchronise par les algorithmes qui fonctionnent, dans les cas les plus optimisés, à 200 millions de mètres par seconde, infiniment plus vite que l'assemblée nationale ou que n'importe quel énarque. Et donc, les rapports se sont totalement inversés. **Et ce que je soutiens, moi, ici, c'est que la puissance publique, la nouvelle puissance publique, c'est ce qui devrait protéger la diachronie, et investir dans cette diachronie, c'est-à-dire dans cette néguanthropie**. Car si vous lisez, par exemple, si vous faites une lecture systémique du cours de linguistique générale de Saussure quand il décrit la langue comme un système et qu'il donne la dimension synchronique et la dimension diachronique, c'est un système dynamique, voilà. Et dans ce système dynamique, il y a un potentiel néguanthropique, ce sont les **diachronies**, et puis un potentiel anthropique, c'est la **synchronie**, voilà. **Et Saussure montre parfaitement comment ces deux pôles doivent absolument négocier en permanence**. Nous sommes confrontés à ça aujourd'hui, mais dans un contexte qui est dominé par les algorithmes et par une puissance privée exosphérique, donc qui n'est plus sous aucun contrôle public, ce qui évidemment pose des problèmes. Et ce n'est pas en tapant du pied qu'on la fera passer sous un contrôle public. Je crains qu'elle ne passe plus jamais sous aucun contrôle public, on ne sait jamais, mais ça m 'étonnerait beaucoup. Sauf peut-être avec le parti communiste chinois. Mais ce n'est pas forcément ce qu'attend la majorité de la planète. C'est par contre ce que le capitalisme européen a tout à fait, à quoi il est très habitué et à quoi il a certainement des stratégies d'adaptation.

Juste en passant, je suis toujours dans les éléments d'actualité, est-ce que le règlement général des données personnelles, RGDP, qui a été adopté par l'Union Européenne tout récemment, et par la France, peut quelque chose par rapport à tout cela ? J'y ai un petit peu réfléchi à cette question, parce que quand RGPD a été... Non, RGDP, données personnelles. a été conçu, j'étais membre du Conseil national du numérique, donc j'ai participé à la discussion de ce truc. Et j'ai toujours posé, moi, que c'était un emplâtre sur une jambe de bois, que c'était évidemment mieux d'avoir ça que rien du tout, mais que ce n'était pas le problème. Que le problème risquait d'être dissimulé par une démarche de ce type-là, même si, voilà, si ça ne dissimule pas le vrai problème, c'est une bonne chose. Le vrai problème, c'est la néguanthropie, avec un a et un h. Alors, je ne vais pas développer ça aujourd'hui. Je le disais juste pour une espèce d'introduction.

Je vais plutôt tenter de reprendre la question de la puissance et du pouvoir en général, privé ou public, ou autre parce qu'il y a aussi des puissances qui ne sont ni privées ni publiques. **Et je vais essayer de reprendre cette question du pouvoir d'un point de vue exorganologique et en articulant de ce point de vue pouvoir et savoir, puisque la néguanthropie c'est ce qui est produit par les savoirs, vivre, faire, concevoir**. Au début *Vers le cybernanthrope*, Henri Lefebvre, là, dans les passages surlignés en jaune, dit «

notre microcosme va mal ». C'est intéressant de noter qu'il parle de microcosme. C'est évidemment une expression « le microcosme ». Il ne prend pas du tout ça comme une notion de cosmologie. Mais évidemment, ça m'a frappé quand même. Et puis qu'il aille mal, bon, il écrit ça il y a quand même assez longtemps. Aujourd'hui, je pense que c'est évident pour tout le monde que le microcosme va mal. À l'époque où il l'écrivait, ce n'était pas du tout évident. Il l'écrivait dans un livre que vous ne pourrez pas trouver en librairie parce qu'il était épuisé. J'avais l'intention de vous faire des commentaires de ce livre pour ces deux dernières séances de séminaire puisque c'est l'avant-dernière séance aujourd'hui. Et en fait, je voulais vous faire des commentaires assez détaillés de ce livre, par exemple de ce passage où il est question de la psychanalyse et de ce que dit Lefebvre de la psychanalyse d'une manière à la fois intéressante et à mon avis de manière extrêmement insuffisante. Et je pense que c'est une des grandes limites de la pensée de Lefebvre et de tous ceux qui derrière lui, une grande partie des marxistes français aujourd'hui essayent de maintenir Marx à flot, disons. Donc je voulais vous commenter ces propos-là sur le désir, d'autres propos sur la cybernétique, surtout ces propos sur la cybernétique, qu'il introduit là, en faisant un commentaire caché de Norbert Wiener, parce qu'il ne cite absolument jamais Norbert Wiener, il ne donne aucune référence textuelle, etc. Il ne fait qu'un commentaire qui à mon avis n'est pas du tout un commentaire sérieux, qui est une lecture extrêmement idéologique, où il s'en prend à Wiener parfois avec de bonnes raisons d'ailleurs, mais en même temps à mon avis en ratant absolument l'essentiel de ce qui est dans Norbert Wiener. Par ailleurs, je le redis, il ne le cite absolument jamais mais il le paraphrase tout le temps, par contre. Ce qui fait que le lecteur ne peut être que paumé, quoi. Je dis ça parce que, comme vous le savez, nous travaillons ici sur la nouvelle intelligence urbaine, ce que c'est qu'une ville intelligente. La ville intelligente, c'est une ville qui négocie avec la cybernétique, que la cybernétique, c'est Norbert Wiener, que nous sommes dans un programme, *Territoires apprenants contributifs*, qui se réfère à Henri Lefebvre sur le droit à la ville pour mener ce programme de faire une ville vraiment intelligente en relation avec le réseau qui s'appelle Digital Studies Network d'ailleurs, nous avons intérêt à être très précis et à bien comprendre où sont les limites de Henri Lefebvre en particulier sur cet aspect de la cybernétique, pas seulement parce que c'est lié en fait à beaucoup d'autres choses. En fait, je ne vais pas vous en parler aujourd'hui de Henri Lefebvre. Je vous en ai parlé là, mais je vous en reparlerai à la prochaine séance au mois de juin, je crois que c'est le 22 juin. Et donc je ne vais pas faire un commentaire très détaillé de tout ça. Je le ferai, je vais commenter les pages que je viens d'afficher, mais ça ne sera pas très détaillé. J'aurais voulu que ça le soit plus. J'aurais aussi voulu vous parler de la remondialisation. J'en parlerai un tout petit peu à la dernière séance. Mais aujourd'hui, je ne vais pas exactement parler de ça. Je vais parler aujourd'hui de ce que je considère être des prolégomènes et des prérequis à toute analyse critique du dernier discours d'Henri Lefebvre et de la question de la remondialisation, remondialisation qui se traduit aujourd'hui par quelque chose qui n'est pas la remondialisation mais qui est la démondialisation telle que l'a mise en œuvre Donald Trump. Il y avait encore ce matin beaucoup, beaucoup d 'informations

sur la politique de Trump dans ce domaine, notamment, comme vous avez dû en entendre parler, un sujet qui va être à mon avis extrêmement chaud, qui est la taxation des automobiles étrangères, etc., etc. Et ça, à mon avis, ça va faire beaucoup, beaucoup de bruit. C'est tout à fait le sujet dont je vais vous parler. Pas ça, mais ce sont ces éléments de contexte qui font que, par exemple, j'avais prévu de faire une dernière partie de ce séminaire sur ce que j'appelle la remondialisation. En fait, je ne le ferai pas vraiment, je l'évoquerai juste en conclusion, en juin, pour une raison précise. Je suis en train de bifurquer dans la trajectoire que j'avais imaginée quand j'ai proposé ce séminaire au mois de septembre dernier. Qu'est-ce que ça veut dire ? Ça veut dire que j'avais élaboré un programme, j'ai donné une liste de textes à lire, etc. Et au cours des trois mois passés, j'ai bifurqué. C'est-à-dire que je ne suis pas fidèle au programme que je vous avais proposé. Qu'est-ce qui se passe ?

Il se passe qu'en ce moment, depuis le début de l'année donc, je suis en train d'opérer un profond changement de point de vue qui concerne pas seulement ce séminaire mais tout ce que je fais, sur tous mes objets d'investigation, sur l'ensemble de mes travaux passés et ce changement de point de vue est d'autant plus important et frappant pour moi que précisément il concerne la question du point de vue. **Depuis le début de mon travail, la question du point de vue c'est ma question.** Comment se constitue un point de vue ? C'est la question que je me suis posée depuis le début. Ça a commencé il y a presque exactement 40 ans, je dirais dans un mois, dans deux semaines ça fera 40 ans, dans des conditions microcosmiques très spéciales qui sont le fait que j'étais incarcéré, et donc ça s'est posé comme la question de qu'est-ce qui peut avoir lieu dans un non-lieu puisqu'une cellule de prison, c'est un non-lieu. Une prison, c'est un endroit où rien ne doit se passer, où rien ne peut arriver. Il n'y a pas, par exemple, la différence privée-publique, *Hestia-Hermès*, c'est impossible. C'est pour ça que le panoptique est fait pour rendre ça absolument impossible. Et c'est vraiment fait comme ça, ça fonctionne vraiment comme ça. Il se trouve que moi, j'ai vécu là-dedans et j'y ai élaboré justement une pensée du lieu, la mienne, conçue donc à partir du non-lieu et c'est l'enjeu de ce que je présente régulièrement sous cette forme-là (idiotexte). Ça a donné, au bout d'un an ou un an et demi de situation de ce type, ce diagramme que j 'utilise toujours depuis. Ça, c'est pas du tout moi qui l'ai dessiné, c'est un ordinateur. Au départ, ça se présente comme ça. Ça, c'est moi qui l'ai dessiné. Et ça s'appelle l'idiotexte. Je dirai plus tard peut-être pourquoi je l'ai appelé comme ça. Cet idiotexte, que vous pouvez regarder sous cette forme-là, je vais donner quelques explications sur cette forme dans un instant. Vous pouvez aussi le regarder comme ça, vous pouvez le mettre en profondeur. Et si vous avez un tout petit peu lu Bergson, vous vous dites, mais ça ressemble à la boule de neige de Bergson. Et en effet, la boule de neige de Bergson, vous pouvez la regarder comme ça ou comme ça [27]. Et selon que vous la regardez comme ça ou comme ça, vous ne voyez pas la même chose. Vous ne voyez pas la même chose parce que si vous la regardez comme ça, vous voyez ça. Vous voyez d'autres petites spirales dans la spirale

27. https://www.persee.fr/doc/intel_0769-4113_2010_num_53_1_1178

que vous aviez retournée, qui était elle-même une petite spirale. Et donc, vous vous retrouvez dans un dispositif qui est hologrammatique, à la Mandelbrot, etc. C'est une structure fractale, c'était très à la mode autrefois, les fractales, qui constituent ce que j'appelle un idiotexte alors qu'il y a des rétentions secondaires psychiques, des rétentions secondaires collectives, des rétentions tertiaires, des protentions secondaires collectives, etc. bref, je ne vais pas revenir là-dessus, si ça vous intéresse, c'est le séminaire d'il y a cinq ans, je crois.

Par contre, je vais revenir juste sur ce point, à savoir que cette structure, qui est donc l'idiotexte et vous voyez ici, diachronique, synchronique, c'est-à-dire ce dont je vous parlais tout à l'heure, privé, public, *Hermès*, *Hestia*, etc. ces dispositifs dynamiques qui produisent des systèmes ouverts, capables d'engendrer de l'anti-entropie, de la néguanthropie et de l'anti-entropie, eh bien ça ressemble en effet beaucoup à ce que dit Bergson dans *L'évolution créatrice*, si vous lisez en particulier cette phrase là, je vous laisserai la lire plus tard, enfin non je vais la lire, « mon état d'âme en avançant sur la route du temps s'enfle continuellement de la durée qu'il ramasse. Il fait, pour ainsi dire, boule de neige avec lui -même. A plus forte raison en est-il ainsi des états plus profondément intérieurs, sensations, affections, désirs ». Je vous laisserai lire la suite, vous connaissez ce texte-là. Ce texte-là, c'est vraiment ce qui se passe là. Et c'est ce que décrit cette boule de neige, qu'il faut regarder sous ces deux angles. Ça, c'est tout. Deux manières de regarder, c'est une question que ne thématise pas Bergson. Je n'avais pas lu Bergson à l'époque où j'ai dessiné tout ça. Je l'ai lu pas mal d'années plus tard. Je n'avais pas lu non plus Husserl, ce diagramme (00 :25 :38), qui est une autre manière de dire, pas la même chose, mais des choses qui ressemblent beaucoup à ça, ce que Heidegger avait d'ailleurs remarqué. Et j'avais encore moins lu *L'individuation psychique et collective* de Simondon. Mais par contre, si je réfère à tout cela, c'est parce qu'aujourd'hui, toutes ces élaborations de diagrammes en spirale, eh bien, je les ai constitués avec Bergson, avec Husserl et avec Simondon. Avec d'autres aussi, mais essentiellement avec ces trois-là. Vous pourriez me dire, et Derrida ? Derrida, justement, il n'est pas là-dedans. Même si c'est Derrida mon point de départ. Derrida, je le lisais à cette époque-là. Je n'avais pas lu Bergson, Husserl, etc., mais j'avais lu Derrida. Mais il n'est pas là-dedans. Peut-être qu'on en reparlera. Le diagramme, donc, est arrivé bien avant tout cela. Il est venu surtout d'abord, d'ailleurs, de lecture d'Aristote, *Le traité de l'âme*, dont je parle très souvent et *L'histoire de la philosophie* de Hegel, qui commente *Le traité de l 'âme*, et c'est ça qui a déclenché ma lecture du *Traité de l'âme*. Et ça, s'est inscrite, s'est constituée, cette question du diagramme, comme une question du point de vue que je me posais, du point de vue aveugle d'un non-lieu donc et où cependant avait lieu quelque chose. C'était un non-lieu, mais quelque chose avait lieu quand même. Alors, je ne vais pas vous casser les pieds avec ça, ce n'est pas le sujet du truc, mais si je vous en parle, c'est pour bien essayer de vous convaincre que **mon point de départ, c'est de réfléchir à ce que c'est que le point de vue.** Mon point de vue dans un lieu qui n'est pas un lieu. Et comment finalement je donne lieu au lieu, c'est-à-dire que je fais lieu. C'est une question très importante dans les smart cities, ça.

C'est ça la question des smart cities. Comment on donne lieu à ce qui est un non-lieu ? Et c'est la question de la quasi-causalité chez Deleuze. C'est pour ça que j'ai fait une conférence sur la quasi-causalité il y a quelques mois. Je vais en reparler un tout petit peu avant la fin de ce séminaire. Maintenant, depuis le début 2018, je change de point de vue sur le point de vue. Il y a déjà pas mal d'années que je suis sorti de cette cellule et avec donc 38 ans de retard parce que le diagramme, je crois que ça fait 38 ans que je l'ai fait. J'ai commencé, il y a trois ans, à travers les séminaires des trois dernières années, à introduire un autre point de vue sur le point de vue, mais je ne m'en étais pas rendu compte tout de suite, **à travers les hypothèses de Lotka sur les organes exosomatiques**. Lotka, j'ai commencé à en parler à travers ce livre, qui n'est donc pas de Lotka, mais de Georgescu-Rögen. Je ne connaissais pas du tout Lotka, je suis tombé d'ailleurs sur Georgescu-Rögen un peu par hasard aussi et j'ai découvert Lotka à travers lui. À travers ça, donc c'était le séminaire que j'ai fait il y a trois ans ça, j'ai commencé à travailler plus spécifiquement sur Lotka lui-même. L'année dernière, j'ai fait deux séminaires sur Lotka. Et le dernier, c'est-à-dire pas celui-là, mais celui d'avant, le printemps dernier, m'a amené à cette hypothèse qu'il existe ce que j'ai appelé des **exorganismes complexes**. Ces exorganismes complexes sont des lieux au sein desquels peuvent vivre des **exorganismes simples**. Les exorganismes simples, c'est vous et moi. Et ça, par exemple, ici, c'est un exorganisme complexe. La Maison Suger, c'est un exorganisme complexe. Et dans la Maison Suger, ce séminaire que j'y tiens depuis la 7e séance, là, depuis le début de l'année, c'est un petit exorganisme complexe. Donc c'est une petite spirale dans une autre spirale, etc. Vous voyez que ça renvoie à la microcosmologie, à la macrocosmologie. Et ça renvoie aussi à des questions extrêmement concrètes, comme par exemple celle de ce que c'est qu'un igloo. Ça, c'est l'intérieur d'un igloo, photographié dans les années 30, où il paraît que vous arrivez à avoir une température ressentie de 20°C, on dit dans un igloo, alors qu'il est en glace et que dehors il fait moins 40°C ou moins 50°C. Vous arrivez à avoir une température ressentie de moins de 20°C, paraît-il. Ça, je ne sais pas, je ne suis jamais allé. En tout cas, l'igloo, c'est une des formes les plus rudimentaires d'un exorganisme complexe. Il est très simple, mais il est quand même complexe parce que plusieurs personnes y vivent. D'ailleurs, il y a des villages d'igloos qui communiquent les uns avec les autres, avec des tunnels en glace pour pouvoir éviter de passer dans la neige, comme au Canada, il y a dans les malls, etc. Donc, il faut aller voir ça de près. J'en ai un peu parlé l'année dernière, pas des igloos, mais du néolithique, donc je ne vais pas en reparler. Mais ce que j'essaye de faire, c'est de faire une histoire exorganologique des lieux constituant des exorganismes complexes tel un igloo jusqu'à des organismes extrêmement complexes comme par exemple Manhattan. Ça c'est une vue de Manhattan bien connue, qui est extrêmement complexe. Je soutiens que si on veut penser ces trucs-là, il faut donc lire, il faut interpréter ce que Lotka cas appelle ici l'évolution exosomatique, *exosomatic evolution* et ce que je soutiens et c'est là que ça commence à… parce que tout ce que je vous dis là, je répète des choses que vous connaissez, que j'ai racontées déjà depuis trois ans, mais ce que je soutiens, qui commence à être un petit peu

nouveau par rapport à tout ce que j'avais dit précédemment, c'est qu'il y a des niveaux d'exorganisation, que ces niveaux d'exorganisation génèrent des entités métastables. Par exemple, ce séminaire est un niveau d'exorganisation dans la maison Suger en sujet qui elle-même appartient à une politique du Ministère de la Recherche internationale, puisque c'est la politique d'accueil, normalement c'est des profs internationaux qui viennent ici, etc. C'est le Collège d'études mondiales ici. Et il y a des dispositifs réguliers qui permettent de décrire ces agencements, ces entremêlements, ces mêlées, sachant que ces exorganismes complexes, ils ont des contours mouvants, ils se transforment en permanence comme les villes, par exemple, au Mexique ou ailleurs, croissent sans contrôle, ça n'arrête pas de se transformer en permanence. Ou la Chine, par exemple. Vous allez en Chine, j'y vais tous les ans. Tous les ans, c'est autre chose, c'est différent. Et ça va très vite. Tout ça, ça crée des entremêlements avec des confusions de niveaux, une mêlée, ça crée des démêlées, ce qu'on appelle en français des démêlés, c'est-à-dire des conflits. Et ces conflits peuvent être extrêmement violents. Ils peuvent conduire, par exemple, à la Commune de Paris et à cet assassinat collectif qui a été commis là, il y a 150 ans, à peu près. Tout cela s'étant inscrit, ces niveaux, ces mêlés, ces démêlés, toutes ces choses-là, s'étant inscrits et s'étant formalisés, plus ou moins formellement, plus ou moins informellement, depuis le début de l'humanité, selon moi, en tout cas le paléolithique supérieur parce qu'avant, on ne sait vraiment pas du tout ce qui se passe jusque quasiment au XVIIIe siècle, à travers des cosmologies toujours duales. Alors là, je vous présente une image de la chrétienté. Est-ce qu'on peut parler de cosmologie dans laquelle la chrétienté... C'est une question. Enfin, pour moi, c'est une évidence. Mais c'est... En même temps, la chrétienté, telle qu'elle définit les cieux, la Terre, etc., essaye de se débarrasser de la cosmologie. Donc c'est compliqué. Si j'insiste un tout petit peu là-dessus, c'est parce que je pose que la chrétienté va engendrer le capitalisme, et à travers le capitalisme, la science moderne, la technologie moderne, etc. Évidemment, là, je suis Max Weber en particulier, et je soutiens que si on veut faire une histoire des sciences, il faut faire de l'ontothéologie et de la théologie. Enfin, il faut étudier la théologie. Et c'est pour ça que Schmitt est important parce qu'il convoque aussi des questions de ce type-là. Alors, **nous vivons, nous, les femmes et les hommes du XXIe siècle, dans un monde décosmologisé totalement, en totalité**, C'est une réalité récente, ça a commencé à se mettre en place au XVIIIe siècle, ça ne s'est vraiment concrétisé qu'au XIXe siècle, ça s'est mondialisé au XXe siècle, pas totalement d'ailleurs, mais presque, mais maintenant c'est totalement accompli. Même en Amazonie, c'est fini les cosmologies. Alors, Viveros de Castro qu'on a invité à Londres- Paolo et Sarah y seront peut-être et on aura une discussion avec eux là-dessus - il protesterait peut-être par rapport à ça, on en reparlera. Moi, je considère que, voilà, ce sont des… C'est comme les magnifiques ruines de Rome, les cosmologies indiennes. Alors, bien entendu qu'il y a des indiens qui vivent toujours dans ces cosmologies, etc. Mais enfin, d'après ce que m'ont dit mes amis brésiliens, par exemple, les indiens d'Amazonien, ils ont des kalachnikovs, ils ont des groupes électrogènes, ils sont sur Internet. Et donc, je pense qu'ils sont dans des cosmologies quand même extrêmement corrompues.

