

Habiter et coloniser. Entre Mer et Terre Figures numériques des frontières

Milad DOUEIHI

Bonsoir. Merci d'être là, ce soir, pour la reprise de notre séminaire de recherche. Je vais vous présenter les thématiques du séminaire de cette saison, qui sera la dernière, en développant sans trop entrer dans les détails certains aspects sur lesquels nous reviendrons par la suite. On vous avait distribué précédemment des textes, mais je me suis rendu compte que ce serait plus difficile cette fois-ci, compte-tenu du nombre de textes que je vais visiter. J'essaierai donc de vous donner sinon une bibliographie, du moins quelques références de textes pour les personnes qui auraient le temps de s'y référer et de les lire.

Première partie : Habiter et coloniser

Cette question de la Mer, pour le dire vite, sur laquelle je reviendrai plus tard, m'intéresse particulièrement. C'est pour cette raison qu'il m'a semblé important de mettre en place quelques éléments de discussion qui permettront, je l'espère, de saisir la pertinence de cette question et d'ouvrir le débat. A ce propos, je vous rappelle (mais j'imagine que vous le connaissez bien) le livre classique de Carl Schmitt, « *le Nomos de la Terre* » (1950), qui reste pour moi un texte essentiel pour plusieurs raisons, mais beaucoup d'autres textes vont nous intéresser aussi. Je vais donc commencer ce soir ma présentation avec trois éléments.

Tout d'abord, il existe une tradition extrêmement prestigieuse et très importante, à la fois en Allemagne et en France, qui est associée à la philosophie de Martin Heidegger. Je vous rappelle le grand texte de Martin Heidegger des Conférences prononcées dans le cadre des Entretiens de Darmstadt, « *Bâtir, habiter, penser* » (1951), auquel on se réfère sans cesse, et un second texte qui l'accompagne « *Lettre sur l'humanisme* » (1947). Toute son hypothèse, sur laquelle je reviendrai plus en détail dans un instant, repose sur le fait de dire : *habiter est ce qui va déterminer, définir l'humain.*

Bâtir, habiter, penser :

- *bâtir*, comme construire une demeure ;
- *habiter* : habiter une demeure, mais comment l'habiter ? Par quels moyens, quels biais ?
- et surtout, *penser* : quel est le rôle, le statut du langage et de la langue ?

C'est à ce niveau qu'on aura, peut-être, certaines difficultés avec les perspectives heideggériennes vis-à-vis de l'espace et de la spatialité. Ce troisième terme, intéressant dans son vocabulaire, l'est pour nous parce qu'il va nous permettre de revenir sur des questions plus actuelles : *sortir de la demeure, construite et bâtie dans la clairière qui l'entoure*, mais pour avoir un espace de dialogue, une certaine forme de conversation qui reconnaisse et accepte l'autre, l'altérité et « l'étranger », mais ce qui reste à vérifier.

Pour problématiser avant d'entrer dans quelques réflexions sur le texte et les versions heideggériennes de cette dimension « *habiter* », il est utile de rappeler certains aspects issus du monde Grec pour qui « *habiter* » traduit le rapport de l'humain avec le sol et la terre. C'est en quelque sorte le point de départ essentiel pour le monde Grec. Pour Martin Heidegger, la pensée constitue l'identité de l'humain, c'est elle qui est attachée au sol et à la terre. Cette pensée est extrêmement puissante, bien qu'elle suscite beaucoup de difficultés et pour certains même beaucoup d'interrogations.

Pour ma part, je vais prendre deux axes :

- celui de spécialistes Français du monde Grec ancien,
- et, cela pourra peut-être surprendre, celui d'un théologien anglais du 19^e siècle, Richard Whately, en particulier la manière dont il a été étudié un peu plus tard par le grand philosophe et économiste britannique Friedrich Hayek.

J'espère que ce parcours un peu tortueux sera en tout cas cohérent.

1. Premier axe : l'émergence du genre humain

Tout d'abord, côté Français, je vais m'appuyer sur deux textes importants sur la notion d'**autochtonie**, *né de la Terre* dans le monde Grec (en grec ancien autókthônos, de autós « le même » et khthón « la terre »), c'est-à-dire le rapport de la genèse du genre humain vis-à-vis du sol. Il s'agit d'abord du livre de Nicole Loraux qui s'intitule « *Né de la Terre. Mythe et politique à Athènes* » (1998) et ensuite du livre intitulé « *Comment être autochtone. Du pur Athénien au Français raciné ?* » (2003) de Marcel Detienne qui va problématiser la version grecque et surtout la réception philosophique de cette manière d'identifier la genèse du genre humain avec le sol.