Non ? Vous n 'êtes pas d'accord ? Oui. Je vous vois hocher la tête, c'est pour ça que... Bon, on en reparlera. Par contre, si je dis ça, c'est parce que je pense qu'il faut revenir à un point de vue cosmologique, micro- et macro- cosmologique et aussi méso-cosmologique d'ailleurs. Le meso- cosmologique est une question extrêmement importante et très compliquée. La question du pouvoir, c'est ce qui se pose entre ces différents niveaux, y compris en les faisant disparaître en tant que tels, en les remplaçant par autre chose, et donc le pouvoir lui-même s'établit entre ces niveaux. **Il est mésologique, le pouvoir, justement**. Il est mésologique, et c'est pour ça que Schmitt peut dire, voilà, ça renvoie à des éléments de théologie chrétienne, de toute façon toujours les dimensions politiques, parce que, voilà, le pouvoir politique étant mésologique, il convoque d'une manière ou d'une autre, non pas du mésocosmique mais du macrocosmique. Et ce macrocosmique est lui-même toujours tiré vers des mythologies, vers des figures sacrées, vers des dispositifs de ce type-là. Même si nous, nous ne sommes plus du tout là-dedans puisque nous sommes vers de l'exosphérique, qui n'est pas exactement du macrocosmique, et cet exosphérique est totalement computationnel et il a des technologies de calcul automatisé ultra rapide, capable de traiter des milliards de données simultanément à la vitesse de la lumière**. Donc, la désacralisation, là, elle est vraiment accomplie**. On parle de désacralisation depuis très longtemps. Jean-Pierre Vernant dit : la cité grecque, c'est la désacralisation. Enfin, il n'appelle pas ça la désacralisation, il appelle ça « le devenir profane ». Ça fait très longtemps que ça commencé et l'Occident, c'est le devenir profane. Mais pendant très longtemps, ça avait commencé, mais ça ne s'était pas du tout réalisé. **Maintenant, c'est réalisé**. Maintenant, c'est vraiment réalisé. Cela étant, donc, le pouvoir et **cet espace mésologique ou mésocosmique qui, généralement, s'articule avec un pouvoir au-delà, le pape, par exemple,** Vatican, qui lui -même est représentant de Dieu sur Terre, etc. Et qu'est-ce qu'il cherche à faire, le pouvoir ? Qu'est-ce qu'il peut, le pouvoir ? Comme dirait l'historien Patrick Boucheron : Que peut le pouvoir ? Lui il demande *Que peut l'histoire ? Mais que peut donc le pouvoir ? Synchroniser. **La seule chose que peut le pouvoir, c'est de synchroniser.** Exercer du pouvoir, c'est synchroniser quelque chose. C'est tout. Après, vous avez des formes secondaires de la synchronisation. Par exemple, détenir un capital dans une banque, en liquide ou en je ne sais pas quoi, en action, ou contrôler par des lobbyings des gens, ou être mafieux, avoir un contrat sur la tête d'un mec, etc. Ça c'est des moyens. Mais le pouvoir c'est la synchronisation. **C'est-à-dire que c'est ce qui ouvre ou n'ouvre pas la possibilité de synchroniser du diachronique**. C'est de dire, par exemple, je fais rentrer Maël Montevil au CNRS. Parce que Maël il est porteur d'un modèle très diachronique. C'est pour ça que la synchronie du CNRS a du mal à l'avaler. La synchronie a toujours du mal à avaler la diachronie. Elle est obligée de l'avaler, parce que sinon, elle ne serait pas un système ouvert. Et le pouvoir, quand il est archi nul, il rejette la diachronie. En ce moment, il est particulièrement nul. On n'a jamais vu un pouvoir aussi nul dans toute l'histoire et partout, surtout en Europe et en Amérique. Mais c'est quelque chose d'absolument hallucinant. La nullité du pouvoir. Shakespeare n'en aurait pas cru ses yeux. Il aurait dit non, ce n'est pas

possible, il ne faut pas exagérer, vous allez trop loin.

Qu'est-ce que synchronise le pouvoir ? Alors le pouvoir d'abord en synchronisant qu'est-ce qu'**il constitue ? Une homogénéité exorganologique complexe**. Par exemple, moi j'exerce un pouvoir dans ce séminaire. Je l'ouvre, je le ferme, je donne la parole, etc. Je parle en permanence. J'exerce un pouvoir. Et j'essaye de synchroniser, d'ailleurs, vos attentions. Je m'y diachronise aussi, j'essaye de m'y diachroniser en même temps, mais bon. Le pouvoir, donc, cherche à synchroniser quoi ? des exorganismes simples. Parfois, à l'intérieur des exorganismes simples, des fonctions des exorganismes simples. L'attention, la consommation de sucre. Si, par exemple, je m'appelle Séguin, je cherche à contrôler la consommation de sucre, changer les modèles, les flux alimentaires, etc. Je peux diviser, comme l'a très bien montré Antoinette Rouvroy, je peux diviser un exorganisme simple en ce que Guattari appelait des dividuels. C'est Guattari qui a pensé ça en 1989. Et donc le pouvoir peut segmenter les exorganismes simples et montrer qu'en fait ce ne sont pas des atomes. Il y a des particules en dessous du niveau atomique et qu'on peut faire de l'approche particulaire et gérer tout ça dans ce que, par exemple, Antoinette Rouvroy appelle **la gouvernementalité algorithmique** aujourd'hui et que Deleuze avait appelé les sociétés de contrôle, même si ce n'était pas exactement la même chose dont il parlait. À partir de là, je peux contrôler plein de choses. En exerçant un pouvoir de synchronisation, je peux contrôler y compris les rêves aujourd'hui. Les machines à rêver, on en voit de plus en plus d'exemples, c'est vraiment un sujet très sérieux. Contrôler les rêves, influer les rêves, etc. **Cela étant, les exorganismes simples, eux, sont des facteurs diachroniques. Ce sont des facteurs diachroniques, ce sont aussi des opérateurs diachroniques**. Je reprends le mot opérateur parce que Deleuze appelle opérateur précisément Joe Bousquet. Et ce n'est pas pour rien, ce n'est pas un choix au hasard. Deleuze ne disait jamais rien au hasard. **Et donc c'est une opération ce que fait Bousquet. Mais ce n'est pas une opération mathématique, ce n'est pas une opération arithmétique. C'est une opération quasi-causale. Il donne lieu là où il n'y a pas lieu**. Parce que le non-lieu ce n'est pas seulement par exemple la prison, c'est aussi le *Dictionnaire des idées reçues* de Flaubert, c'est-à-dire l'insignifiance absolue. Et donc la synchronisation, un dictionnaire des idées reçues c'est une synchronisation parfaitement efficiente. Qu'est-ce qu'il essaye de faire, Flaubert, à travers ça ? Par exemple, il essaye de re-diachroniser l'archi -synchronisé. Voilà. Ça s'appelle la littérature. Et de déstabiliser ces stabilités, puisque les idées reçues, les synchronismes, ce sont des stabilités qui tendent à effacer leur métastabilité, c'est-à-dire à véritablement éliminer la métastabilité. Autrement dit, à se détemporaliser. Le pouvoir cherche toujours à s'immortaliser. Xi Jinping veut devenir président à vie. Maduro aussi. Peut-être que Macron va nous faire le coup aussi. Ce n'est pas sûr, parce que c'est une autre culture. Mais bon, on ne sait jamais. Et dans tous les cas, **le pouvoir a cette tendance absolument irrépressible à essayer de devenir une consistance, c'est-à-dire une transcendance, c'est-à-dire passer du niveau méso au niveau macro**.

Alors, pourquoi l'introduction de ces questions est-elle un changement de point de vue sur l'ensemble que j'ai pu tenter d'élaborer sur le point de vue depuis 40 ans ? Il en va ainsi parce que quelles que puissent être les protestations contre le privilège accordé par la métaphysique et comme point de départ, c'est-à-dire comme point de vue de départ, au *sujet* par la philosophie moderne (Descartes), au citoyen par les philosophes grecs, citoyen c'est-à-dire au sujet sachant pour la philosophie antique en général, pas simplement pour les grecs, à l'individu psychique désirant au XXe siècle, à travers Freud, à travers Lacan, à travers Deleuze, Guattari, Derrida, Foucault et bien d'autres, Simondon étant un peu à part, quelles que puissent être donc, dis-je, les protestations contre les privilèges métaphysiques successifs qu'ont constitué ces figures, le sujet, le citoyen, dans tous les cas, la philosophie, et pas seulement elle, les sciences sociales, etc., en général, pas toujours, mais la philosophie, toujours, à quelques exceptions près, en particulier Simondon, Spinoza aussi justement, Hobbes aussi, n'ont considéré absolument pas du tout sérieusement les exorganismes complexes et ne se sont intéressés qu'aux exorganismes simples. Le sujet cartésien, l'ego cogito, le citoyen, par exemple chez Rousseau, qui exerce sa liberté, alors bien entendu, il y a un contrat social, etc. mais on part du sujet avec sa liberté de jugement. **C'est un grand penseur réactionnaire, Hobbes, qui lui pose... Non, on va partir du Léviathan, c'est-à-dire du tout**. Quelques autres, Nietzsche par moments, et un certain nombre d'autres. Alors qu'est-ce que j'essaye de vous dire ? J'essaye de vous dire que, en se situant par principe et par méthode, du point de vue de ces exorganismes complexes, en partant des exorganismes complexes, et non pas des exorganismes simples que nous sommes, en adoptant **d'emblée** le point de vue qui est celui du macrocosme que constituent relativement les exorganismes complexes pour les microcosmes que sont les exorganismes simples que nous sommes, plutôt que le point de vue de ces exorganismes simples que nous sommes, **d'emblée** voulant dire plus tôt que le point de vue de ces exorganismes simples que nous sommes, et dont ils forment généralement le déjà-là, et parfois l'avenir celé dans le devenir, on change complètement le point de vue. Donc ce que j'essaie de vous dire, je m'aperçois en lisant la phrase qu'elle est un peu complexe. Je vous invite à au moins une expérience de pensée qui pourrait devenir une méthode, voire un point de vue complètement nouveau sur le point de vue, et qui consisterait à dire, adoptons d'emblée le point de vue qui est celui du macrocosme que constituent les microcosmes que sont les exorganismes simples, etc. Et faisons-le en posant comme irréductible l'impératif de la survie du macrocosme. Et à travers le macrocosme, des exorganismes complexes qui s'en revendiquent. Leur survie, qui n'est pas forcément leur stabilité, mais leur métastabilité, c'est-à-dire leur transformation et en particulier depuis la révolution industrielle, parce que depuis la révolution industrielle, les exorganismes complexes se transforment absolument en permanence. Ils sont confrontés à une difficulté de survie, et il y en a beaucoup qui disparaissent, justement. Je ne parle pas que des États. Hobbes ne parle que des États, mais moi, ce dont je parle, c'est des entreprises, c'est de toutes sortes de structures sociales, c'est de toutes sortes d'institutions, c'est tout ce qui constitue, y compris les bateaux - un équipage de bateau, c'est un exorganisme complexe pour moi, sur le bateau. **Tout ça, depuis le début de**

la révolution industrielle, c'est en permanence exposé à la destruction. C'est l'évolution exosomatique industrielle qui évolue extrêmement vite. L'année dernière, il y a un an et demi, j'avais fait un développement sur la différence entre la réforme et la révolution et j'essayais de montrer que la réforme, c'est une question qui ne se pose que depuis la révolution industrielle. Ça n'a pas de sens avant. Parce qu'avant, il est posé que le monde est stable. Alors il y a des instabilités de croyances religieuses, d'interprétations théologiques, de toutes sortes de choses comme ça, du capitalisme aussi d'ailleurs qui existe, mais il n'est pas encore conçu comme le facteur d'instabilité qu'il va devenir avec la révolution industrielle. C'est avec la révolution industrielle que les exorganismes complexes sont dans l'impératif de se réformer et ces réformes de temps en temps produisent, ce que je présentais tout à l'heure, les cadavres des communards, autrement dit des révolutions, qui se réalisent en général dans la violence. Donc la méthode, ça consisterait à adopter d'emblée ce point de vue-là, partir de l'exorganisme complexe et c'est très difficile parce que ce n'est jamais **l**'exorganisme complexe, c'est toujours **les** exorganismes complexes, il n'y en a jamais un seul, il y en a toujours plusieurs. Quand je part de moi, bon, ce n'est pas compliqué. Moi, dans ma cellule, par exemple, je me dis, bon, ben, voilà, je pense, je suis dans ma cellule, je suis tout seul. Et je pars de ça, et toute la philosophie a toujours démarré comme ça. Mais quand je dois partir des exorganismes complexes, il y a des tas d'exorganismes complexes. Par où je commence ? Qu'est-ce qui est en jeu ? Cette question, il faut la poser dans le contexte de la révolution industrielle. Elle ne peut pas se poser dans un contexte préindustriel, à mon point de vue, et qui est le contexte de la croissance du désert, comme dit Nietzsche, et où est l'enjeu de la métastabilité, comment on va parvenir à produire des structures métastables sans arrêt, re-métastabilisées, si je puis dire, toujours déstabilisées, re-métastabilisées, **en adoptant ce point de vue macrocosmique et en le considérant donc comme constamment mouvant, absolument jamais stable, ne pouvant répondre à aucune ontologie, ne pouvant s'appuyer sur aucune ontologie.** La perspective sur ce que j'appelle l'individualisation psychique et collective après Simondon, que je reprends donc chez Simondon, s'en trouve fondamentalement modifiée. Parce que même si Simondon a posé que l'individuation psychique est impossible sans l'individuation collective, il part de l'individuation psychique. Il part de lui-même, comme tous les philosophes. Et je ne lui en fais pas du tout un reproche, bien entendu. Mais ce que je pose, c'est que si maintenant nous prenons au sérieux ce que dit Lotka et la question des exorganismes, alors nous devons faire un pas au-delà, qu'à mon point de vue, personne n'a jamais fait. Et donc c'est très angoissant, c'est très vertigineux. Ça pose par ailleurs, ça me pose à moi une question, enfin que j'ai vite arrêté de me poser d'ailleurs, mais je la pose quand même, parce que vous allez peut-être vous la poser, de savoir s'il s'agit de se rapprocher de Platon dans *La République*. Est-ce qu'il s'agit, après le voyage en Sicile, de faire comme Platon et de se dire, finalement, il faudrait mettre un peu d'ordre dans cette cité, et il faudrait peut-être adopter le point de vue de la cité plutôt que le point de vue du citoyen, c'est-à-dire le point de vue du philosophe roi qui est capable de penser. Parce qu'il y a quelque chose comme ça dans *La République* de Platon. Et alors évidemment,

dire ça, et donc concevoir une cité de philosophe roi, une aristocratie, ça nous ferait converger vers Badiou. Oh, quelle horreur ! Badiou ; Platon, ça va encore ! Badiou ! Ah non, pas Badiou ! Parce que Badiou, c'est quoi ? C'est le philosophe qui devient un organe, un ex-organe, l 'organe du parti léniniste. Donc, c'est un ex -organisme complexe d'un genre très particulier. C'est le parti. Il ne vous dirait pas du tout, moi je suis maoïste, etc. Oui, mais Mao, il était léniniste. Et ça, c'est une histoire qui reste à faire, une analyse philosophique qui reste... La critique du léninisme, à mon avis, elle n'a pas été faite. Un petit peu, il y a un machin là. Celui qui avait écrit, je ne me souviens plus de son nom, ça me reviendra. Un tout petit peu. Mais je ne crois pas qu'il y ait une vraie critique de léninisme. Quand je dis une critique, c'est une critique au sens strict, au sens d'Emmanuel Kant. Il ne s'agit pas de rejeter le léninisme. Moi, j'admire Lénine, personnellement. Pas comme Badiou, mais je l'admire beaucoup. Et Lénine était un penseur. Et ça fait plusieurs fois que je dis dans ce séminaire qu'il faut lire sa critique de l'empiriocriticisme et qu'il faut revenir sur ces questions-là sérieusement. Parce que c'était un grand lecteur de la philosophie, Lénine. Et ce n'était pas du bidon, quoi. Quand il parlait de Kant, il savait de quoi il parlait. En tout cas, il ne s'agit pas de ça. Il ne s'agit pas de revenir vers Lénine, de revenir vers Platon ou de revenir vers ce genre de moment qui menace tout vieillard. Et comme je m'approche du moment où je vais devenir un vieillard, il y a toujours ce moment badiouzien où l'on devient un vieillard. Non, il s'agit de repenser et de repanser avec un a les agencements de symboles et de diaboles - puisque synchronie et diachronie ça veut dire symboles et diaboles et qui sont des rétentions et des protentions - en fonction des possibilités d'évolutions métastables que rendent possibles les spécificités des rétentions tertiaires hypomnésiques. Je vous rappelle que la thèse que je soutiens dans ce séminaire sur les villes intelligentes à l'époque des smart cities, c'est ça le sujet, pour le moment, je n'en parle pas beaucoup, mais c'est bien ça le sujet. Ma thèse, c'est que ce qu'on appelle les smart cities, c'est fondamentalement des espaces urbains où les rétentions tertiaires, hypomnésiques, numériques, changent totalement, y compris les matériaux de construction, les techniques de construction, la gestion des villes, etc. Puisque même les parpaings deviennent des supports mnémotechniques, c'est-à-dire des rétentions tertiaires. Ils ne le sont pas aujourd'hui, mais en tout cas il y a des gens qui y réfléchissent. Je vais vous en montrer des parpaings qui sont déjà interactifs. Je vais vous en montrer tout de suite, dans un tout petit moment. Donc, il s'agit de repenser les agencements de symbole et de diaboles en fonction des possibilités d'évolutions métastables rendues possibles par ces rétentions tertiaires hypomnésiques dans la nouvelle urbanité est telles qu'elles n'adviennent comme telles qu'au niveau du macrocosme urbain ou inurbain. Qu'est-ce que je veux dire en disant ça ? Telles qu'elles n'adviennent comme telles qu'au niveau du macrocosme urbain ou inurbain. Je veux dire que c'est au niveau de l'exorganisme que ça advient, ça. Et qu'est-ce que c'est que cet exorganisme complexe, aujourd'hui ? C'est la grande industrie de l'aménagement du territoire. C'est l'industrie du bâtiment. C'est l'industrie de la mobilité. C'est l'industrie des télécommunications. C'est les plateformes. C'est tout ça. Ça, c'est le macrocosme, aujourd'hui. Et le pouvoir, le pouvoir public, il est mésocosmique,

il est en dessous, et il doit négocier avec ça. Il doit négocier avec ça, et c'est notre problème à Plaine Commune, sur le territoire apprenant contributif. **Et notre problème, ce n'est pas de négocier avec le macrocosme, c'est d'arriver à faire comprendre au mésocosme qu'il faut qu'il négocie avec ça intelligemment, et pas en se faisant manipuler, bien entendu**. Ce que nous disons, nous, c'est que si le territoire veut être intelligent, vraiment intelligent et pas seulement smart, je vais vous redire dans un instant la différence que je fais entre intelligent et smart, eh bien, il faut qu'il apprenne au macrocosme ce que c'est que la grammatisation contemporaine avec ses habitants. Parce qu'en fait, **c'est toujours la diachronie qui apprend quelque chose,** c'est-à-dire les habitants. Et c'est pour ça que nous disons qu'il faut... c'est aussi ce que dit Gérald Moore, à Durham, et il va nous en parler bientôt, d'ailleurs. Nous disons qu'il faut utiliser... Ben quoi ? Ça, c'est des parpaings interactifs. Ils sont virtuels. C'est des parpaings de Minecraft. Ce n'est pas que des parpaings, c'est des matériaux de construction de Minecraft. Nous disons qu'il faut agencer intelligemment Minecraft dans les collèges, les lycées, les maternelles, les trucs et les machins, avec les technologies du BIM ou des technologies virtuelles de Catia, le logiciel de Dassault Systèmes, etc. Pour quoi faire ? Pour produire une intelligence urbaine. Et pas seulement ça, ça c'est un point de départ. Le point de départ étant de dire, on va essayer d'associer la population de pleine commune à projeter le village olympique et son recyclage en particulier après pour créer une vraie urbanité avec cet investissement colossal qui est lié aux Jeux Olympiques et au Grand Paris. Et ça, ça suppose de passer de la *métis*, de la dimension smart, de ce qui est malin comme on dit. C'est intéressant, malin. Il y a le mot mal dans le mot malin. Il faut donc aller de la *métis*, telle que l'analysent Vernant et Détienne ici, vers l'intelligence, c'est-à-dire la *noésis*. La *métis* n'est pas noétique. Il y a des dimensions métiques dans la *noèsis* - disons que grosso modo c'est tout ce qui procède de la cause efficiente, telle qu'elle n'est pas du tout nécessairement redéfinie par la cause formelle, telle qu'elle n'est pas reformalisée par la cause formelle. C'est l 'opérateur artisan qui ne produit pas de savoir transmissible sous une forme apodictique, disons-le comme ça. Mais par contre, cette transformation est possible grâce à la *psychè* telle que l'analyse Aristote ici (*Traité de l'âme*, et ça c'est ce qui fait passer du maçon à l'architecte qui, lui, va produire une *noésis*. Je ne dis pas que le maçon n'est pas noétique, mais le maçon peut devenir architecte. Il peut architecturer son travail de maçon. Le bon maçon fait ça en fait, toujours. Pas avec les techniques de l'architecte, mais il a ces capacités de pe/anser, avec un e et avec un a, d'ailleurs. Donc, il s'agit de passer de la *métis* à la *noésis*, c'est-à-dire par le *logos* aussi. On confond souvent *logos* et noésis, ce n'est pas la même chose. Le *Logos*, ce n'est pas la pensée, c'est une dimension de la pensée, c'est pas du tout la même chose. Bon, je ne vais pas développer ça. Mais par contre, si on veut faire ça, c'est ce qu'on veut faire, c'est ce que veut faire aussi le réseau Digital Studies Net, le réseau Digital Studies qui travaille sur ce qu'on appelle le programme Real Smart Cities, passer du smart à intelligent, du métique au noétique, mais si on veut faire ça, il faut savoir, c'est absolument fondamental, qu'on devra composer avec la *métis*. Pourquoi ? Parce que le noétique est habité par la *métis*. C'est ça que veulent

montrer à Vernant et Détienne. Jamais la *noésis* ne peut éliminer la *métis*. Et la *métis*, elle est dans ce qui fait que par exemple aujourd'hui, l'entendement, qui s'est transformé en big data, intelligence artificielle, calcul automatisé, c'est-à-dire analyse automatisée, tende à s'émanciper de la raison, c'est-à-dire de la synthèse, du savoir. Et à ce moment -là, détruit par exemple le savoir du médecin, détruit le savoir du juriste, etc. Et prolétarise à fond et donc augmente l'entropie, diminue le savoir et augmente la dangerosité et donc la soutenabilité de cet énorme et extrêmement complexe exorganisme qu'est la biosphère en tant que telle lorsqu'elle est devenue une technosphère. Parce que la technosphère, c'est la biosphère devenue un exorganisme en totalité, d'ampleur, planétaire. Et là, la question c'est de ne pas naïvement croire qu'on pourrait se dispenser de faire avec la *métis*. Non. Toujours les ingénieurs de Dassault, de Veolia, de Orange seront toujours beaucoup plus forts que nous sur la cause efficiente. Toujours. Donc il va falloir travailler avec eux. **Et eux, ils ne sont pas sous les ordres du pouvoir mésocosmique, de la puissance publique, ils sont sous les ordres du capital, c'est-à-dire des actionnaires**. Donc comment est-ce qu'on arrive à négocier ce que nous appelons, nous, un nouveau contrat social local, sur le territoire de Plaine Commune, par exemple, avec ces acteurs-là ? Eh bien, en leur montrant que nous sommes noétiquement plus forts qu'eux. **Métiquement, nous sommes beaucoup plus faibles qu'eux, mais noétiquement, nous sommes très supérieurs à eux**. Or, la *métis* sans *noésis*, c'est la catastrophe. Ça, c'est ce qu'explique Lotka en 1945. Lorsqu'il dit « si… », parce que c'est vraiment ça le sujet de son texte, il faut le lire. Je ne sais pas si vous avez eu le temps de le lire, mais si vous ne l'avez pas fait, faites-le. Ce n'est pas long, ce n'est pas compliqué. Il faut absolument le lire. Il dit : nous avons perdu le savoir de la *métis*, c'est-à-dire de ces organes exosomatiques. On ne sait plus. Et du coup, c'est la ruine. Parce que lui, il dit ça en regardant l'Europe totalement détruite par la guerre. Il dit, c'est ça le résultat. Nous, nous vivons ça comme une guerre économique qui a fait beaucoup plus de destruction aujourd'hui que les deux premières guerres mondiales du XXe siècle, alors qu'elle n'est pas militaire. Elle est en train de le redevenir, malheureusement, mais voilà. Et donc, il faut que nous requalifiions toutes ces questions aujourd'hui au regard de l'expérience contemporaine par rapport aux enjeux du territoire de Plaine Commune qui est pour moi un laboratoire qui nous sert à travailler avec des habitants, avec des fonctionnaires, avec des acteurs industriels véritables, avec des administrations centrales de l'état français, etc. Mais par ailleurs, nous devons le situer dans l'anthropocène. Parce que tout ça n'a pas de sens. Tout ce que je suis en train de dire-là n'a pas de sens. Enfin, ça peut avoir du sens, mais disons, ça ne trouve vraiment son sens que si on le situe dans un contexte qui est l'anthropocène. **Et où la question qui se pose, selon moi, c'est l'augmentation de l'entropie**. À partir de là, la négociation que nous devons avoir, c'est d'accord, votre *métis* est bien plus grande que la nôtre et tout ça, donc on ne peut pas se passer de vous. Mais notre noèse est bien meilleure que la vôtre. Parce que l'entropie, vous n'y comprenez que dalle. L'anti-entropie, vous ne savez même pas ce que c'est. Et sans ça, vous n'en sortirez pas. Aujourd'hui, je dois vous dire qu'on est confronté à un problème. Nos partenaires industriels comprennent mieux ce qu'on dit que

nos partenaires publics. Et ça, c'est catastrophique. Et c'est une honte. C'est une honte. Alors, il faudrait s'attarder ici sur ce que veut dire, évidemment, intelligence. Qu'est-ce que c'est que le sens noétique de l'intelligence ? Ça doit être considéré non seulement du point de vue exosomatique, c'est-à-dire, comme le faisait déjà Karl Popper [28], David l'avait rappelé il y a deux ou trois ans au Centre Pompidou, Popper a ouvert beaucoup de questions sur ce registre-là, il y a longtemps. Le fait que la pensée est exosomatique, ce n'est pas du tout nouveau. Mais il faut aussi poser cette question de l'intelligence au niveau de l 'exorganisme complexe. Un exorganisme complexe, c'est intelligent. Par exemple, la ville d'Amsterdam a son intelligence qui n'est pas l'intelligence de la ville de Rome, qui n'est pas l'intelligence de la ville de Berlin, etc. Et c'est extrêmement important ; il ne s'agit pas de substantifier ces dimensions-là, ce ne sont pas des substances, ce sont des dynamiques, mais ces dynamiques sont historiquement constituées, il faut les observer, elles sont quantifiables en plus, etc. Et faire du génie urbain aujourd'hui, c'est faire ça. Et c'est le faire en tenant compte des acteurs de la *métis*. Qui sont -ils ? Amazon, les grandes enseignes, je ne sais pas, Leroy-Merlin, Orange, tout ça, ils font partie… ils créent les flux et les agencements. Si je me réfère souvent à Pierre Veltz, je suis plutôt un homme de droite, je suis plutôt un homme de gauche, c'est parce que Pierre Veltz a donné des éléments de compréhension de ça. Il a étudié très concrètement, par exemple, les villes de Hollande et la capacité qu'avait de produire de l'intelligence territoriale comme ça d'une manière à mon avis très importante. Ce que j'essaye d'ajouter moi dans ce séminaire là et ce que j'essaye de donner à penser, comme disait Heidegger, non pas simplement pour le territoire apprenant contributif mais au-delà de ce territoire pour ce séminaire en tant que tel et pour vous donc, c'est que cette intelligence, si on n'analyse pas très finement les spécificités organologiques, pharmacologiques et exorganologiques des rétentions tertiaires, on n'y comprend absolument rien. Pourquoi ? Parce que ce qui fait qu'une ville va devenir intelligente, c'est-à-dire qu'elle va croître, qu'elle va produire de la prospérité, tout ce qu'Henri Lefebvre admire dans son livre, *Le droit à la ville* et dans ce qu'il dit, « Oh, Venise, c'est absolument merveilleux, c'est la bourgeoisie, la noblesse qui a fait ça. Eh bien, c'est quand même merveilleux. » Ça, c'est incroyable, ce marxiste qui s'extasie devant le pouvoir de la richesse. Ça, ça m'intéresse. Là, je me dis, bon, là, il devient intéressant. C'est parce que ces dimensions du pouvoir ont su penser la grammatisation. Ont su... par exemple les banques vénitiennes, etc. ont su penser ces processus qui aujourd'hui pour nous ne sont pas des assignats ou des chèques ou des lettres de change ou je ne sais pas quoi. Je voulais aussi étudier avec vous Fernand Braudel qui a écrit des choses très importantes sur ces questions mais je n'ai pas eu le temps. Je le dis juste en passant. Aujourd'hui c'est les algorithmes qu'il faut étudier. Et donc c'est aussi, bien entendu aussi, le bitcoin, tous ces machins-là, les cryptomonnaies dont à mon avis le problème n'est pas fondamentalement d'abord celui-là. Mais voilà.

Et de tout ça, Minecraft et le Building Information Management font partie. Ce

28. https://journals.openedition.org/appareil/7138

sont des dimensions. Et je pense qu'une question fondamentale, c'est comment ces dimensions, le jeu vidéo que pratiquement tous les membres de la Terre pratiquent aujourd'hui, y compris en Chine, tous les mômes chinois jouent à Minecraft. Il ne s'appelle pas Minecraft, mais c'est Minecraft. Ces technologies de construction, de matérialité nouvelle, etc. Et enfin, les flux envoyés par les plateformes, etc. Comment tout ça va s'agencer ? C'est ça l'intelligence de la ville de demain. Et pour ça, d'une part, il faut réactiver le point de vue cosmologique, macro, meso et microcosmique parce que c'est le point de vue cosmologique ; ce que je soutiens, c'est qu'en fait, il essaye de penser les rapports entre l'entropie et la néguentropie que ce soit chez les indiens dans le Bhīlwāra, que ce soit chez les Eskimos, que ce soit en Chine, au sens où en parle Yuk Hui ou que ce soit n'importe où, partout où il y a de la cosmologie, il y a une tentative d'articuler ces choses à travers des sacrifices, à travers... Je vais revenir d'ailleurs sur la question du sacrifice. Et tout ça constitue, à un moment donné, via ce qui devient non plus des cosmologies mythologiques mais des transcendances en Occident, des textes sacrés qui vont, ces textes sacrés, donner lieu à des édifices consacrés. Et dans le domaine occidental, en Chine aussi, on pourrait montrer des choses comme ça. Édifices consacrés, ce n'est pas le mot qui conviendrait, mais il y a quand même des temples, etc. je ne vais pas en parler maintenant. En tout cas, en Europe, ça donne, au Moyen Âge, une exorganologie des monothéismes qui produit des exorganismes urbains comme celui-là. Ça, c'est Rome. Et là, c'est le Vatican, etc. Bon, alors, il faudrait... analyser, ce que je n'ai jamais fait, finement cette morphologie romaine mais je ne vais pas le faire mais j'ai pris tout à l'heure des photos de clochers dans Paris etc. bon enfin voilà vous savez très bien tout ça, tout ça c'est sédimenté et si on n'analyse pas par exemple ce que fait Didi-Huberman lorsqu'il analyse la peinture en même temps les changements de l'interprétation théologique de la Bible et les espaces architecturaux et tout ça, on ne comprend rien à ce qui se passe. Maintenant, si Didi-Huberman n'intègre pas le point de vue de Lotka, il n'ira pas très loin. Ça, c'est ce que j'ai essayé de lui faire comprendre, mais j'ai l'impression qu'il a du mal à comprendre. Ici, il faudrait lire, je ne le ferai pas, on n'a plus le temps, on est arrivé à la fin, il faudrait lire Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion* pour la fin du livre qui parle de la machine à faire des dieux, ce que je viens d'évoquer sous le nom de transcendance, etc., mais qui parle aussi de **l'obligation** dans les exorganismes. Il n'emploie pas, évidemment, le mot exorganisme, mais par contre, il parle des espèces, des groupes humains, des villes, des Etats, etc., et il essaye de faire une continuité entre les processus d'obligation dans les fourmilières, par exemple, et dans les Etats. C'est un truc qu'on retrouve tout le temps puisque Aristote a fait la même chose, Hobbes a fait la même chose, Wiener a fait la même chose, etc. Ça revient sans arrêt, Leroi-Gourhan aussi. Mais Bergson essaye de le faire d'une manière qui mérite vraiment d'être lue de très près. **Je pense que ce livre de Bergson est totalement sous-estimé encore aujourd'hui**. Et il faudrait lire ce livre de Bergson en lisant Durkheim, c'est-à-dire en lisant le texte de Durkheim sur la division du travail et sur ce qu'il appelle la solidarité organique, je ne me souviens plus du titre exact, mais en montrant qu'à la différence de Bergson, Durkheim ne voit pas du tout le

problème de l'exosomatisation. Et du coup, ce qu'il dit est très intéressant, mais tombe à plat à chaque fois. On se dit, mais qu'est-ce qu'on en fait de ce truc ? très intéressant, mais on ne sait pas quoi en faire.

Alors, je vais m'acheminer vers une espèce de conclusion de cette séance d'aujourd'hui avant la conclusion du mois prochain. J'ai encore quand même... je n'ai pas tout à fait terminé. En m'acheminant vers cette espèce de conclusion, je vais introduire encore une autre problématique, qui n'était pas du tout présente au départ. Et pour l'introduire, je reviens un tout petit peu vers la smart city. Rome, ce n'est pas une smart city. C'est une ville noétique, c'est une ville ontologique, théologique, tout ce que vous voulez, mais ce n'est pas une smart city. Pourquoi est-ce que je dis ça ? C'est parce que la smart city, ce qu'on appelle la smart city, en tout cas dans les milieux que vous et moi nous fréquentons, je crois, c'est ce qui de plus en plus souvent se présente comme le mal à venir. **Le mal à venir, c'est la smart city. Pourquoi ? Parce que c'est l'inurbanité absolue**. Autant Rome, qui est la ville de l'Urbs, c'est-à-dire l'urbanité, c'est Rome. Ça vient de Rome, des Romains. C'est une terminologie des Romains. Des Romains d'avant même la chrétienté, d'ailleurs. Mais qui s'est consolidée avec l'église romaine, comme on l'appelle, qui est devenue... L 'urbanité, c'est un discours sur l *'oïkoumène* chrétien. Être chrétien, c'est être urbain, c'est-à-dire civilisé, et c'est civiliser les autres. Donc, c'est ce qui donne le droit d'aller tuer quelques indiens pour sauver leurs âmes, etc. Donc, c'est toute la puissance de l'Occident. C'est ce qu'il faut d'ailleurs relire avec Derrida, dans *Foi et savoir* etc. C'est l 'urbanité, par excellence. Pas simplement la *polis* mais c'est l'urbanité. **La ville automatique, c'est invivable et c'est le mal absolu, à commencer, aux yeux d'une telle urbanité chrétienne**. En fait, c'est Métropolis. C'est Métropolis, c'est Métropolis, évidemment tous les gens qui ont vu Métropolis connaissent l'histoire en plus de Fritz Lang, se disent, Metropolis c'est une anticipation du destin de l'Allemagne, du mal absolu. Parce que le mal absolu, ça existe, ça a existé, ça s'appelle l'Allemagne nazie, à laquelle le philosophe qui m'intéresse le plus, Heidegger, a largement contribué. Je dis qui m'intéresse le plus parce que **plus j'avance, en vieillissant, plus je me dis, c'est quand même lui quoi, qui m'intéresse le plus**. Fritz Lang, qui voit loin, qui voit venir cette catastrophe, qui va faire ses valises lui-même dans l'urgence alors que sa femme va rester puisque elle est membre du Parti National Socialiste et ils vont se séparer comme ça. Il voit loin et il voit des choses qui ressemblent à ce qui nous inquiète nous aussi. C'est une scène de Métropolis. Si nous voulons pleinement analyser cette question de la smart city comme la possibilité du mal, de l'inurbanité absolue, c'est-à-dire du mal absolu et si nous voulons comprendre comment il ne faut pas en faire un fantasme, qui nous priverait de toute efficacité, de toute intelligence, mais un objet de critique et pas simplement dans le ressassement des éternelles mêmes propositions, alors **il faut nous pencher sur la question du mal**. **Et sur la question que pose ce que j'appellerais le retour de la question du mal**. Je dis ça parce qu'il se trouve qu'à l'automne prochain, il va y avoir un colloque sur la question du mal, ici à Paris, au Collège de France. Et je pense qu'il y a quelque chose qui est en train de se jouer sur la