Si on regarde le texte de Nicole Loraux, pour aller vite, elle rappelle que deux modèles racontent l'émergence du genre humain :

- le premier est un modèle philosophique : *l'humain* (l'homme comme on disait à l'époque) *surgit de la Terre comme une plante sort du sol*. C'est une manière de décrire l'humain, mais on retrouve ici des questions qui nous intéresseront par la suite et nous feront retomber sur des tensions entre le « naturel » et « l'artificiel ». Autre aspect important, celui d'*être né littéralement de la Terre, sans spécification particulière*. Et là, on retrouve la version des textes platoniques qui ne vont pas comparer l'humain au monde végétal, au monde soi-disant « naturel ».
- le deuxième est le modèle des théogonies et c'est tout l'intérêt du monde Grec : le cas classique est Hésiode qui raconte tout à fait une autre histoire, puisqu'il raconte une histoire de fabrication, une histoire du « faire ». On est plongé immédiatement dans la fabrication, sans étape préliminaire, d'une créature auto-générée, d'une création qui émerge d'elle-même, mais avec une différence importante puisque c'est la femme et non pas l'homme qui est fabriquée. Il s'agit donc d'une fabrication « genrée » qui suscitera beaucoup de difficultés et de problèmes dans sa réception.

Pourquoi est-ce intéressant pour nous ? Parce que la façon dont cela va être dans le temps interprété posera plusieurs questions qui peuvent intéresser directement celle du numérique. Tout d'abord, quels liens y a-t-il entre des formes particulières de la naissance et leurs modes de transmission à la postérité ? Selon qu'on sera dans le modèle de « l'artificiel » ou dans le modèle du « faire », de la fabrication, les paradigmes seront différents : ils ne seront pas sur le même registre, mais du même ordre.

Au-delà, l'autre aspect pertinent pour nous est celui du statut de la mémoire et de sa constitution, si on retient cette dimension de genèse et de généalogie dont dépendra une certaine construction de la mémoire, selon qu'elle s'accomplit avec l'acte de création ou l'acte de fabrication, et surtout des modalités de sa transmission ensuite. Dans ce cas, on retrouve une première définition étymologique, comme le disait notre ami Emile Benveniste, qui était heureusement un peu plus qu'étymologiste : *autochtone ne veut pas dire seulement né de la Terre, mais veut dire surtout rester sur place*. Cette définition traduit un anti déplacement, un anti mouvement, c'est-à-dire le fait d'être contre une certaine forme de mobilité et donc le fait de rester. Si vous êtes né à Athènes, vous resterez à Athènes, si vous êtes né à Sparte, vous resterez à Sparte. Donc, rester sur place est une forme d'attachement au sol et à la Terre. Cette dimension « rester », d'attachement à la terre va caractériser, beaucoup plus que la naissance, le déroulement de la vie et surtout la généalogie.

On a donc un dualisme, une forme de state stability, de permanence qui définira l'identité de l'autochtone et qui constituera, au fur et à mesure de l'architecture de la sphère publique (cf. les formes de la sphère publique étudiées déjà dans les années 60 par Pierre Lévêque et Pierre Vidal Naquet, « *Clisthène l'Athénien. Sur la représentation de l'espace et du temps en Grèce de la fin du VI^e siècle à la mort de Platon* », 1964), une circonscription destinée à délimiter l'intérieur de l'extérieur, le barbare, l'étranger, parfois le sauvage, du citoyen de politesse grecque et donc dans une certaine forme de permanence, l'identité. De là, on peut en déduire toutes les formes possibles de mémoire collective, de construction de l'identité à la fois de l'individu et du groupe.

On entrevoit déjà ici un premier moment entre le mouvement et le déplacement. Il se trouve que curieusement, dans le monde Grec, montera une critique radicale de cette position, en particulier celle d'Aristote dans « *Politique* », Livre III. Aristote élimine tout de suite la question de la stabilité, de la permanence, en particulier du domicile et de la résidence, comme un élément pouvant déterminer le statut de l'individu dans la société en qualité de « citoyen ». Vous trouverez

cela à la section 12.75 A du Livre III, si cela vous intéresse de lire le texte qui est assez remarquable. Aristote dit : *on n'est pas citoyen uniquement par le fait d'occuper un domicile ou d'être dans les limites reconnues de telle ou telle Cité ou de telle ou telle communauté*. Il en donne des arguments très simples : d'abord, un étranger peut avoir le droit d'être locataire, mais cet étranger n'a pas le droit de participer aux décisions politiques de la communauté. Même un esclave, comme il le rappelle, peut être rattaché à un domicile, à une demeure.

Ensuite, ce qu'il nous dit est assez curieux mais fort, si je reprends les traductions anciennes du Grec : poursuivant l'idée absolue du citoyen, il donne une définition de ce qu'est un « citoyen absolu », nous livrant ainsi une approche qui sort complètement de l'idée d'autochtonie et de toutes les réflexions qui y sont attachées, puisqu'il dit : *le trait le plus déterminant, le plus puissant, le plus important pour savoir si quelqu'un peut accéder au statut extrêmement privilégié de citoyen, c'est si on décrète, par une décision collective et participative, qu'il peut un jour accéder au poste, au statut de juge ou de magistrat*. On voit bien qu'on change complètement de registre et il s'en explique et insiste, en disant : *l'important n'est pas tant qu'il soit nommé, désigné, élu comme tel, mais qu'il puisse avoir les compétences et les qualités lui permettant d'accéder à ce poste*. Selon lui, il faut absolument que le citoyen soit un sujet délibérant, un sujet qui puisse « faire », ce qui rappelle dans la tradition Française quelqu'un comme Condorcet. *De facto*, le statut de citoyen, l'association collective, se trouvent associés non pas tant à une forme de convivialité, mais plutôt à une forme de pertinence avec les particularités, le contexte d'une communauté qui va s'autoréguler selon ses propres constitutions, le plus souvent soumises à des modifications ou des gestes d'interprétation de l'ordre de l'herméneutique.

Ce qui est intéressant dans « habiter la Cité », « habiter la polis », ce n'est donc plus le fait d'être attaché au sol. Il ne suffit plus d'être *né du sol*, il faut plutôt *avoir une identité reconnue par la communauté*, par les pairs qui permettront qu'à un certain moment on puisse juger, décider dans des procès, des conflits ou faire des choix soumis à la communauté comme par exemple, partir en guerre ou toute une série de décisions de ce genre. Pourquoi est-ce important pour nous de partir de ce point de vue là ? L'intérêt est qu'une des questions que nous allons interroger progressivement à partir de là est celle de la souveraineté qui est associée à des traditions extrêmement conflictuelles depuis le 17^e siècle jusqu'à aujourd'hui, mais qui reste toujours d'une actualité étonnante, à savoir : *qu'est-ce que la souveraineté sur des espaces qui n'admettent pas de frontières, qui ne sont pas des espaces de l'ordre du sol ?* D'où, la question de l'espace maritime et de toutes les discussions qui y sont associées. Par exemple, la thèse d'Aristote a le mérite de nous introduire dans cette perspective là, mais on verra ensuite qu'il y aura d'autres échos à cette perspective.

Avec ce résumé extrêmement rapide et simpliste de la thèse d'Aristote, j'aimerais insister sur l'idée qui me semble également intéressante, celle de dire *qu'habiter n'est pas nécessairement associé à un espace, au sens conventionnel du terme, mais est associé à un espace de délibération et surtout d'échange*. D'où, la question de savoir quels sont les objectifs les plus intéressants liés à ces formes d'échange, puisqu'on passe de l'individu délibérant à la constitution d'une communauté, d'une assemblée. Je rappelle (mais vous le savez bien) qu'on a beaucoup insisté, à une époque, sur l'idée qu'Internet, avant le Web, était précisément cette communauté délibérante, sans frontières, le « Village global », avec une insistance particulière sur la dimension collective avant même que n'intervienne la phase de l'intelligence collective où tout un discours allait se référer en quelque sorte à cette dimension.