question du mal en ce moment. Ce qui se joue là est extrêmement important, extrêmement dangereux et absolument nécessaire. Il ne faut pas éviter cette question que je propose de considérer d'un point de vue à la fois cosmique et exosomatique, en posant les deux questions suivantes. Qu'est-ce que le mal dans un exorganisme complexe ? Dans ce tout petit exorganisme complexe qu'est ce séminaire par exemple ? Ou qu'est la Maison Suger ? Ou qu'est la Ville de Paris ? **Qu'est-ce que le mal dans un exorganisme ? Qu'est-ce que ça veut dire pour l'exorganisme complexe, mal ?** Selon que vous êtes un communard ou un versaillais, vous n'aurez pas la même réponse, évidemment. Parce qu'un versaillais vous dira que le mal, c'est les communards. Et un communard vous dira que le mal, c'est les versaillais. Mais est-ce qu'on ne peut pas passer au-delà ? Est-ce qu'on ne peut pas se mettre au niveau de l'exorganisme complexe qui comporte **et** les versaillais **et** les communards ? Non pas pour faire une synthèse à la Emmanuel Macron ou à la je-ne-sais-pas-quoi. Il ne s'agit pas du tout de ce genre de questions, mais pour essayer de penser à nouveau frais le mal et pour lutter contre le mal de la smart city. Ce que j'avais rapporté, vous en souvenez peut-être au tout début, à un autre mal que j'ai bien connu qui s'appelle la sarcellite et qui était une maladie officielle. Il y avait des gens qui étudiaient la sarcellite quand j'étais petit et que j'habitais à Sarcelles. Donc, je veux dire par là que ce n'est pas une question tout à fait qui surgit d'un seul coup, la ville comme un mal. De toute façon, vous savez bien, les villes sont toujours le lieu du mal, de la prostitution, du vol, de la corruption... du trafic, de l'alcoolisme... **La ville, c'est terrifiant**. Toutes les grandes littératures de la ville, et il y en a d 'innombrables, toujours adressent... D'abord, introduisent la ville comme l'espace du mal, du danger, la cour des miracles de Victor Hugo, etc. Et c'est en même temps la ville de l'urbanité, c'est-à-dire du bien, la civilisation. Donc ce n'est pas une question nouvelle, mais **est-ce que jamais on a fait une véritable analyse morale de la ville ?** Benjamin a tourné autour de ça. Je pense que Nietzsche a aussi dit des choses autour de ça. Mais ces travaux n'ont jamais été vraiment menés systématiquement et thématiquement. Qu'est-ce que le mal dans un exorganisme complexe ? Première question. Deuxième question. Comment la réponse varie-t-elle en fonction de la morphologie de ces exorganismes ? Le mal ne se présente pas du tout à Rome comme il peut se présenter à New York, par exemple. Et ce n'est pas que New York serait moins civilisée ou plus civilisée que Rome, non, c'est que ce sont des lieux différents. Donc ce sont des milieux néguanthropologiques tout à fait différents. La question du mal, c'est une question de néguanthropologie et d'anthropologie avec un a et un h. D'anthropologie et de tendance anthropique. Par exemple, si vous lisez le GIEC, je l'ai déjà dit plusieurs fois, pardon de me répéter, mais si vous lisez le rapport 2014 du GIEC, le mal, Le mal, au sens où le mal, par exemple, de quoi souffre-t-il ? Une grippe, c'est le mal, c'est la maladie, ça s'appelle la maladie. **La maladie de l'anthropocène, le mal de l'anthropocène, c'est les forçages anthropiques**, dit le GIEC. Et là, forçage anthropique, qu'ils écrivent avec un a et un h, ça renvoie à l'anthropie au sens où j'en parle. Avec des tas de problèmes, on en discute avec Bell, la corrélation ne se fait pas comme ça, mais ça pose beaucoup, beaucoup de problèmes. Mais néanmoins, c'est bien de ça

dont il s'agit. Alors, si on veut réfléchir à ces questions sérieusement, il faut se demander, par exemple, pourquoi et comment les capitaines de ces bateaux, un des capitaines s'appelle Christophe Colomb, enfin, il n'est pas capitaine, il est chef, je ne sais pas quoi, mais il est au-dessus du capitaine, amiral, on ne sait rien, peuvent décider du bien et du mal pendant le voyage. Parce que vous le savez, sur les bateaux, le capitaine exerce la fonction de justice. Il peut marier, il peut enterrer. Évidemment, s'il y a un curé, ça change pas mal de choses, mais s'il est seul, il n'y a pas de médecin, il n'y a pas de curé, il n'y a rien, il n'y a pas de juriste, il exerce tout ça. Pourquoi ? Dans un exorganisme, il faut un pouvoir. Dans un exorganisme complexe, il faut un pouvoir, il faut quelqu'un qui l'exécute, **qui le décide, comme disait Schmitt**. Là, le capitaine fait régner la justice et le bien et le mal. Il juge du bien et du mal. Vous comprenez bien qu'entre le bateau de Christophe Colomb et la Rome du Vatican, la question ne se pose pas dans les mêmes termes. Donc vous voyez bien pourquoi, selon l'exorganisme dans lequel on se trouve, la question ne se pose pas dans les mêmes termes. Est-ce que ça veut dire qu'il n'y a rien en commun entre tous ces termes ? Bien sûr que non. **Ce que j'essaye de faire à travers ce que j'appelle une exorganologie générale, c'est aussi, si j'ose dire, une morale générale des exorganismes**. C'est-à-dire des principes moraux généraux. Sachant que, dans mon point de vue**, la question du mal, c'est d'abord, c'est avant tout, et c'est même uniquement celle du pharmakon**. Tel que premièrement il ne faut pas la voir, cette question du mal, comme celle d'une opposition entre le bien et le mal**, mais comme celle d'une polarité entre le bien et le mal,** c'est-à-dire d'une relation de champ constituant un champ polarisé, au sens de Simondon ou de la physique. Et où ce qui est en jeu c'est la positivité et la curativité. La curativité ou la toxicité d'une substance, par exemple d'un dispositif etc. qui ici est toxique et là est curatif et donc qui n'est justement pas une substance au sens de l'ontologie. Il n'y a pas une essence maléfique du pharmakon. Le pharmakon n'est jamais par essence maléfique. Il est toujours maléfique, donc il n'est pas par essence maléfique. Il est par essence maléfique et bénéfique, c'est-à-dire qu'il est un pharmakon. Il n'est ni simplement un maléfique, ni simplement bénéfique. **Et entre les pôles du pharmakon se constitue une relation bipolaire. Cette relation bipolaire produit des oscillations, et ces oscillations s'appellent la *noésis***. Car ce qui décide de tout ça, c'est la *noésis*, qui est plus ou moins noétique ou plus ou moins métique. **Quand elle est très toxique, elle est purement métique, c'est-à-dire qu'elle a tendance à n'être que de l'efficience. Quand elle est très noétique, elle a tendance à sublimer toute l'efficience pour en faire de la cause finale et de la cause formelle, matérialisées**. Si elle n'arrive pas à transformer ce pharmakon ou ce jeu de pharmakon, cet ensemble de pharmaka que constitue un exorganisme complexe - c'est un ensemble de pharmakas - eh bien elle produit un **pharmakos**. Ce pharmakos, c'est un bouc émissaire. Par exemple, en voilà un. C'est un pharmakos tout à fait spécial, celui-là. Je ne suis pas sûr que si Vincent Puig était là, il serait d'accord pour dire que c'est un pharmakos. Mais non, ce n'est pas un pharmakos, c'est Dieu. Dieu le Fils, bien entendu, mais c'est Dieu quand même. Moi, je pense que ce Dieu-là, c'est le Fils,

c'est une espèce d'anamnèse de ce fils-là (Isaac), qui va se faire égorger. Je pense que si on ne lie pas le christianisme avec l'histoire d'Isaac et d'Abraham, on ne comprend pas qui est Jésus-Christ. Et Jésus-Christ, c'est bien un pharmakos. Parce que ce qui se pose là comme question, c'est celle du bélier qui est à côté, qui va donc servir de bouc émissaire, du bélier émissaire, qui va être substitué à Isaac. Et ça, c'est l'histoire de l'Occident, d'une certaine pratique sacrificielle tout à fait particulière et qui touche à sa fin ici (image des camps de concentration), c'est-à-dire au moment où l'Occident n'est plus l'Occident, n'a plus aucun crédit à revendiquer, la moindre urbanité que ce soit et s'est autodétruit à Auschwitz. **Mais ça, ça commence, selon moi, ici, c'est-à-dire dans le refoulement du fait que celui qui va boire le pharmakon, qui s'appelle Socrate, le pharmakon s'appelle la ciguë, eh bien, c'est un pharmakos**. il est une victime expiatoire de la cité grecque, bien entendu, d'Athènes, que Anytos veut faire condamner, etc. Et ça, c'est ce dont je prétends que toute l'histoire de la métaphysique l'a effacé, qu'il était un pharmakos, en effaçant du même coup le sens de sa dernière parole, « ne soyez pas négligents ». Par rapport à quoi ? Par rapport au pharmakon. C'est absolument évident que lorsque, pour moi, je l'ai écrit dans un bouquin qui s'appelle *Ce qui fait que la vie vaut la peine d'être vécue*, lorsque Socrate, tout à la fin, c'est dans *Phédon*, dit à Crypton, va sacrifier un coq à Asclépios, Asclépios c'est le dieu du poison, on dit c'est le médecin, mais non, ce n'est pas... c'est un pharmacien, Asclépios. C'est le dieu du serpent, du poison. Et au moment où Socrate boit le poison, il demande d'aller sacrifier au dieu du poison. Donc c'est absolument lumineux. Mais personne n'a jamais vu ça. Pas même ce grand penseur qui était celui qui a écrit sur cette phrase-là. Quelqu'un que Michel Foucault estimait beaucoup. Bon, ma mémoire fiche le camp. Un grand penseur. La situation pharmacologique dans les exorganismes complexes, qui est la condition des exorganismes simples que nous sommes, qui devons produire de la *noésis*, c'est-à-dire de la diachronie pour empêcher la synchronie de s'intoxiquer, c'est-à-dire de s'étouffer dans l'entropie, et pour renouveler en permanence la métastabilité de l'individuation collective, si on parle le langage de Simondon. Et ça, on n'y arrive pas toujours. Le livre de Jared Diamond est très important parce qu'il montre qu'on n'y arrive pas toujours. Et comme Toynbee, 30 ou 40 ans plus tôt, il montre qu'on pourrait très bien ne pas y arriver du tout, y compris au niveau de la biosphère. C'est ce que dit Arnold Toynbee dont je vais vous parler maintenant.

Cette *noésis* que donc les Grecs tentent de penser depuis Socrate, puis Platon, puis Aristote, et c'est surtout Aristote là qui m 'importe, cette *noésis* a été pensée depuis l 'origine par Socrate comme intermittente. Dans Protagoras, Socrate dit :

> on ne peut penser que par intermittence, pas tout le temps.

Donc forcément des moments où on ne pense pas, est-ce que ça veut dire qu'on est bête ou je ne sais pas quoi, laissons tomber le sujet, mais en tout cas on ne pense pas. Donc on est négligent, c'est ça que dit Socrate, ne soyez pas négligent,

c'est-à-dire ne laissez filer le moment où vous ne pensez pas. En même temps c'est Socrate qui dit mais on est obligé, on ne peut pas être... il cite Simonide qui dit seul Dieu peut jouir d'un tel privilège. Donc c'est Socrate qui le dit dans *Protagoras*, ce n'est pas un hasard dans *Protagoras*, c'est un texte où on parle de la technique et Aristote le redit d'une part dans *La métaphysique* et d'autre part dans *Le traité de l'âme*. Cette intermittence qui est le caractère tragique, je vais y revenir, de la pensée de la *noésis* pour les grecs, eh bien, c'est ce que le christianisme va transformer. Il va le transformer en une question de la tentation. Et c'est ce que dit, de manière extrêmement concise et très peu développée, Gilbert Simondon, quand il commente le suicide de Eastman, le fondateur de Kodak et qu'il dit c'est incompréhensible qu'il se soit suicidé, il a tout réussi, il est très riche, tout ça, il se suicide. Qu'est-ce qui se passe ? En fait, il voulait comprendre, il faut aller voir du côté de la tentation. Et il n'en dit pas plus. La tentation, c'est très chrétien. Je pense que Simondon fait très attention à ne pas trop se christianiser. Je ne sais pas très bien d'ailleurs quels étaient ses penchants religieux ou pas, à Simondon. En tout cas, la tentation, c'est Saint Antoine, c'est le christianisme. Le christianisme, c'est la religion de la tentation. Et c'est une transformation de la religion de l'intermittence qui est tragique c'est-à-dire qui est par défaut, par défaut je ne suis pas un dieu, donc je ne serai jamais en permanence noétique, il faut que je le sache, en une question de la faute, du péché originel, je suis frappé par le péché originel, donc je suis soumis à la tentation. Et la tentation devient le diable, non pas le diable de ce que j'appelle le diable, diaboles, c'est-à-dire le diachronique, mais la substantification du mal. **C'est là que le mal et le bien sont substantifiés**. Dieu d'un côté, le diable de l'autre. Et ce qui arrive tardivement, ce n'est pas du tout le christianisme du début, c'est le christianisme du Moyen-Âge. Selon Nietzsche, c'est ça qui héberge le nihilisme et c'est à partir de cela, dont Nietzsche voit les traces dès Socrate, je ne suis pas complètement d'accord avec lui là-dessus, c'est à travers cela que le monothéisme et en particulier le monothéisme chrétien va pouvoir devenir l'ontothéologie du capitalisme, qui va finalement devenir l'ontologie non théologique que décrit Marx Weber. **Et c'est ça donc qui produit le nihilisme, qui fait qu'aujourd'hui, je pouvais vous dire tout à l'heure, la macrosphère ou le macrocosme est intégralement computationnel. Il n'y a aucune sainteté, aucune sacralité, il n'y a aucune différence, c'est juste une affaire de... de technologie de calcul et de scalabilité, de technologie de scalabilité**. Évidemment, nous soutenons, nous, que tout ça est absolument insupportable, non pas insupportable simplement d'un point de vue moral, ça nous choque, etc., mais ce n'est pas soutenable du point de vue de la théorie des systèmes. Donc **c'est inévitablement un processus qui conduit à l'autodestruction de la technosphère** par des voies qui peuvent être très différentes les unes des autres, d'ailleurs. Et si on veut combattre ça, si on veut ouvrir une perspective là-dedans, eh bien il faut lire Freud. Parce qu'après la pensée tragique de l'intermittence par les Grecs et une partie des Romains, après la pensée chrétienne de l'intermittence comme tentation et péché, **arrive la pensée freudienne de l'intermittence comme économie des pulsions** et comme une économie des pulsions qui va produire de la sublimation

à travers une économie libidinale dont nous essayons nous de montrer ici à Plaine Commune - c'est pour ça que dans l'appel d'offre que nous avions écrite il y a deux ans, nous faisions appel à une thèse en psychologie orientée psychanalyse - qu'il faut repenser la théorie du désir freudienne d'un point de vue industriel et exosomatique et dans les exorganismes complexes. Pourquoi ? Ce que je vous disais tout à l'heure, un exorganisme complexe, finalement, il faut, par exemple, sur un bateau, qu'il y ait un capitaine pour tenir tout ça. Et qu'est-ce qui fait tenir tout ça ? Ce n'est pas le capitaine qui peut vous mettre au fer, voire vous jeter par-dessus bord, parce qu'à l'époque de Christophe Hollande, on foutait à l'eau, carrément, avec les requins. Mais c'est qu'il faut de la *philia*. S'il n'y a pas cette *philia* dont parle Aristote dans ce livre, dans ces deux livres de l'*Ethique à Nicomaque*, je voulais vous montrer un autre livre, à vrai dire, qui est celui de Jean Lauxerois qui s'appelle *L'amicalité*, qui est la traduction de ces livres par Lauxerois, qui est à mon avis ce qu'il y a de mieux, mais je ne l'ai pas trouvé, donc je ne l'avais pas chez moi, je vous ai montré une autre. C'est bien aussi cela dit, c'est intéressant. Qu'est-ce que pose comme question Aristote dans ce livre, dans ces deux livres du livre qui s'appelle *Éthique à Nicomaque*, dans ces deux chapitres disons, et bien d'abord il dit : la *philia* ce n'est pas du tout un attribut des êtres humains. Tous les êtres vivants ont une philia, les insectes, les corbeaux, les loups, les poules, tous. C'est ce qui fait qu'ils font groupe. Par exemple, ils peuvent avoir des relations sexuelles, réagir en commun face à un prédateur. Et dans la cité grecque, enfin dans la *polis*, la *philia* prend une dimension très particulière. C'est ce qu'il y a de plus précieux, dit Aristote. La seule manière d'être heureux, c'est de pouvoir cultiver une *philia* dans les conditions d'une cité, qui ne sont pas les conditions des fourmis ou des... Et nous nous reposons cette question ici, ça fait plusieurs fois maintenant que je parle de Norbert Wiener en disant, Wiener a dit : la cybernétique conduira, si on ne fait pas attention, à une fourmilière numérique sans *philia*, enfin avec une *philia* algorithmique. C'est ça l'enjeu de la smart city. Mais si nous voulons répondre à ça, ce n'est pas en rejetant les algorithmes du tout ou les smart cities ou le béton interactif, c'est en repensant toute l'histoire de la *philia* depuis Aristote en passant par la chrétienté, avec Freud et en allant au-delà de Freud et **en critiquant Freud**. Parce que Freud n'a pas réussi à penser tout ça jusqu'au bout. Alors, maintenant, qu'est-ce que ça veut dire, penser jusqu'au bout ? C'est ce que je vais essayer de vous dire pour terminer, j'en ai encore pour 10 minutes, et j'y reviendrai à la séance prochaine pour finalement conclure avec Lefèvre et Marcel Mauss. Qu'est-ce que c'est que le mal ? En grec, c'est le *kakos*. Les maux, ça se dit les *kakas*. J'ai toujours pensé qu'il y avait un rapport avec le mot caca en français. Je pense. En italien, on dit caca aussi. Aussi, il me semblait. Je pense que c'est pour la même raison. Et le mal, chez les grecs, c'est aussi le lait. Le *kakos*, ce n'est pas simplement le mal, c'est le laid, le pas beau, si vous préférez. Et c'est aussi le mauvais, ce qui a mauvais goût, par exemple. Amer, c'est kakos, c'est mauvais. Chez les Grecs, il n'y a pas de différenciation. C'est les chrétiens qui vont faire ces différenciations-là. Alors évidemment, Platon va proposer des différenciations de ce type, il va les préparer, disons. Mais dans la terminologie du grec, le mal et le mauvais, ça ne se sépare pas. Et le laid et le mauvais, ça

ne se sépare pas non plus. Ça, c'est la vision tragique du mal. Qu'est-ce que je veux dire en disant tragique ? Qu'est-ce que ça veut dire tragique ? Ça ne veut pas seulement dire qu'on ne peut pas échapper à la mort. Ça veut dire ça d'abord, mais ça ne veut pas dire seulement ça. Si c'était que ça, ça ne serait pas grave. Ça veut dire, cette vision tragique du mal, qu'on ne peut pas échapper au mal, qu'on ne peut pas ne pas faire mal. Autrement dit, qu'on ne peut jamais devenir un saint. Et non seulement qu'on ne peut pas devenir un saint, mais on ne peut même pas devenir un fidèle. En tout cas, pas tout le temps. On peut exercer la fidélité, on peut vouer sa vie à la fidélité, mais en sachant qu'on ne sera jamais totalement fidèle. Et en ne renonçant pas à la fidélité pour autant. On n'est jamais quelqu'un de bien. Quelqu'un de vraiment bien, ça n'existe pas. Alors bien entendu, il y a chez les Grecs cette figure particulière qu'on appelle le héros. Donc c'est une figure à la limite, c'est une figure mésologique, qui est entre les exorganismes simples du niveau du microcosme qui est le nôtre, et le macrocosme où il y a les déités, les divinités, etc. Alors le héros, lui, il est entre les deux. Evidemment, par exemple, on dit, bah, Socrate, c'est une sorte de héros. Il est quasiment sanctifié. Et il y en a d'autres, Périclès est sanctifié. Voilà. Ça, c'est l'héroïsation. Mais c'est comme il y a une béatification des saints. C'est un geste institutionnel, en réalité. Mais Socrate, c'était le premier qui disait ça. Voilà. Il y a une chose que je sais, c'est que je ne suis pas vraiment bien. Je suis exposé fondamentalement à me tromper. Ça ne veut pas dire que je suis quelqu'un de mauvais, au sens où je veux faire le mal, non, ça veut dire que je suis fini, que je suis tragique, voilà, et que donc je n'y échapperai pas. Je vous signale en passant que ça a l'air de rien de dire ça, mais il y a des conséquences très importantes. Quand vous dites, par exemple, ça c'est un mec bien. C'est complètement débile de dire ça. C'est forcément un mec mal aussi. Moi je dis ça tout le temps, je le dis très souvent, ça c'est vraiment quelqu'un de bien. Mais c'est idiot de dire ça, quelqu'un de bien. Ça n'existe pas, quelqu'un de bien. Ce qui existe, c'est des points de vue sur quelqu'un que vous avez, vous voyez surtout ce qu'il y a de bien. Et ça ne veut pas dire qu'il n'y a pas de différence entre... Il y a des gens qui sont mieux que d'autres, bien entendu. Mais ça dépend à quel point de vue. Toujours. Alors là, évidemment, la question... Est-ce qu'on peut toujours sauver tout le monde, y compris Adolf Hitler ? Je ne vais pas ouvrir ces questions-là. Par contre, ce que je veux dire, c'est qu'on ne peut pas renoncer à être quelqu'un de bien. Alors, peut-être qu'on est obligé de renoncer à la sainteté aujourd'hui, parce qu'on n'a plus le cadre macrocosmique qui nous permettrait de dire voilà je vais vivre en saint etc. Ce n'est peut-être plus tout à fait possible mais par contre on ne peut pas résumer renoncer à l'exemplarité. Dans tout ce qu'on fait, la question de l'exemplarité se constitue en permanence. Il ne faut pas que je fasse ce truc devant mes gosses parce que ce n'est pas bien que mes gosses me voient faire un truc comme ça. C'est déjà la question de l'exemplarité. L'exemplarité, ce n'est pas forcément Socrate ou Périclès ou Napoléon Ier à Arcole. **La question de l'exemplarité, en réalité, c'est toujours, petite ou grande, la question de l'improbable**. Parce que la pente naturelle, c'est de ne pas être exemplaire, c'est d'être banal. L'exemplarité n'est jamais banale. Elle est toujours un peu exceptionnelle, toujours au bord de l'extraordinaire. Et

c'est ça qui constitue le discours de Socrate sur la vertu, le courage, la générosité, l'excellence, *arétè* en grec. C'est ça que ça désigne. Et ce que je soutiens, moi, c'est que les exorganismes complexes fonctionnent parce qu'il y a quelque chose qui est de l'ordre d'un désir de s'élever. Quand je dis un désir de s'élever, ce n'est pas de faire le bien, comme Saint-François d'Assise, ou je ne sais pas quoi, non, c'est de grimper aux arbres. À partir du moment où on a envie de grimper aux arbres, on a envie, voilà, on est prêt à faire des efforts. Pourquoi faire ? Pour adopter des points de vue extraordinaires, voir de plus haut, etc. Tout le monde ici, je pense, a eu envie de grimper aux arbres ou est grimpé aux arbres et parfois, est tombé des arbres. Et donc, grimper aux arbres, c'est quelque chose de fondamental, qui est, à mon avis, à la base de l'individuation et qui constitue l'esprit de conquête sur soi et sur plein de choses, mais qui est un pharmakon. Dire que vouloir grimper aux arbres, c'est bien, on pourrait dire c'est le bien, c'est ce qu'il y a de bien. Les grecs appellent ça l'émulation, l'*éris*. C'est l'*éris*, dit Hésiode, qui fait que, par exemple, lui, cultive des oliviers, celui d'à côté veut cultiver des oliviers plus beaux encore que celui d'à côté. Et c'est la bonne *éris* parce que c'est l'émulation. Et du coup, la Grèce va avoir progressivement de plus en plus d'huile d'olive, va devenir riche, etc. Mais comme dit Nietzsche, d'ailleurs, l'*éris* devient la mauvaise *éris* tout de suite. C'est-à-dire que je suis jaloux du mec qui a des oliviers, etc. Et ça se renverse. Ce que je veux dire, c'est que c'est la même énergie qui produit l'émulation qui s'élève et qui produit appelons ça le mal. C'est-à-dire, par exemple, Napoléon, ce grand conquérant qui voulait pratiquement, disait-il, voilà et qui a absolument massacré l'Espagne. La trace de Napoléon en Espagne, c'est terrifiant, ce qui s'est passé en Espagne, comme Goya l'a montré. Ça, c'est la question du mal, telle qu'elle a été la banalité du mal, finalement, qui n'est plus la question d'époque de Goya ou de Napoléon, mais l'époque de Hannah Arendt et d'Eichmann et qui vient, et ça c'est très important pour moi, après un livre qui s'appelle *Par-delà le bien et le mal*. Pourquoi est-ce que je dis que c'est très important pour moi ? Eh bien, c'est parce que, bien entendu, à partir du moment où on s'appelle Nietzsche et on écrit *Par-delà le bien et le mal*, on s'expose au danger qu'il y a d'être réapproprié par les nazis par exemple. Puisque les nazis ont argué notamment de cette référence philosophique pour justifier quoi ? La protection de l'espace vital de leur exorganisme complexe. **Le fascisme nazi c'est un discours sur le bien et le mal, après Nietzsche, par-delà le bien et le mal et sur la vertu, le patriotisme, le sacrifice, etc., etc., et contre un pharmakos, contre un bouc-émissaire**. C'est un cas absolument limpide de pharmacologie, ce qui se joue là, mais aussi d'exorganologie. Si je vous parle de tout ça, c'est pour introduire quelque chose que je ne traiterai que la semaine prochaine, que le mois prochain, et qui est introduit par Arnold Toynbee dans un livre que je vous recommande de lire, qui est parfois, on saute quelques pages, moi je vous avoue que j'en saute parfois, parce que c'est un gros livre. Il a écrit plein de gros livres, en fait, de Toynbee. Toynbee, c'est un historien anglais très important, sous-estimé en France pour une raison totalement idiote, c'est parce qu'il a été traduit et introduit par Raymond Aron. Enfin, pas traduit, mais introduit par Raymond Aron, c'est-à-dire identifié comme un historien de droite, ce qui est

vrai, d'ailleurs. Enfin, de droite, non, ce n'est pas vrai du tout, puisqu'il défend le socialisme, etc., mais c'était un homme de la bourgeoisie, il le dit lui -même, du grand empire colonial de Londres et il a un point de vue du plus grand empire colonial qui n'ait jamais existé. Et il en est conscient, il a un discours de classe, comme on dit, mais en même temps il est incroyablement intelligent sur cette dimension-là. Et surtout, il est absolument stupéfiant, parce que, outre qu'il a une culture historique dont il n'y a jamais eu aucun équivalent, y compris chez Braudel ou des gens comme ça, il connaît tout, il parle de tout, il a l'air de tout connaître comme sa poche. Il connaît très bien la préhistoire, il connaît bien les sciences, il connaît bien Vernadsky, etc. Et il dit l'histoire c'est intéressant que du point de vue de la biosphère. Si on étudie l'histoire sans intégrer le point de vue de la biosphère et de son avenir et de la menace dans laquelle elle se trouve, on ne fait pas un travail d'historien. Alors, je vous recommande de le lire et en particulier parce que Toynbee introduit... il est chrétien, je ne sais pas s'il est chrétien croyant et pratiquant, mais en tout cas il est chrétien de culture. Il doit être de l'église anglicane, j'imagine. Et il a une très forte culture chrétienne. Il la mobilise sans complexe et sans du tout se retenir. Mais il dit la biosphère sans la conscience - alors là, il emploie le mot conscience au sens de Teilhard de Chardin - ce n'est pas possible à partir du moment où l'homme apparaît. Et il décrit, je vous en reparlerai en juin, je commenterai quelques passages, il décrit le bien et le mal, il n'a pas peur d'employer ces mots-là, le bien et le mal, comme des fonctions biosphériques. Des fonctions dans la biosphère. Et je pense qu'il est post-nietzschéen, c'est-à-dire qu'il va par-delà, par-delà le bien et le mal. Parce qu'il intègre, alors il ne fait pas référence à Lotka, je ne suis pas sûr qu'il le connaisse, mais par contre, il intègre des problématiques qui étaient celles de Lotka, parce que Lotka lisait Vernadsky, il le commentait, il connaissait d'ailleurs Teilhard de Chardin et tous ces gens-là et il se posait ces questions. Si je vous dis cela, c'est parce que, et je vais vraiment m'arrêter là-dessus, c'est parce que je crois qu'aujourd'hui il faut relire Nietzsche, je suis en train de m'y employer dans un livre d'ailleurs. Je suis en train d'écrire un livre où je parle de Nietzsche, en comprenant ce qui est l'enjeu de ce que veut dire Nietzsche lorsqu'il dit par-delà le bien et le mal, outre tout ce que je viens de dire qui est bien connu, dépasser l'opposition, enfin tous ces machins-là, sortir du ressentiment, de la faute, du péché, enfin de tous ces machins, dépasser le christianisme autrement dit, ou transformer le christianisme. Je dis « où transformer le christianisme » parce que quand même, il y a des textes où Nietzsche dit « je suis le Christ ». Donc c'est quand même... voilà il dit je suis l'antéchrist mais il dit aussi je suis le Christ. Donc c'est très compliqué le rapport de Nietzsche au christianisme. C'est pas du tout un rejet comme le croient les gens qui ne l'ont pas lu. **Mais par contre la vraie question à mon avis pour Nietzsche c'est les moyennes**. C'est à dire que je pense que Nietzsche se pose la question, Nietzsche qui voit très lucidement ce qui est en train de se transformer avec l'industrialisation à laquelle il assiste parce qu'entre 1860 et 1889, la dernière année de sa lucidité, il se passe quand même 30 ans où il voit se développer le train à vapeur, le télégraphe, tous les usines. Il ne voit pas le cinématographe mais il n'en est pas loin. Il assiste à... Comme nous, nous sommes sidérés par la disruption, mais à

l'époque, c'est très largement aussi sidérant ce qui se passe à cette époque-là pour les gens qui sont témoins de ça, surtout quand ils ont la lucidité d'un type comme Nietzsche qui voit tellement loin, **et ce qu'il voit... c'est la menace contre les exceptions. Il dit, le seul vrai sujet, c'est les moyennes et la technologie des moyennes vont détruire les exceptions**. Et c'est pour ça qu'il s'en prend à Socrate, qu'il choisit le point de vue de Calliclès, etc. c'est parce qu'il est... et donc il s'en prend à la démocratie, il dit la démocratie, ça ne peut être que la démocratie des moyennes, c'est-à-dire la destruction des exceptions. C'est ce que Gilles Châtelet, dans ce livre, a posé dans tout à fait d'autres termes, mais que je vous recommande de lire, en commentant en particulier ce livre abominable qui s'appelle *L'homme moyen* de Quételet qui est le penseur des statistiques au XIXe siècle en Belgique et qui annonce tout ce qu'on vit aujourd'hui avec les smart cities. Donc si on veut faire une critique des smart cities, ça veut dire que premièrement, il faut repenser la question du mal. Il y a des problèmes du mal dans la contemporanéité, mais il faut les poser dans une dimension exorganologique, au niveau des exorganismes complexes et comme des fonctions. Donc j'y reviendrai avec Toynbee le 20 juin, le 22 juin. J'essaierai de montrer comment on peut fonctionnaliser l'augmentation, je ne vais pas dire du bien ou du mal, mais de la néguanthropie et de l'anthropie. Parce que pour moi, le mal, c'est tout ce qui contribue à l'anthropie. Et je pourrais vous prouver ça, si par exemple on relisait *Gorgias*, le discours de Socrate sur la justice, je pourrais vous prouver que ce dont parle Socrate, c'est bien de la lutte contre l'anthropie. Quand il dit par exemple, il vaut mieux être victime que d'être criminel, etc. C'est de ça dont il s'agit, voilà.

01 :49 :15

Séance 7

« Le bonheur est une œuvre. Pour chacun, c'est son œuvre, celle de son désir » - H. Lefèbvre

La question du lieu, c'est la question de ce séminaire ; c'est l'enjeu, pour moi en tout cas, de ce séminaire ; qu'est-ce que la question du lieu, plus exactement qu'est-ce qui se joue dans ce coup de dé dont il est question dans ce poème de Stéphane Mallarmé ? c'est la question du *rien*, en latin *nihil* ; c'est la question du nihilisme qui advient dans une crise, « mémorable crise ». Et cette crise est ce qui donne « un résultat nul » [29] - vous pourriez dire que c'est un commentaire de Zarathoustra – mais qui est aussi « un évènement accompli ». Qu'est-ce que c'est ? Est-ce que c'est l'accomplissement du nihilisme ? voire le nihilisme actif dont parlent beaucoup de commentateurs de Nietzsche et du Zarathoustra du XXe siècle mais peut-être pas suffisamment du nihilisme passif – je dis cela parce que je suis en train d'ouvrir une controverse avec ce que j'appelle les « petits deleuziens » qui ne savent pas lire Deleuze et qui, en particulier, n'ont pas du tout compris l'enjeu – à commencer par Negri lui-même – de l'entretien que Deleuze a donné à Negri sur les sociétés de contrôle et dans lequel Deleuze change de ton – il n'est plus du tout dans l'affirmation du nihilisme actif etc. – , **il tremble d'effroi** comme le jeune Nietzsche disait que ceux qui ne sont pas capables de trembler d'effroi ne peuvent absolument pas entendre ce qu'il dit. Malheureusement beaucoup de deleuziens – et Deleuze lui-même à une certaine époque, je crois – avaient oublié cette leçon, celle de ce que j'appelle le **pharmakon**. En tout cas, ce qui s'accomplit dans cet « évènement accompli », qui serait le nihilisme ; Nietzsche et Mallarmé – qui sont contemporains – sont frappés de la même stupeur et du même effroi. Qu'est-ce qui s'accomplit dans le nihilisme là, à ce moment-là pour Mallarmé qui par ailleurs subit la stérilité – vous connaissez les souffrances de Mallarmé (comme Nietzche) – c'est l'expérience de « l'absence ». Absence de quoi ? Si on écoute Derrida dans l'un de ses commentaires de Mallarmé, c'est l'absence de la lettre ; c'est la lettre en tant qu'elle est toujours déjà absente – c'est la différ*a*nce avec un a si vous voulez – c'est la lettre en tant qu'elle est la lettre de la différance càd l'absence de tout présence. L'absence chez Mallarmé c'est l'absence dont je viens de parler là comme du nihilisme.

29. *Rien* Stéphane Mallarmé

Est-ce que c'est l'absence de la lettre, est-ce que c'est l'époque de l'absence d'époque comme je le prétends, ou est-ce que c'est l'absence du Dasein ? Heidegger, en 1961, dans *Être et temps*, écrit : le Dasein c'est fini (c'est moi qui transforme un peu ce qu'il dit). Mais il dit, confronté à la question du Gestell, càd de la cybernétique produisant les smart cities et tout ce bordel (sic), le Dasein c'est fini parce que le Dasein c'était l'étant qui avait le privilège de questionner l'Etre, l'étant mis en question par l'Etre. Or le Dasein ne questionne plus.

Dans cette absence, il se produit bien sûr des élévations, mais ce sont des « élévations ordinaires ». Qu'est-ce que c'est ? « J'attends en m'abîmant que mon ennui s'élève » (Mallarmé). Il attend l'élévation ; s'il y en a un qui a fait l'expérience de l'intermittence, c'est bien Mallarmé. Il est accablé par les cloportes (c'est ce qui « clapote » chez lui) – c'est aussi contemporain, ce dont je vous parle, de *Bouvard et Pécuchet*. Au moment où Mallarmé est en train d'écrire cela, Nietzche est en train de préparer *Ainsi parlait Zarathoustra* et Flaubert est en train d'écrite *Bouvard et Pécuchet*. Le temps des cloportes ! Tout ceux-là ont parlé de ce dont je vous parle et que le XXe siècle a dénié. Tout cela c'est aussi l'expérience de ce que Mallarmé a appelé un « acte vide » dont résulte « le mensonge » càd la « perdition » et finalement « la dissolution », « toute réalité se dissout ». C'est ce qu'on vit. Pendant ce temps-là, il y a quelque chose néanmoins qui a lieu c'est le lieu « Rien (…) n'aura eu lieu (…) que le lieu », au bout du compte.

Alors, il nous faut *panser* cela, panser le lieu. Et pour panser le lieu, il faut le *penser*. Et ça veut dire penser Microsoft ; ce qui se passe, parce qu'on n'est pas en 1875 ou 80, on est en 2018 et il se passe des trucs dans la biosphère ; il faut penser Microsoft – et ses stratégies de conquête qui consistent à conquérir la biosphère en train de devenir une technosphère - pour pouvoir panser le lieu.

Microsoft investit l'aquasphère et installe sous la mer un data-center baptisé Natick et achète GitHub, un des fleurons du logiciel libre càd de l'économie contributive - car pour moi le logiciel libre c'est une économie contributive - une plateforme de coopération passée maintenant sous le contrôle de Microsoft. Je vous donne une espèce de tonalité de cette introduction conclusive de qui a commencé par Mallarmé et se termine par GitHub mais j'en rajoute un tout petit peu en vous parlant de la princesse de Suède. J'étais invité, il y a une semaine ou deux en Suisse, j'ai participé dans une école d'art à un colloque sur le design avec des gens très bien et en particulier un artiste magnifique qui est venu nous présenter un travail qu'il a fait avec le soutien de la Princesse de Suède qui est venue et qui était en photo. Pourquoi est-ce que j'en parle ? eh bien, cela ne vous a pas échappé, l'empire ottoman est en reconstitution, l'empire russe est en reconstitution, l'empire chinois également, l'empire américain n'a jamais existé, il sombre comme il a toujours déjà sombré, en Europe, le roi Macron essaie de « restaurer la monarchie », etc. et je pense qu'il faut se demander ce que c'est qu'une monarchie à l'époque du roi Macron ; si je vous dis cela c'est parce que je vais conclure cette séance par des considérations sur *Le Prince* de Machiavel ; on ne réfléchit pas assez sur le fait que en Belgique, en Suède, dans le United