J'aimerais, pour clore cette partie, rappeler un grand texte d'Emile Benveniste, repris dans un des tomes de « *Problèmes de linguistique générale* ». Il s'agit d'une thèse de trois pages, publiée dans sa première version dans un ouvrage d'hommage à son ami et collègue Claude Lévi-Strauss, qui s'intitulait « *Deux modèles linguistiques de la Cité* » (1970). Pour résumer, Emile Benveniste dit : *moi, je suis un philologue et pas un homme de sciences positives, spécialiste de l'histoire, de la politique ou de la Grèce ancienne, mais je suis souvent frappé, lorsqu'on parle de démocratie, qu'on cite toujours Athènes comme le modèle*. Et, il cite à l'appui des gens qu'il a très bien connus, de Cornelius Castoriadis à tous ceux qui n'ont pas cessé de raconter cette histoire, probablement avec raison, et il poursuit : *j'observe comme un philologue que Polis fait politesse, la Cité fait le citoyen. Étymologiquement, le mot « citoyen » dérive de la Cité et pas l'inverse, mais curieusement en Latin, c'est le contraire*. Il va donc opposer deux modèles de la Cité : d'une part, une Cité ancrée sur le sol et le sang et d'autre part, une Cité ancrée sur des formes d'assemblées qu'il appelle « virtuelles ». Mais, le plus intéressant encore, si on reprend les citations très savantes qu'il savait piocher dans tous les textes classiques, est qu'il ajoute : *Rome existe non pas du site géographique de Rome en Italie mais là où se trouvent, en se déplaçant à n'importe quel moment, pour n'importe quelle raison, les représentants légitimes de Rome. Ils peuvent être en Asie mineure, ils peuvent être en Egypte, ils peuvent être dans n'importe quel coin de l'Empire, là où ils se trouvent, se trouve Rome*. On voit que le sol est mobile, il est portable, il est plutôt l'identité qui accompagne celle des représentants délibérants, qui ont été élus (bien sûr, il peut y avoir des tyrannies, des monarchies, etc., mais peu importe), sans pour autant être liés, et exclusivement liés, à des frontières terrestres.

Il y a eu, à une certaine époque, celle de la première phase de l'Internet et de la première époque du Web, la volonté de modifier l'identité en essayant de la détacher de son enracinement territorial à un Etat, à des frontières, et ainsi de suite, pour aller vers un modèle qui n'était pas nécessairement le modèle Grec, mais plutôt le modèle Romain. De ce point de vue là, toutes les notions d'assemblée, d'agora deviennent plus problématiques puisqu'à l'époque, dans ce déplacement

(ce qui n'est plus le cas aujourd'hui, mais c'est important de le retenir), la notion de l'identité numérique était plutôt fluide, polyphonique. Aujourd'hui, on a plutôt tendance à revenir à des modèles beaucoup plus proches du modèle Grec, des modèles attachés davantage à des formes plus conventionnelles et ce, pour toute une série de raisons liées notamment au retour, justifié ou non, de notions de souveraineté. On a un autre rapport en tant qu'humain, à la fois comme individu mais aussi comme collectivité, avec ce que le numérique nous fait subir de cet ordre là.

En s'appuyant sur tous ces aspects que je viens d'évoquer, peut-être est-il intéressant de revenir maintenant au texte heideggérien. Martin Heidegger nous dit : *construire est la dimension qui va définir le geste de l'humain, mais construire pour habiter, pour être dans un certain espace associé, attaché, fixé en quelque sorte, au sol avec juste à côté cette clairière*, etc. et on peut bien entendu laisser aller son imagination. Ce qui est curieux dans le texte de Martin Heidegger (beaucoup l'ont dit, mais je vais prendre un détour qui n'est peut-être pas aussi courant) est que sa lecture s'appuie sur l'idée suivante : *ce qui va définir le geste constitutif de l'humain, ce n'est pas tellement de bâtir un espace, pas nécessairement de bâtir un lieu, mais c'est de bâtir la vraie demeure qu'est la pensée*. Et évidemment, la pensée sera la pensée de l'être. On peut sans doute accepter cette affirmation si on est dans une thèse heideggérienne, mais le plus important dans cette façon de le dire est l'existence d'un lien très fort, qui a toujours été remarqué, entre cette façon de penser et une langue. Cette langue est l'allemand, est le grec, etc. On revient ici sur des notions nationales extrêmement problématiques qui peuvent susciter de nombreuses réserves.