Kingdom, en Espagne et encore beaucoup d'endroits il y a des rois et des reines ; quand j'étais à Zurich, il y a deux semaines, je me suis dit : mais oui, les reines et les rois existent, pas que dans les contes de fées ; la princesse de Suède finance des recherches en Suède par exemple pendant que Google investit aussi etc. Si je vous en parle, c'est parce que ce que j'appelle l'exorganologie, les premiers à en parler ce sont ceux qui comme Hobbes, puis bien d'autres, et surtout Bergson, vont parler des sociétés où il y a des reines et par ailleurs, je vous ai un peu invité à prendre en considération ce que dit Norbert Wiener sur le fait que les réseaux numériques cybernétiques pourraient reconstituer des fourmilières où il y aurait des reines, il appelle ça le fascisme ; c'est pas la même chose la monarchisme et le fascisme mais il pense que ça pourrait que produire un certain fascisme alors que moi, je pense que ça produirait quelque chose d'autre que le fascisme ; c'est trop facile de parle de fascisme, tout d'abord c'est italien ; c'est en Italie que s'est produit de fascisme ; il n'y a pas de fascisme français ou de fascisme allemand ; il y a un nazisme allemand, une extrême droite française, un antisémitisme français etc. On étiquette toujours les choses… il faut faire une exorganologie du fascisme, il faut faire une exorganologie du nazisme, il faut faire une exorganologie de la monarchie et parfois de sa nécessité parce qu'il y a des nécessités de la monarchie dans certaines circonstances ; ce n'est pas pour rien que les monarchies se sont imposées en dans le monde entier à peu près à la même période de même que ce n'est pas pour rien que les *vénus* sont apparues au paléolithique supérieur à la même époque dans différents endroits du globe ; ce sont des processus morphogénétiques tout à fait stupéfiants et la monarchie c'est une morphogenèse aussi exorganique ; ce n'est pas d'abord une question de domination d'une classe sur une autre, c'est aussi ça mais c'est d'abord une question d'exorganogenèse et d'organisation politique. Je dis tout cela parce que ce que j'essaie de faire avec vous et dans un contexte qui est la smart city, que nous combattons pour essayer de lui opposer un génie urbain, vraiment intelligent, et non pas **smart** parce que smart veut dire **rusé**, c'est « bison futé » smart, et on pense la vie numérique mieux que bison futé, et je pense que le roi Macron est une sorte de bison futé Ier ; je pense qu'il faut exorganoligiser toutes ces questions, pas de manière métaphorique, mais d'une manière très sérieuse càd si on dit par exemple avec Hobbes regardons les fourmis, regardons abeilles ; le premier qui dit ça c'est Aristote dans ses *Considérations sur la politique,* c'est pas une question nouvelle ; il fait le faire vraiment et aujourd'hui il faut le faire avec les ressources de la zoologie, de l'entomologie, de la biologie etc. c'est ce que j'avais essayé de faire moi-même en disant : les phéromones que produisent les fourmis et les phéromones numériques que produit Trump ; si on ne prend pas au sérieux ces équivalents (cette fois-ci métaphoriques) des phéromones ; les phéromones des fourmis sont des fonctionnalités biologiques, organiques bien qu'externes donc exosomatiques tandis que les fonctionnalités du président Trump sont des fonctionnalités exorganiques et non pas organiques mais digitales et qui reposent sur les nombres. C'est extrêmement d'analyser ces choses très précisément et de relire tout le corpus Aristote, Machiavel, Hobbes etc. parce qu'il y a une série comme ça, Locke jusqu'à Carl Schmitt et un certain nombre d'autres qui sont les grands penseurs dans cette série-là du XXème siècle venus du nazisme même si

je crois qu'il a écrit ça avant de devenir réellement nazi, avant même que n'existe le nazisme d'ailleurs : Si nous voulons vraiment prendre ces questions au sérieux il faut pas du tout faire de l'exorganologie métaphorique mais il faut reprendre tous ces textes en les confrontant à des questions scientifiques et à ce que nous savons de la science aujourd'hui. Si je vous parle de ça c'est parce que bien entendu dès qu'on dit princesse on voit une belle fille élancée avec des diamants etc. et on est déjà tombés amoureux de la princesse… c'est un peu ridicule mais vous voyez ce que je veux dire… la princesse c'est toujours celle qui va rencontrer le prince charmant qui va se présenter comme un crapaud pourquoi ? parce que ça convoque l'économie libidinale, que derrière ces histoires de princesses et tout ça il y a des histoires d'amour. Evidemment si vous comparez ce que dit Freud qui ajoute « …et l'homme ne veut pas devenir un termite » c'est parce qu'il a peur qu'il le devienne et il dit ça dans *Malaise dans la culture* ; Freud a peur en 1929 que l'humanité devienne une termitière et c'est juste au moment où il sent venir le fascisme et le nazisme, le fascisme est déjà là d'ailleurs à cette époque-là. Si je dis tout cela c'est parce que la reine qui copule avec les bourdons dans la ruche va devenir la princesse et cette princesse va produire non pas une simple copulation mais une **identification symbolique** qui fait que vous avez des gens aujourd'hui à Londres qui par exemple quand la reine passe… mais quand ces gens qui agitent le drapeau français pour la coupe du monde de football font ça c'est la même chose ; ce sont des processus d'identification et ces processus fonctionnent toujours et partout, et chez vous et vous ne vous en rendez pas compte ; ils sont indispensables y compris j'essaie de faire en sorte que vous vous identifiez un peu à moi parce que si c'était pas le cas ça ne marcherait pas mon truc pourquoi ? parce que mon truc ça marche parce que on appelle ça depuis Freud et Lacan le **transfert**. Dans un cours, dans une pièce de théâtre comme dans une séance de psychanalyse il faut du transfert. Ce transfert, le premier à l'avoir pensé c'est Socrate ou plus exactement c'est Diotima discutant avec Socrate. Il y a des conditions organologiques et exorganologiques à ces processus et la politique c'est ça, parce que la politique c'est e qui fait faire corps au Royaume d'Angleterre, aux électeurs de Trump – la politique de Trump aussi dingue qu'elle puisse être a une certaine rationalité qui est de conserver le processus d'identification à ce débile mental par une grand partie de l'Amérique dont je pose moi par ailleurs qu'il ne faut pas la mépriser, il faut essayer de comprendre ce qui la fait souffrir pour la pe*a*nser avec un a dans le e

Ces questions, j'avais essayé de les introduire il y a maintenant 15 ans dans un livre, qui est un livre de circonstances d'ailleurs, qui s'appelle Aimer, s'aimer, nous aimer où je m'étais intéressé à un « pétage de plomb » comme on dit dans la jeunesse qui est celui de Richard Durn et où j'avais posé un problème de narcissisme primordial en essayant de montrer que Richard Durn souffrait d'un défaut de narcissisme primordial et que du coup, il était prêt à tout, dans le meilleur de cas de s'identifier à Trump dans le pire des cas à tuer tout le monde ; je dis c'est le pire des cas parce qu'il vaudrait mieux s'identifier à Trump que tuer tout le monde ; il a tué tout le monde et puis il s'est tué lui-même. Ensuite j'ai continué cette analyse, qui était un peu une esquisse improvisée

dans des circonstances pas du tout délibérées dans *Mécréance et discrédit* J'ai essayé de montrer en revanche de manière délibérative, réfléchie avec moi-même et quelques autres que si nous ne parvenions pas, au XXIe siècle, à intégrer les questions d'économie libidinale et les questions d'économie de production, càd d'exosomatisation – qu'est-ce que l'économie ? c'est l'exosomatisation ; l'exosomatisation, qu'est-ce que c'est ? par exemple produire ces tables-là en série, les transporter – logistique -, les vendre – distribution, s'en servir – vie quotidienne, comme dit Henri Lefèbvre ; tout cela, c'est l'exosomatisation ; et s'en servir d'une manière qui corresponde à de standards de vie (par exemple, en Amazonie on ne se sert pas de ce genre de chose, ça n'existe pas (du moins du temps de Claude Lévi-Strauss) parce que c'est une dimension de l'exosomatisation qui nécessite des savoirs qui supposent des processus d'indentification qui, dans les sociétés amazoniennes, passent par les **totem** ; ça c'est l'économie libidinale, le totem, mais cette économie libidinale, elle suppose les instruments de pêche des amazoniens, les instruments de chasse, de protection ou de pharmacie (le grand savoir des amazoniens, c'est la pharmacie). Il faut articuler l'économie libidinale avec l'économie de l'exosomatisation qu'est l'économie au sens courant (ça c'est ce que dit Georgescu-Rögen, pas très bien parce qu'il ne va pas au bout de ce qu'il dit).

Si je rappelle ces choses, c'est parce que c'est de là qu'est né Ars Industrialis, deux ans après *Mécréance et discrédit* et la réponse qu'on a tenté de produire dans cette association, c'était le concept d'économie contributive parce que ce sur quoi nous étions tous d'accord, c'était que le logiciel libre ouvrait une nouvelle question industrielle ; à partir de nos diverses expériences, nous convergions sur cette évidence ; nous disions qu'une grande mutation se produisait dans la production industrielle avec le logiciel libre d'une part mais aussi avec les réseaux numériques à partir du moment où le World Wide Web dès 1993 (à ne pas confondre avec Internet qui est une structure militaire de décentralisation qui existe depuis 1967) les rendait accessibles à tous. Nous pensions qu'il fallait développer une nouvelle politique industrielle qui saurait mettre en œuvre une nouvelle économie hyperindustrielle européenne qui serait probablement toujours capitaliste (peut-être mais pas du tout sûr) en voie de produire autre chose que le capitalisme. **Or le problème aujourd'hui, ce n'est pas le capitalisme mais le calcul** ; s'il y avait du capitalisme capable de redevenir somptuaire, càd royal, car les rois, les reines, les princesses ce sont les êtres qui ont la capacité à être somptuaires (i.e. gaspiller de l'argent, irréductible au calcul) et ça veut dire néguentropique de ce fait là, pour moi ; et je pense que l'enjeu de l'économie somptuaire que décrit l'économie générale de Georges Bataille c'est la néguentropie, mais Bataille ne le voit pas, par contre il est le premier à citer Vernadsky en 1947. En tout cas ce que nous avons soutenu, c'est qu'une nouvelle économie hyperindustrielle pourrait et devrait se développer qui serait la mise en œuvre d'une nouvelle rationalité économique dans la mesure où l'économie existante conduirait pour des raisons impératives vers une insolvabilité fondamentale du système actuel. Et cette transformation en profondeur du système c'est une nouvelle définition du travail et de la valeur du travail càd que c'est une nouvelle définition de la valorisation

i.e. une nouvelle définition de **l'évaluation** ; or qui dit évaluation, quand on est au XXIe siècle, dit **transvaluation, c'est la question de la transvaluation**. J'ai commencé en vous parlant de Mallarmé en essayant de vous convaincre que Mallarmé est dans le champ de préoccupations de Nietzsche, qui sont aussi celles de Flaubert, dans des registres très différents et ce dont nous parlons, c'est la même chose, c'est l'accomplissement du nihilisme comme calculabilité généralisée à travers les dispositifs de technologie computationnelle contrôlant absolument tout y compris les palpitations de mon cœur, le fonctionnement de mon foie etc. parce que c'est ce qu'est en train de produire la nano-médecine par exemple et tout ça nécessite une transvaluation de toutes les valeurs, ce que Nietzsche disait et un des premiers à avoir parlé de Machiavel dans un sens non classique, c'est Nietzsche aussi, j'y reviendrai tout à l'heure.

Ces questions sont celles qui nous ont conduit au sein d'Ars Industrialis, à partir de 2007-2008, à la thèse du revenu contributif, qui n'était pas simplement un discours général sur l'investissement industriel dans de nouvelles organisations du travail fondées sur de nouveaux dispositifs. Donc nous avons posé qu'il fallait aller au-delà de ces nouvelles organisations industrielles vers de nouvelles normes de redistribution à travers le revenu contributif. C'est ainsi que nous sommes rentrés en discussion avec Plaine Commune et ça nous a conduit d'une part à lancer le territoire apprenant contributif de Plaine Commune et d'autre part à coopérer avec la Caisse de dépôts et de consignation, d'abord à travers un programme qui s'appelait Urbanités numériques où pour la première fois nous avons avancé ensemble **le concept d'exorganisme** ; nous avons dit la ville c'est à la fois un organisme et une machine parce que c'est ni un organisme ni une machine, c'est un exorganisme. C'est un très vieux débat ; certaines regardent les villes comme des machines qui évoluent de manière de plus en plus intégrée au sens de la concrétisation de Simondon, les autres les regardant comme des quasi êtres vivants qui se développent comme une cellule pouvant faire des membranes cancéreuses etc. Mais l'intégration des deux aspects passe par Lotka ; c'est pour ça que je vous parle ici d'urbanisme à partir de Lotka. Donc on a proposé une approche de la ville comme ça à la Caisse de dépôts qui l'approuvée et qui nous a proposé, à partir de là, à nous engager dans le programme d'investissement d'avenir (PIA) qui s'appelle « Territoire d'innovation, grande ambition (TIGA) », ce dans quoi nous sommes embarqués et cette barque est une galère.

Pour nourrir les réflexions qui accompagnent l'errance de cette galère au milieu des eaux, sans carte et sans balise de détresse, j'ai proposé de faire ce séminaire. J'ai suivi une sorte de compas, je ne sais pas très bien… Mais un compas sans carte ça ne sert pas à grand-chose. En tout cas j'essaye de contribuer à la réflexion sur les instruments de cette galère, comment on pourrait transformer cette galère. Sur cette galère il y a maintenant un nouvel équipage, bien meilleur ; elle tient beaucoup mieux l'eau mais la mer bouge beaucoup avec le roi Macron et tout ce qu'il produit par ailleurs.

Alors, ce qu'on essaye de faire ici c'est de penser toutes ces questions en relisant dans des points de vue tout à fait hétérodoxes *Le droit à la ville* d'Henri Lefèbvre,

et pas seulement cet ouvrage, mais aussi *Le Cybernanthrope* dont je vais enfin vous parler. Pourquoi est-ce que j'ai pris le parti de faire ce séminaire sur Henri Lefèbvre ? tout d'abord parce le programme TIGA s'appelle « le droit à la ville », une urbanité numérique du droit à la ville ; mais ce n'est pas simplement pour ça ; c'est parce que je pense qu'Henri Lefèbvre est un matériau symptomatologique très intéressant pour analyser ce que j'appellerais « la maladie du XXIe siècle ». Dans le séminaire de cette année, j'ai parlé de choses que j'avais déjà introduites dans les deux séminaires précédents qui étaient déjà attachés à la Chaire de recherches contributives, un qui était dédié au transhumanisme et l'autre à la cosmologie, je vais en reparler un peu tout à l'heure, ce séminaire-là, à travers Henri Lefèbvre, avait pour but d'étayer la thèse qui est en fait une conclusion du séminaire précédent qui est que la cosmologie nécessite de penser une exorganologie des exorganismes simples et des exorganismes complexes, sachant que **ce que j'appelle l'exorganologie c'est ce qui étudie les rapports entre les exorganismes simples et les exorganismes complexes** ; ce qui constitue les exorganismes simples ce n'est pas l'exorganologie, c'est ce que j'appelle depuis une vingtaine d'années l'organologie qui, elle-même, repose sur une pharmacologie ; l'exorganologie ne peut s'analyser **que comme ces rapports** entre exorganismes simples et exorganismes complexes. Ce que je veux dire par là c'est qu'on ne peut pas analyser la morphogenèse des villes si on n'analyse pas en même temps la vie des habitants sinon on fait des trucs complètement formels, on fait de l'ingénierie, de l'urbanisme d'ingénierie ce que détestait Henri Lefèbvre à juste raison. A travers cette exorganologie qui vise à réarticuler les exorganismes simples et les exorganismes complexes, ce qu'on étudie **c'est à la fois la politique et l'économie** parce que l'articulation entre le simple et le complexe s'appelle la politique et la cohérence de tout ça s'appelle l'économie libidinale, c'est l'économie des organismes simples et de production exorganique, c'est l'économie des exorganismes complexes ; on va comprendre tout à l'heure pourquoi : grosso modo à cause de la division du travail, ce qu'explique Durkheim en 1910 dans *La division sociale du travail* Les rapports dont je vous parle entre exorganismes simples et exorganismes complexes, c'est ce qu'on appelle d'habitude des **rapports de pouvoir** ; donc j'invite d'une certaine manière aussi à relire un petit peu Foucault, sa théorie de la biopolitique et du biopouvoir sous cet angle qu'il n'a pas lui-même traité (il était tout près de le faire mais il ne l'a pas fait). Ces rapports de pouvoir, ce sont des rapports d'efficience – un pouvoir doit « pouvoir » et le pouvoir c'est l'efficience ; un savoir peut ne pas pouvoir, à ce moment-là il est un impouvoir, le savoir d'un impouvoir « je sais que je ne peux pas ça » ; un savoir qui ne peut pas ce n'est pas contradictoire ; mais un pouvoir qui ne peut pas c'est contradictoire ; aujourd'hui nous vivons à l'époque des pouvoirs qui ne peuvent pas et c'est contradictoire ; c'est pour ça que le fascisme, ou les nouvelles formes de fascisme, monte partout. Parce qu'**à partir du moment où le pouvoir ne peut pas, tout le monde a la trouille** ; alors évidemment parmi ceux qui sont au pouvoir font n'importe quoi pour essayer de prouver qu'ils peuvent quelque chose ; ils aggravent la situation. Il en est ainsi parce qu'une organisation c'est toujours une organisation du pouvoir ; on organise les choses pour un pouvoir, un

pouvoir-faire ; Ars Industrialis, par exemple, c'est une organisation associative qui cherche à pouvoir faire quoi ? Les gens qui ne m'aiment pas vont dire à pouvoir donner du pouvoir à Stiegler et puis, ceux qui m'aiment encore bien, ils disent à pouvoir essayer d'inventer une économie contributive, un revenu contributif ou je ne sais pas quoi ; et puis il y en a qui disent c'est un peu les deux.

En tout cas, si je vous dis cela, c'est parce qu'une organisation de pouvoir c'est une organisation de l'efficience et une telle efficience suppose une hiérarchisation parce que l'efficience d'une organisation c'est de prendre des décisions et la prise de décision suppose une hiérarchisation pour une raison toute simple c'est que la prise de décision suppose des délégations de pouvoir ; vous ne pouvez pas, dans des sociétés composées déjà de 300 000 individus (40 000 citoyens comme à Athènes p.ex.) ne pas déléguer ; dans une tribu, c'est pas pareil parce que c'est une société de 100- 200 individus ; ça ne marche pas du tout pareil ; comme en physique, il y a là des questions d'échelle (ce qui se passe à l'échelle de l'atome, ne se passe pas à l'échelle des molécules etc.). Tout cela est absolument fondamental : ce sont des questions d'exorganologie du pouvoir ; il faut qu'il y ait des organes de prise de décision et que doivent-ils produire ? des décisions et qu'est une décision ? une volonté d'un corps exorganique, qui peut être la volonté d'un tyran qui impose à tout le corps de partager sa volonté par la peur, mais qui peut être aussi **l'identification** dont je parlais tout à l'heure, tout ce qui, symboliquement, donne à la masse la sensation de faire corps p. ex. un défilé de la reine, le mondial de foot ou 84% des allemands qui plébiscitent Hitler en 1934 etc.) dont je parlais tout à l'heure ; et que produit Hitler par exemple, comme n'importe quel potentat : faire partage des finalités (y compris la solution finale dont tous les allemands n'étaient pas au courant) à un cercle restreint ou la grandeur du Reich et de son Führer à la majorité). Si je vous dis cela, c'est que je vous parle de l'efficience et de la finalité ; l'efficience c'est l'argument de la maque Macron.

Si je vous en parle c'est parce que ça fait un moment que je tourne autour de deux grandes questions qui sont l'efficience et la finalité, càd aussi la volonté collective – ce que j'appelle l'absence d'époque c'est l'incapacité de l'époque à produire des protentions collectives, càd de la volontés collective et donc à faire époque (parce qu'une époque ne « prend » pas si elle n'est pas capable de produire des protentions partagées mais c'est aussi pour vous redire un grand classique c'est que les capacités d'efficience càd le pouvoir et la projection des finalités càd le vouloir, ça repose sur le savoir qui repose lui-même sur la causalité matérielle et la causalité formelle ; càd que si on n'a pas d'une part un savoir-faire dans l'Antiquité et que si d'autre part il n'y a pas un savoir épistémique càd apodictique du côté de la cause formelle (chez ceux qu'on appelle les philosophes, et avant, les sages) on ne peut pas faire ; c'est ce que découvre cette société qui a 350 000 âmes, Athènes, dont 40 000 sont des citoyens. Aujourd'hui, nous sommes dans un cas tout à fait différent parce que nous avons affaire à des gens qui prétendent produire de l'efficience en exploitant de la matière sans passer par la cause formelle et en produisant des finalités qui sont exclusivement celles du

marketing et de l'auto entretien du système. Ce sont de nouvelles organisations de la finalité prises en charge par le marketing mais qui évidemment ne produisent aucune finalité en réalité mais un semblant de finalité et c'est tout le problème**. Ce processus détruit l'économie libidinale (la sublimation et la philia) qui permet de produire de la finalité.**

Ce que je suis en train de faire là, en tâtonnant, c'est d'essayer de dire à quel point ces questions de matière, d'efficience, de forme, de finalité sont en déshérence totale, c'est comme un jardin à l'abandon alors que cela a été pendant très longtemps un magnifique jardin cultivé par ce que l'on a appelé la métaphysique et que, là-dessus, ne domine plus que la causalité efficiente et c'est ce qu'on appelle **la post-vérité** ; c'est l'expérience de cette misère.

La grande question qui se pose aujourd'hui, ce n'est pas la démocratie mais la république ; ce qui est menacé ce n'est pas seulement la démocratie – elle n'est pas menacée, elle a disparu depuis fort longtemps ; **ce qui risque de disparaître c'est la république, au sens de Kant**, càd l'espace politique délibératif où il y a un Etat de droit. Il ne peut pas y avoir de république sans une expérience de la vérité. Ce qui constitue la république, la chose publique, et l'Etat de droit, c'est ce qui reconnaît la possibilité d'administrer la vérité càd d'administrer des preuves, ces preuves pouvant être relatives (on juge parfois par défaut de preuves (probablement coupable, probablement innocent) ; mais la vérité s'exerce parce que… qu'est-ce que la vérité ? ce n'est pas la sentence sur la culpabilité ou l'innocence de quelqu'un, c'est l'individuation du droit à travers ce jugement, la jurisprudence autrement dit ; c'est ça qui constitue la vérité ; comme en sciences, ce n'est jamais le résultat de la science qui produit la science ; c'est le corps théorique de la science qui produit la science.

Aujourd'hui, post-démocratie ou post-vérité (ou post-république, post-politique faudrait-il dire) sont des états de fait très intriqués, très étroitement combinés, qui procèdent de mille choses et en particulier, comme le producteur, comme le consommateur, comme le concepteur, le citoyen a été prolétarisé. Et le citoyen a été d'abord prolétarisé par le personnel politique, les politiciens comme on les appelle, qui eux-mêmes sont maintenant prolétarisés ; par quoi ? par exemple à Toronto par Google qui est en train de se substituer totalement à travers la smart city, à travers tout le dispositif de l'exorganologie digitale à toute instance politique quelle qu'elle soit, non seulement les citoyens mais leurs représentants (qui aurait pu être un roi, un président ou je ne sais pas quoi) et avec cela toute responsabilité est en train de disparaître. Les algorithmes, les bases de données se substituent à toute décision et évidemment, c'est parce que Carl Schmitt sent ces choses, parce qu'il voit déjà ça dans la république de Weimar, qu'il développe un « décisionnisme » ; mais malheureusement il n'a pas tort ; quand il voit ces choses dans la république de Weimar, ce n'est pas simplement dans la forme démocratique de la république de Weimar, c'est dans l'expression du libéralisme qui va devenir le néo-libéralisme – c'est ça qui fascine Agamben dans Schmitt ; Schmitt a par moment des capacités d'analyse qui sont assez étonnantes quand on sait qu'il écrit ça dans les années 1920, on se dit que marche incroyablement

dans les années 2018 ; si on veut s'opposer à une interprétation schmittienne prénazie de l'état actuel, il faut se remettre au boulot parce que sinon on est mal barrés !

Aujourd'hui, il n'y a plus de décisions qui peuvent se prendre ; par exemple, sur le territoire de Plaine Commune, où est en train, comme le disait le journal Le Parisien, de se produire un énorme chantier de transformations avec les Jeux olympiques, qui va prendre les décisions ? Je vous en parle parce que le territoire apprenant contributif de Paine commune a été conçu dans le but de permettre à ce territoire de prendre des décisions et de ne pas laisser ces décisions se prendre, non seulement dans le dos de la conscience, comme disait Hegel, mais hors de toute légitimité. Et ça, si on veut le pe(a)nser avec un e comme avec un a, il faut reconsidérer l'économie urbaine et l'urbanité sous toutes ses formes ; il faut refaire une complète histoire et définition de ce que c'est que l'urbanité, l'urbanité étant avant tout une réalité économique, c'est ce que dit Fernand Braudel parce qu'il regarde les villes avant tout comme étant des marchés ; et il a bien raison ; une ville c'est d'abord un marché ; et le marché ça commence bien avant le capitalisme (Braudel dit même que le capitalisme c'est ce qui a détruit le marché, c'est ce qui a remplacé le marché) ; le marché commence avec l'urbanisation.

Si nous voulons creuser ces questions en les combinant par ailleurs avec la question de la *philia* et le faire en prenant très au sérieux *Le droit à la ville* et *Le Cybernanthrope* (sous-titrés Contre les technocrates) de Henri Lefèbvre. Je voudrais vous proposer rapidement un survol critique de quelques passages de ce texte pour plusieurs raisons : il y a des raisons un peu circonstancielles et liées à notre exorganologie contemporaine 2018, le BIM (building information modeling) par exemple, ça relève de ce que Henri Lefèbvre appelle le Cybernanthrope et nous posons que le BIM, où les technologies afférentes, l'Internet des objets ou les techniques de construction ou de conception, de délibération qui vont avec etc., appartiennent à cette époque de la cybernétique - ce sont des productions de ce que l'on appelle depuis Norbert Wiener la cybernétique - mais aujourd'hui, dans ma stratégie de lectures, et dans cette séance-là, je vais essayer de pointer deux choses qui me paraissent les plus importantes qui rendent tangibles et patentes les impasses caractéristiques du XXe siècle sur les plans de la politique et de l'économie libidinale aussi bien que de l'économie de la production. Je vais essayer de vous montrer dans deux passages en particulier qui sont les symptômes de ce qui empêche de concevoir une nouvelle révolution urbaine chez Henri Lefèbvre – qui, lui-même revendique une révolution urbaine ; il a d'ailleurs écrit un livre qui s'appelle *La révolution urbaine* – mais ce qu'il n'arrive pas à voir c'est que cette révolution urbaine est une nouvelle révolution hyperindustrielle ; il n'arrive pas à combiner ce qu'il dit avec les choses que dit Braudel dans un contexte qui est celui de Norbert Wiener càd de la cybernétique. Du coup, il ne voit pas non plus la nécessité de repenser le travail au-delà de l'emploi, à partir de la *philia* et comme un processus idenficatoire de sublimation qui relève de ce qu'on appellerait, à la fois avec Freud et avec Adam Smith par exemple, ou avec Marx, l'investissement individuel et collectif. Une économie où il n'y a

pas d'investissement individuel de la part de tous les acteurs, les producteurs, les consommateurs, les investisseurs, les inventeurs, les entrepreneurs, ne peut pas fonctionner ; et aujourd'hui on est dans cette situation ; alors ça fonctionne mais à l'entropie ; ça fonctionne par l'exploitation de l'efficience la plus grande possible à partir de tout ce qu'on dispose comme instrument de pouvoir ; mais ça ne peut pas durer ; ça détruit inévitablement toutes les ressources – et la plus précieuse de toute les ressources c'est la *philia* ; c'est ce que disait déjà Aristote « Rien n'est plus précieux que l'amitié ».

Ce que je voudrais vous montrer c'est que tout ça vient du fait que Lefèbvre, comme beaucoup de ses contemporains en particulier marxistes, a exclu d'une part la prise en compte de l'entropie – et il l'a exclu par le grand maître Engels a dit : l'entropie ce n'est pas sérieux ; ce n'est pas dialectisable donc ce n'est pas sérieux – donc pas d'entropie chez les marxistes et il a exclu aussi les technologies de l'information – l'informations selon lui c'est de l'idéologie américaine ; l'information ç'est pas de la matière, donc ça ne rentre pas dans le matérialisme, donc c'est pas un sujet – et c'est ce qui va conduire Lefèbvre à lire Norbert Wiener avec une légèreté tout à fait étonnante avec le recul. Ce que je crois c'est que nous sommes dans une situation de maladie généralisée de la biosphère ; la biosphère qui est devenue une technosphère est malade, gravement malade ; elle est infectée de partout et que cette maladie a besoin d'être soignée ; c'est nous qui sommes malades dans cette biosphère et que cette maladie on n'arrive pas à la soigner parce qu'on a de mauvais concepts de la santé et de la maladie ; et en particulier, Lefèbvre considère que la cybernétique est une maladie – ce que je dis, moi, c'est que la maladie c'est ce qui empêche Lefèbvre de comprendre la nécessité de la cybernétique ; donc je vais essayer de faire un peu de la nosologie et de l'étiologie aujourd'hui avec vous en introduisant un concept là – c'est le concept du jour un petit peu : c'est la santé exorganique ; il nous faut parler de santé exorganique et donc de maladie exorganique et les maladies exorganiques, comme les formes de santé exorganique, ne sont pas du tout (jusqu'à un certain point) du même registre que les maladies organique ou la santé organique et si on a lu de près Georges Canguilhem, on le sait (mais il ne ledit pas comme ça mais c'est ça l'enjeu de ce qu'il dit ; sur la fidélité des milieux technicisés etc.) ; c'est aussi ce que dit Nicolas Georgescu-Rögen quand il dit que l'économie est là pour soigner le défaut de la biologie qui ne peut pas soigner la production des organes exosomatiques parce qu'ils ne sont pas vivants ; du coup il faut trouver une autre norme de soins, une autre science de soins, une autre biologie au sens de Canguilhem parce que pour Canguilhem la biologie c'est d'abord voué à la médecine, c'est pas une science en soi, c'est d'abord pour soigner, pour prendre soin, pour panser avec un a.

Si on dit après Canguilhem et Georgescu-Rögen que la maladie normative c'est ce qui produit de la santé (Canguilhem dit c'est à partir de la maladie qu'on peut produire de la santé) et en particulier dans le cadre des milieux de vie technique (ce qu'il appelle les milieux et la vie technique), si d'autre part, on dit que l'économie c'est ce qui vient se substituer à la biologie (c'est ce que dit Georgescu-Rögen) alors l'économie politique est une thérapeutique de cette

maladie qu'est l'économie, non pas au sens de la science économique mais au sens où ***l'oeconomia*** – et je le prend y compris dans le sens de la théologie càd de la Trinité **- désigne la sphère des échanges locaux à divers niveaux de localité**. C'est absolument fondamental Et ces niveaux de localité sont micro, les exorganismes simples, méso, les exorganismes complexes que j'appelle inférieurs et macro, les exorganismes complexes que j'appelle supérieurs (p. ex. la princesse de Suède, elle a une dimension de sacralité) ; les exorganismes complexes inférieurs, ils sont de niveau méso, ils constituent l'exorganisme complexe supérieur mais ils sont accessibles à des profanes disons, à des manants ou à des gens qui ne représentent pas le niveau macro ; parce qu'il y a des représentants du macro sinon il n'y aurait pas de macro ; sans chamane il n'y aurait pas de cosmologie chamanique, sans roi il n'y a pas de droit divin, pas de Dieu etc. donc il faut des représentants, des prêtres etc., et puis des instruments de culte, des églises, toutes sortes de choses. Si on ne tient pas compte de cela, on ne peut pas comprendre ce qui se passe.

Ce qui nous arrive, à nous, aujourd'hui, c'est que le macro, le macrocosme, est devenu non seulement biosphérique mais technosphérique (avec la ronde des satellites, on n'est pas loin de 75 000 km de diam.) ; dans la technosphère, le macro et le micro ont disparu, ils ont été absorbés par la calculabilité ; dans cette macrosphère, je l'ai déjà montré souvent, il y a des niveaux inférieurs, stratosphériques, qui permettent d'articuler les data center comme ceux de Microsoft avec les satellites et d'autres qui sont à des échelles différentes et donc cela permet de produire quelque chose de tout autre que cette différentiation cosmologique dont je parlais et cela produit de l'entropie à très haute dose.

Il faudrait préciser ici les enjeux avec Canguilhem en vue de parler de maladie et de santé des exorganismes complexes et simples ; cela supposerait de revenir sur la notion de milieu chez Claude Bernard, chez Canguilhem notamment, chez Leroi-Gourhan, chez Gilbert Simondon mais aussi chez Augustin Berque et en y intégrant ce qu'écrit Braudel dans *La dynamique du capitalisme* ; si vous croisez cela avec ce que j'essaye de raconter sur l'épiphylogénèse, les rétentions tertiaires, la nécromasse, c'est assez étonnant comment ça peut fonctionner, parce que, en gros, Braudel dit que la vie c'est une accumulation de traces, d'éléments de mémoire etc., qui sont profondément enfouies et il faut aller à la pêche en eaux profondes dans cette accumulation d'une nécromasse noétique pour aller retrouver des vieux trucs « *cette vie matérielle, telle que je la comprends, c'est ce que l'humanité au cours de son histoire intérieure a incorporé profondément à sa propre vie, comme dans les entrailles mêmes des hommes, pour qui telles expériences ou intoxications de jadis sont devenues nécessités du quotidien, banalités.* ». Qu'est-ce qu'il décrit là ? Il parle de ce dont parle Canguilhem ; càd que ce qui était toxique est devenu curatif et nécessaire à l'économie locale de l'exorganisme.

Si j'insiste sur ce point c'est parce qu'il correspond d'abord à ce que dit Bertrand Gille du désajustement d'une certaine manière ; quand Bertrand Gille dit « les systèmes techniques sont toujours en **désajustement** avec les systèmes sociaux

et le rôle des puissances publiques, ou des puissances tout court, c'est de les réajuster » et plus généralement il parle de ce que j'appelle moi **le double redoublement épokhal** ; qu'est-ce que c'est que cette question du désajustement dans le double redoublement épokhal ? c'est la maladie ; et cette maladie produit de la santé ; c'est ce que dit Canguilhem, c'est aussi ce que dit Braudel ; Canguilhem le dit en tant que biologiste, médecin et philosophe, Braudel le dit en historien. Et qu'est-ce que la santé ? c'est la normativité dit Canguilhem ; et qu'est-ce que la normativité ? c'est la capacité à tomber malade. Pour Canguilhem, un être en bonne santé c'est un être capable de tomber malade. Un être en mauvaise santé n'est pas capable de tomber malade parce que s'il tombe malade, il meurt.

Aujourd'hui, l'anthropocène est très malade parce qu'il n'est pas capable de tomber malade, parce qu'il n'est pas capable de supporter une nouvelle maladie, il est en extrême fragilité ; c'est ça la question de l'anthropocène. La biosphère est devenue un exorganisme hypercomplexe, càd hyper fragile (plus on est complexe plus on est fragile) ; elle s'est transformée en technosphère où s'est propagée une épidémie qui s'appelle le **consumérisme** ; celui-ci a conduit après le web à l'exorganisation disruptive càd à ce qui détruit la différence qui se tient entre l'économie et la politique, autrement dit, qui a annihilé la politique ; la différence entre l'économie et la politique c'est les échanges tels qu'ils sont nécessités par le renouvellement de l'économie et d'autre part la symbolisation de ces échanges telle qu'elle se produit de mille manière à toutes les échelles (micro, méso, macrocosmique). Comment lutter contre cette maladie ? il faut lutter à la façon de Georges Canguilhem càd en apprenant quelque chose de cette maladie ; Canguilhem nous dit : une maladie c'est une expérience ; cette expérience doit nous apprendre quelque chose de la santé ; càd cette maladie – il répète ce que dit Nietzsche ; Georges Canguilhem était un nietzschéen, il lisait énormément Nietzche – doit nous renforcer ; mais c'est aussi ce que dit Gilles Deleuze puisque, ce que je viens de vous dire là – ce qui ne me tue pas me renforce – c'est la **quasi causalité** ; lorsqu'il dit : Bousquet a pris une balle dans le dos, il est grabataire, il ne peut plus bouger… mais c'est devenu Bousquet ; et c'est Bousquet lui-même qui le dit : je veux être la blessure que m'a faite la balle qui m'est rentré dans le dos. Lorsque Deleuze parle de quasi causalité il parle de miracle ; comment est-ce qu'on peut croire en ce monde lorsque Dieu est mort, après Nietzsche, dans le nihilisme, qui est aussi la découverte de l'exosomatisation ? par une capacité à repanser avec un a le christianisme et le monothéisme ; pas pour redevenir chrétien, juif ou musulman mais pour tirer les leçons de cette grand aventure humaine comme dit Toynbee qu'aura été la nécessaire spiritualisation du vivant.

Quant à nous, aujourd'hui, nous ne parvenons pas à soigner la maladie de l'anthropocène et c'est pour une raison très précise : c'est parce que nous ne parvenons pas à la diagnostiquer ; nous ne parvenons pas à établir un consensus de la faculté de médecine, qu'est la philosophie puisque la philosophie est une forme de la médecine dit Platon ; moi je ne dis pas comme Platon mais je dis la même chose puisque je dis que penser ça s'écrit aussi avec un a ;c'est une sorte de médecine, un soin, on arrive pas à mettre d'accord la faculté de médecine sur

le sens des symptômes et le diagnostic et du coup nous ne savons pas ce que c'est comme maladie parce qu'il y a un blocage en termes de nosologie (qui qualifie des maladies). Maintenant la nosologie à laquelle nous avons affaire ici n'est celle de l'organique mais de l'exorganologique, du social, de l'exosomatisation. Et ce qui bloque la nosologie, càd la maladie de la médecine, càd le corps des philosophes, n'est absolument pas capable de nous mettre d'accord sur cette question. Et s'il n'y a pas d'accord du corps médical, il n'y a pas d'accord pour dire par exemple, on va se battre contre Macron ou sur Trump là-dessus, sur tel programme, pour ces exigences ; personne ne produit cela ; pourquoi ? je fais cette fois-ci une symptomatologie ou un diagnostic d'une maladie non pas de l'anthropocène, mais des philosophes de l'anthropocène, et pas seulement des philosophes, mais de ce que je considère être les grands apports à la pensée, de style philosophique, à la pensée synthétisante, qu'auront été le marxisme, la psychanalyse et la science en général. Je ne veux pas dire par là que le marxisme est une science, ni la psychanalyse, qui est une pratique, une médecine (Canguilhem disait que la médecine n'est pas une science). Mais par ailleurs, il y a une symptomatologie aussi évidemment dans la science elle-même ; en physique, en biologie, en maths, en maths appliquées notamment, en théorie de l'information etc. C'est pour cela que je vous propose de lire *Vers le cybernanthrope* d'Henri Lefèbvre et où on va identifier trois blocages plus précisément : le rejet de la théorie de l'entropie par le matérialisme dialectique, premièrement, qui a été formulé par Engels en 1882 ou 3 ; deuxièmement, de la part des marxistes, un malentendu majeur quant à la psychanalyse et en particulier quant à la place du langage dans la psychanalyse et dans la société ; troisièmement, une incapacité à penser les technologies de l'information en tant que telles, pas seulement comme entropie et néguentropie, mais comme boucles de rétroaction, feedback, automatisme etc. ; et c'est ce qui fait que ce qu'on appelle la gauche en France totalement incapable de comprendre ce qui se passe dans la révolution industrielle actuelle et c'est une calamité ; et ce n'est pas parce que ces gens sont des imbéciles, mais c'est parce qu'ils ont des blocages, des interdits quasi religieux.

Alors, qu'est-ce qu'on a fait dans ce séminaire depuis qu'il est relié au territoire apprenant de Plaine Commune (donc pas simplement celui de 2018, mais celui d'automne 2016 et printemps 2017) ? dans automne 2016, j'ai essayé de présenter les éléments d'une critique du transhumanisme, et si je le rappelle c'est parce que le transhumanisme c'est le contexte des smart cities, c'est dans le contexte du transhumanisme qu'il faut penser les smart cities, c'est dans ce contexte où Google investit dans l'Université de la singularité et la grand entreprise transhumaniste qu'il faut comprendre la démarche de Google à Toronto (l'Université de Toronto a lancé un programme en philosophie sur les smart cities). Deuxième séminaire, j'y ai introduit les questions de micro et macrocosmologie pour trois raisons principalement : d'une part parce que les technologies de scalabilité qui se développent aujourd'hui – c'est ça **le capitalisme des plateformes**, c'est ce qui est capable de faire de la scalabilité en temps réel à des échelles infiniment grandes depuis les structures nanométriques jusqu'aux structures de l'exosphère (75 000 km de diamètre), tout cela quasiment à la vitesse de la lumière ; ces

technologies de scalabilité articulent ce que Simondon appelait des relations d'échelle et c'est fondamental. Deuxièmement, la question qui se pose dans l'anthropocène et sa maladie fondamentalement – alors là je vous donne mon diagnostic et vous le connaissez bien puisque cela fait des années que le répète – c'est l'entropie telle qu'elle n'est plus capable de protéger de la néguentropie : veut dire protéger de la localité, du lieu, de l'avoir lieu, ce que Deleuze appelait de l'évènement. Troisièmement, les échelles dont je vous parle là, c'est ce que j'ai essayé de vous montrer dans ce séminaire de l'année dernière, sont d'ordre cosmique ; cela veut dire qu'il faut dépasser la métaphysique et la physique newtonienne, il faut dépasser la métaphysique que je dirais contemporaine de la physique pour remettre ce que Whitehead appelle de la cosmologie spéculative dans la physique parce qu' il faut la repartitionner en lieux ; il y a des lieux dans l'espace physique, par exemple la biosphère est un lieu ; et quand on dit par exemple qu'on va produire à l'échelle de biosphère en totalité quelque chose d'universel, c'est « universel » relativement à un **lieu** ; donc ce n'est pas du tout la notion d'universel de Rousseau ou de Kant ; et ça veut dire qu'il faut réinterpréter tout ; il faut repasser par Leibnitz, la monadologie etc. ; et par Deleuze, la nomadologie etc.

Troisième séminaire, ce que nous essayons de faire ici c'est de repenser le doit à la ville comme nouvelle intelligence urbaine et nous sommes partis, c'était la première séance, de Vernant ; nous avons essayé de comparer des propositions de Henri Lefèbvre sur la ville comme site de la philosophie et de Jean-Pierre Vernant décrivant la ville comme une machine d'écriture, comme un lieu d'écriture où Vernant dit : on ne comprend rien à la ville si on ne pense pas l'écriture et c'est ce que ne voit pas Lefèbvre. Et si je vous le dis maintenant c'est pour une raison précise : comme il ne voit pas cette question de l'écriture que pose Vernant, il ne voit pas le sens de la cybernétique ; il ne voit pas que la cybernétique, comme le dit Clarence Herrenschmidt, c'est la nouvelle forme de l'écriture. Et à partir de là, il croit que l'on peut s'opposer à la cybernétique sur une registre qui lui permet de s'émanciper totalement de toute question de la grammatisation. Ça c'est ce que j'avais dit au début de ce séminaire, au mois de janvier, et puis, il y a un mois dans la dernière séance, j'ai parlé de **morale** et j'ai fait de la question morale une question cosmique ; pourquoi ? parce que j'ai introduit le discours d'Arnold Toynbee qui dit le bien et le mal, ou la conscience – Gewissen en allemand ; j'y insiste parce que c'est un des éléments centraux de *Être et temps* de Heidegger cette question-là – la conscience, c'est ce qui doit fonctionnaliser le bien et le mal ; et je disais, nous voyons les smart cities comme l'expression du mal, nous avons raison, et comment on peut aller par-delà bien et mal comme disait Nietzsche – ça veut dire par-delà l'opposition du bien et du mal – et comment on peut reconstruire une polarisation transductive et traduisible en économie, puisque que c'est ça la question, en économie libidinale, pas pour faire une nouvelle morale mais pour repenser la morale d'un point de vue exosomatique et en économie financière, parce que nous n'y échapperons pas même si la monnaie tangible disparaît dans les téléphones portables, la finance sera plus que jamais présente et ce sera inéluctablement le cas jusqu'à la fin des temps dans la biosphère.

Pourquoi ? parce que l'hyper complexité qui est produite dans la biosphère aujourd'hui, devenue une technosphère, suppose du calcul évidemment ; rien n'est gérable sans calcul ; je ne suis pas un adversaire du calcul ; je suis un adversaire d'une hégémonie du calcul, ce qui n'est pas du tout la même chose.

Alors maintenant, regardons un peu ce nous raconte *Vers le cybernanthrope*. D'abord il dit des choses intéressantes :

> Considérons notre microcosme. Il va mal »

on est 1967, il voit loin ! Il dit un peu plus loin :

> Tout se passe comme si l'espèce humaine avouait son échec et s'avouait ratée, avec sa demeure, la terre. Si l'humanité avorte, si les signes se multiplient du grand Echec, à la pensée lucide d'en tirer les leçons.

C'est très intéressant, je suis lefèbvrien lorsque je lis ça. Voyons ce qui suit ; ce qui suit c'est d'abord une description de ce que Lefèbvre, dans un livre qui est à mon avis le plus important *Critique de la vie quotidienne* et il dit : il faut penser la quotidienneté ; il dit par exemple, les marxistes n'ont pas pensé la quotidienneté ; et il emploie le mot quotidienneté avec Heidegger ; il l'a lu et il le cite à plusieurs reprises ; pourquoi ? parce qu'en 1927, *Être et temps* a fait surgir un concept philosophique qui est le concept de quotidienneté. Lefèbvre a lu cela parce qu'il était prof de philo et il se l'est réapproprié dans une approche marxienne – **qu'est-ce que la quotidienneté** ? c'est les objets de la vie quotidienne, c'est la vie matérielle de Braudel ; et que dit Lefèbvre ? il dit que c'est là-dedans qu'on peut trouver le bonheur, càd le désir et il ajoute dans la quotidienneté organisée, ce que j'appelais le consumérisme, le marketing (ces analyses ont beaucoup influencé Guy Debord ; la société du spectacle (1967) est directement inspirée par Henri Lefèbvre qui enseignait à Nanterre où était Debord) – ce qui va détruire le désir qui devient un besoin, y compris sous forme de loisir, loisir programmé et tout cela constitue l'unité d'un système (on trouve quasiment la même expression chez Adorno en 1944, 15 ans plus tôt) . Seule remarque : l'oppositions principe de plaisir vs principe de réalité. Je pense que c'est une mauvaise lecture parce que le principe de réalité c'est pas contre le principe de plaisir ou alors c'est « tout contre » comme disait Sacha Guitry ; le principe de plaisir c'est ce qui se réalise dans le principe de réalité, en passant par le principe de réalité chez Freud, ce n'est pas du tout l'opposé et ça n'a pas toujours été bien compris ; par exemple Marcuse ne l'a absolument pas compris ; et il ajoute qu'il y a un processus de répression dans la psychanalyse et que ce processus – là Lefèvre est très proche de Marcuse, de *L'homme unidimensionnel* qui est paru la même année, 1964, ou un an avant, où il montre qu'il y a une captation de l'économie libidinale par le marché en gros ou par le capitalisme – un petit peu comme Marcuse essayait de le faire quand il disait le principe de réalité est devenu le principe de rendement .

Là où ça se gâte c'est lorsqu'il dit :

> Contrairement aux affirmations de la psychanalyse, ce n'est pas la mémoire, ce n'est pas un retour à la surface de ce qui fut chassé dans les profondeurs, qui peuvent apporter cette délivrance

De l'aliénations, ce qu'il appelle « les possibilités étouffées », d'une réactivation du désir au-delà des besoins etc. Ndr. Or Braudel nous dit que l'histoire c'est avant tout d'aller chercher dans les profondeurs. En fait Lefèvre répond à Freud et au protocole de la psychanalyse (le divan, l'inconscient, la mémoire psychique que j'appelle les retentions secondaires etc.). Plus loin : « Pour nous exprimer sans ambiguïté, nous accepterions la partie clinique de la psychanalyse en contestant toute anthropologie freudienne. Si la théorie de la quotidienneté est juste, à ce niveau se conjuguent le *ça* et le *moi »* et là c'est la catastrophe ; il est en train d'opposer la matérialité de la vie quotidienne à l'immatérialité de la mémoire càd aux conneries de la psychanalyse qui serait une histoire de bourgeois (ce qu'on disait au parti communiste, les ouvriers n'ont pas de névroses…) ; il est vrai que la notion de névrose est née dans un contexte qui est celui de la bourgeoisie et c'est très clair quand on étudie la naissance de la psychanalyse à Vienne ; qu'est-ce que Vienne ? c'est le début de la cacanie comme dit Musil ; c'est l'empire austro-hongrois transformé en capitalisme bourgeois et trivial, non somptuaire. Quel est l'enjeu là ? c'est l'enjeu de ce dont je parlais à propos de Vernant aussi ; ce qui n'arrive pas à penser du tout Lefèbvre, c'est que la vie quotidienne, les objets quotidiens, par exemple le doudou, ce sont des rétentions secondaires, ce sont des souvenirs comme le reste et que c'est l'agencements de ces rétentions secondaires de mon espace quotidien, microcosmique, avec l'espace quotidien mesocosmique, càd l'espace public que je partage avec d'autres, et l'espace macrocosmique du curé ou du chamane ou mon amour infini, ma sublimation etc. c'est ça qui constitue le jeu du ça et du surmoi, mais il n'y a pas à opposer le quotidien et la mémoire, ça marche ensemble et c'est étonnant que Lefèbvre, qui est un être tout à fait subtil, soit aussi « rustique » sur ce sujet ; c'est en fait parce qu'il exprime un interdit (au parti communiste cf. supra).

Lefèbvre ajoute encore quelque chose que j'aimerais préciser :

> Le combat théorique comporterait une revalorisation du temps au même titre que des différences. (…) les temps dont il s'agit n'existent et ne valent qu'en s'inscrivant dans des espaces.

Cela corrige quelque chose que je vous ai dit contre Henri Lefèbvre ; je vous avais dit au début de ce séminaire qu'il survalorisait l'espace et ne faisait pas de place au temps ; ce n'est pas vrai ; là il fait place au temps ; mais en même temps si j'ai pu vous le dire c'est parce qu'il est ambigu là-dessus ; il n'arrive pas à passer la rétention tertiaire qui est à la fois temporelle et spatiale. Càd qu'il n'arrive pas à penser la schématisation du temps dans l'espace et de l'espace dans le temps ; ça va conduire à l'incapacité à penser la cybernétique.

Qu'est-ce que c'est la cybernétique ? qu'est-ce que c'est que le cybernanthrope plus exactement ? Pour Henri Lefèbvre, c'est une cible ; il s'agit de combattre le

cybernanthrope ; qui est le cybernanthrope ? « Il ne croit plus au genre humain mais au fœtus de singe (…) qui s'est formé dans les pénombres du genre humain (…) et qui est en train d'émerger » ; on va dire c'est le transhumanisme ; non, ce n'est pas le transhumanisme, pas encore. Le cybernanthrope, c'est celui qui « *admire et craint le robot* ». Il admire la supériorité des machines, cerveaux électroniques, ordinateurs » sachant que « *le robot est l'ouvrage du cybernanthrope et non le contraire* ». Ce n'est pas tout à fait le transhumanisme, parce que le cybernanthrope ce n'est pas celui qui est en train de devenir un robot ; c'est celui qui fabrique les robots et qui admire les robots ; il y a quelque chose du transhumanisme ; par exemple, ce qu'on admire, c'est la « supériorité des machines » ; ça c'est le transhumanisme ; mais ça ne l'est pas vraiment parce qu'il ne s'agit pas de se faire remplacer par des robots, en tout cas pas exactement. De qui parle-t-il là ? Il parle de Norbert Wiener sans jamais le citer. Si vous lisez ce texte et si vous lisez en même temps "*The Human Uses of Human Beings*" [30] vous verrez qu'il suit le discours de Wiener ; il est en train de ridiculiser Wiener ; par exemple de l'accuser de dévaloriser l'être humain, qui n'est que constitué par « ses échecs, ses oublis, ses lacunes »,sa faiblesse et en plus de réduire l'être humain à un fonctionnement ou à vouloir n'être qu'une fonction, comme Warhol disait « je veux être une machine », à dénoncer les illusions de la subjectivité ; qu'est-ce qu'il y a derrière : la névrose ; il est en train de connecter ça avec la psychanalyse, ce qui est assez étrange ; peut-être qu'il entend dire à ce moment-là que le Dr Lacan sans son séminaire à Ste-Anne est en train de se référer à la psychanalyse, à Gregory Bateson etc. Peut-être qu'il voit un complot, d'un côté de la psychanalyse, de l'autre de la cybernétique ; pourquoi faire ? pour détruire la subjectivité.

> Le robot, lui, ne possède pas d'inconscient ; il n'a pas besoin de psychanalyste.

Le cybernanthrope, ce n'est pas l'automate. C'est l'homme qui reçoit une promotion : il se comprend grâce à l'automate. Il vit en symbiose avec la machine ; c'est exactement ce que fait Wiener qui dit : on va fabriquer des automates, d'abord des automates de correction de trajectoire de tir de missiles, et ensuite avec Von Neumann, ce qui va devenir des ordinateurs etc. et puis finalement il va développer toute une théorie de l'analyse des comportements humains etc. ça va être repris par Bateson en anthropologie, par toutes sortes de gens dans toutes sortes de disciplines où en effet les modèles machiniques, exosomatiques, sont devenus des modèles explicatifs. Lefebvre dénonce que tout cela est en vue de « l'optimisation » (c'est un marxiste, il combat le capital) et il a bien vu le danger. Mais il ne lit pas Wiener càd qu'il ne lit qu'à charge comme dirait un juge, et ce qui est tout à fait extraordinaire c'est que Heidegger fait la même chose ; parce que quand Heidegger commente Wiener il ne commente jamais directement Wiener, mais quand Heidegger parle de la cybernétique, c'est pareil, c'est que à charge ; il n'y a jamais le moindre truc qui permettrait de dire que

30. Traduit sous le titre *Cybernétique et société* Points

peut-être, la cybernétique mériterait plus que ce genre de dossier à charge même si en 1966 Heidegger dit « la cybernétique remplace la philosophie », je me veux pas dire qu'il s'avoue battu mais que, du coup, il pense qu'il faudrait produire un peu autre chose.

Le bouquin se termine en disant qu'il y a un nouveau conflit : celui des anthropes et celui des cybernanthrope ; qui sont les anthropes ? c'est nous, les subjectivités agissantes qui ont un inconscient, des désirs et pas seulement des besoins etc. et les cybernanthropes, ce sont les exécutants de la technocratie, c'est Google, qu'il ne connaît pas mais qui va venir, qui sont en train de développer une maladie qui serait la cybernétique. Pour moi la maladie c'est pas du tout la cybernétique ; la maladie c'est le fait qu'on n'est pas capables de comprendre que la cybernétique c'est un nouvel âge de la grammatisation, qui est un pharmakon, et qu'il faut analyser ce pharmakon en tant que tel, et ça, c'est que fait Wiener. En disant cela, je ne dis pas que je partage les analyses de Wiener sur cette pharmacologie ; pour une part je les partage mais pour une autre part je ne les partage pas du tout. Mais par contre je pense qu'une telle position induit un blocage catastrophique : l'incapacité à prendre en compte ce qui s'appelle, non pas le cybernanthrope mais la cybernétique, est en train de **faire apparaître une nouvelle question, celle de ce que j'appelle la néguanthropologie ;** l'anthrope, c'est celui qui produit de l'anthropie avec un a et un h ; c'est celui qui est le producteur du XIXe siècle qui dit il faut exploiter le charbon, il faut produire de la fumée etc. qu'il soit un patron, un ouvrier, un prolétaire ne change pas grand-chose. La question c'est le rejet derrière tout ça de la question de l'entropie et de la néguentropie parce que, il faut le rappeller, c'est très important, Wiener c'est d'abord celui qui pose ce problème, en passant non par Schrödinger ou Boltzmann mais par Gibbs ; il cite Schrödinger mais il part de Gibbs et il dit :

> *tout a changé dans le cosmos à partir du moment où est apparue la question de l'entropie*

c'est ça qui est fondamental et c'est ce que rejettent absolument tous les marxistes (parce que c'est pas dialectisable à partir du matérialisme dialectique et historique).

Pourquoi lire *Le prince* de Machiavel ? Parce que Machiavel déclenche quelque chose qui est l'origine de la philosophie politique et du droit. C'est sur la base de ce texte de Machiavel, à la Renaissance, et dans un contexte très particulier qui sont de nouveaux exorganismes (les principautés italiennes) qu'apparaît la question politique que pose Machiavel. Quand je dis politique, cela veut dire strictement politique, non-théologique : Machiavel ne convoque jamais Dieu, la légitimation par le sacré. Machiavel est « machiavélique » en ce sens-là. Il est important de souligner que Machiavel apparaît au moment de ce que Braudel décrit comme un changement majeur dans la démographie ; et Braudel dit : le XVIe siècle, la Renaissance, c'est tout à coup une explosion démographique et qui va emporter une immense transformation européenne (je vous signale en

passant que François Billeter , qui est un spécialiste suisse de la Chine et qui a écrit notamment *Chine trois fois muette*, a développé un truc sur ce qu'il appelle « La réactions en chaîne » ; il dit c'est à partir de l'explosion démographique de la Renaissance que se développe une réaction en chaîne qui conduit à une catastrophe. Il a écrit cela vingt ans avant ce que l'on vit aujourd'hui comme étant la question de l'anthropocène. En tout cas, c'est à partir de Machiavel que Hobbes va apparaître. Hobbes est un lecteur et un commentateur de Machiavel comme la plupart des penseurs de la philosophie politique du XVIIe siècle. Que fait Machiavel de décisif ? il sépare la morale et la politique et donc la religion et la politique ; il pose que l'on doit penser la politique sans référence morale ou religieuse, ce qui était inconcevable jusqu'alors puisque toute la sphère qui pensait le droit venait de la scolastique càd une philosophie qui était avant tout une théologie ; la première Faculté c'était la Faculté de théologie, et de droit ensuite ; cela signifie un devenir profane de la souveraineté ; est souverain, non plus un souverain de droit divin mais un souverain qui s'impose, localement, pas depuis un macrocosme plus ou moins religieux ou magique, mais depuis son efficacité, depuis sa capacité à produire une République, que celle-ci soit princière, seigneuriale ; c'est un nouveau dispositif de production de souveraineté, càd de légitimation, càd d'identification. C'est de là que part la possibilité de ce que j'ai appelé le léviathan électronique dans *La société automatique* : le léviathan électronique n'est possible qu'à partir du moment où Machiavel débloque quelque chose qui est la décorrélation entre souveraineté et sainteté, divinité ; et de ce point de vue-là, on peut regarder, même si un petit peu un forçage, *Le prince* comme un traité d'exorganologie parce que l'ouvrage commence par une typologie des principautés ; il dit : il y a plusieurs types de principautés, il y en a qui sont héréditaires, d'autres qui sont nouvelles etc. et il faut étudier comment elles évoluent parce que la Renaissance est un processus de transformations -c'est pas la disruption, mais c'est très disruptif pour l'époque - et là-dedans qu'est-ce que Machiavel essaye de retrouver ? des principes mais des principes « machiavéliques ». Il faudrait évidemment relire tout ça avec la critique du droit hégelien de Marx, et aujourd'hui qu'on sait ce qu'est devenue l'exorganologie contemporaine, comment ça nous a conduit à la post-vérité dont on pourrait être tenté de dire – mais ce n'est pas ce que je dis - par ailleurs : le penseur de la post-vérité c'est Machiavel ; le machiavélisme qu'est-ce que c'est ? le mensonge d'Etat, la raison d'Etat ; càd que la question c'est pas fondamentalement la vérité, c'est la préservation de la principauté ; s'il faut protéger l'exorganisme, alors mentons ! Je ne dis pas exactement que c'est ça le machiavélisme, je n'en sais rien pour tout vous dire mais par contre il y a quelque chose quand je dis que la décorrélation entre la souveraineté et le macrocosmique d'une part, et d'autre part qu'il y a un lien entre machiavélisme et post-vérité, j'essaye de désigner une tendance fonctionnelle, je dirais, de co-évolution d'un certain nombre de sujets.

Ce que j'espère faire dans les mois qui viennent c'est de lire Machiavel avec Nietzsche et Nietzsche avec Toynbee parce que je pense qu'il faut repenser les fonctions de la morale comme le dit Toynbee, mais comme le dit Nietzsche aussi, dans le néguanthropocène. Le néguanthropocène ne peut pas être autre

chose qu'une nouvelle économie du bien et du mal, comme ce qui ne s'oppose pas, mais produit fonctionnellement une économie générale, au sens de Bataille, qui valorise la néguanthropie et c'est ça que j'appelle « la transvaluation de la transvaluation » puisque j'avais proposé, il y a un an ou deux, que l'on interprète Nietzsche en le transvaluant lui-même.

1 :47 :23

Vocabulaire Stieglerien

Comprendre le corpus stieglerien implique d'appréhender une série de concepts et de notions. Pour nous appuyer dans cette tâche, plusieurs « vocabulaires » ont été constitués par des chercheurs proche de Bernard Stiegler. Véritables instruments de navigation dans sa philosophie, ces vocabulaires sont devenus des accompagnateurs indispensable pour l'ensemble de la communauté de ses lecteurs · ices - notamment le vocabulaire d'Ars Industrialis et le vocabulaire de l'Internation. Nous vous recommandons de vous y référer, lorsqu'une notion vous échappe !

En outre, Michel Blanchut travaille à une indexation continue du vocabulaire de Bernard Stiegler sur ce document. Ce *pad* est ouvert aux contributions : n'hésitez pas à le compléter de citations de Bernard Stiegler ou d'autres, tout en indiquant bien la source.