Au-delà, ce qui importe dans cette conception est une critique de l'humanisme qui nous ramène à certains de nos sujets d'intérêt. L'humanisme, longtemps restreint à des communautés d'échanges, que ce soit à l'époque restreinte de l'amitié à la romaine ou à l'époque des Républiques des Lettres, va soudainement connaître un changement dramatique puisqu'on n'est plus dans des terres où l'humanisme a du sens, il est dépassé. Plusieurs lectures sont possibles, dont aujourd'hui la plus classique et la plus acceptée, du moins en Allemagne malgré quelques contestations sur le vocabulaire utilisé, est le passage au post humanisme, pris dans un sens très précis, le mot « humanisme » ne correspondant plus à ce qu'il représentait, à une certaine période de l'histoire, dans la pensée de l'être. Par conséquent, ne faudrait-il pas le repenser, sans pour autant aller jusqu'à la pensée post humaniste à l'Américaine ? Pour justifier cette lecture, on a souvent tendance à mêler la vision de Friedrich Nietzsche avec l'interprétation de Martin Heidegger, le cas le plus classique souvent cité étant un des passages du Zarathoustra, mais je ne vais pas vous faire subir tous ces textes ce soir puisque ce n'est pas notre sujet.

Ce que je vous propose donc, pour aller très vite, c'est de lire Friedrich Nietzsche complètement différemment, car il va totalement à l'encontre de cette affirmation heideggérienne, ou post-heideggérienne, voulant justifier un certain abandon de la notion de l'humain. Il rappelle plusieurs choses. La première, c'est humain trop humain, pas seulement le surhomme. Dans son texte « *Humain, trop humain. Un livre pour esprits libres* » (1878), qui est un de ses plus beaux textes (il suffit de relire la préface écrite d'outre tombe, c'est exactement l'expression qu'il utilise), la notion de « posthume » est intéressante puisqu'elle est constitutive de l'humain, non pas dans un geste nostalgique, mais plutôt dans un geste constitutif. Pourquoi ? Parce que derrière cette notion de « posthume », deux éléments font à mon avis problème pour la pensée heideggérienne :

- le premier élément est le corps, comme le disait José Ortega y Gasset qui a fait une lecture remarquable et ironique de Martin Heidegger. Un soir, il avait dit à ses auditeurs, en racontant la Grande Conférence de Martin Heidegger : *imaginez la volupté heideggérienne*, et il s'en était suivi un éclat de rire dans la salle, car ils avaient tous compris qu'ils étaient trop prisonniers, passionnés, séduits par le pouvoir absolument étonnant de Martin Heidegger, alors que la volupté n'était pas vraiment là ! Heureusement, c'était un Espagnol qui parlait et il avait rappelé quand même qu'en face de l'esprit allemand, il y avait l'esprit méditerranéen qui respirait de la mer.
- le deuxième, ce sont deux concepts très importants :
 - celui de l'inactuel : cet humain trop humain est précisément ce qui incarne cet inactuel, c'est à la fois être présent et ne pas être complètement dans le présent. C'est le regard du philologue à la manière nietzschéenne qui est important ;
 - et, en accompagnement du précédent, celui de la culture qui nous intéresse plus particulièrement : j'ai noté une citation que je vous lis : *pour le sort du peuple et de l'humanité, il est d'une importance décisive que la culture commence dans le bon endroit (surtout pas l'âme ni l'esprit) et le bon endroit, c'est le corps et c'est le corps qu'il faut d'abord convaincre*.

Une des hypothèses que j'aimerais poursuivre plus tard avec cette question de la Mer est que le numérique a déjà réussi à convaincre le corps. Il n'a plus à chercher à le convaincre, il a déjà réussi à le convaincre et on peut parler véritablement ici d'une dimension culturelle au sens nietzschéen du terme, qu'il faudrait développer davantage pour en comprendre la signification, le sens et les modalités. Cette opposition, extrêmement puissante et importante, nous entraîne vers d'autres thématiques intéressantes pour notre réflexion, dont je vais en citer certaines, avant d'entrer dans la dernière partie de cette soirée, autour de la Mer et des questions maritimes.

Une de ces thématiques est la notion de souveraineté. On peut la définir selon des modalités juridiques ou des modalités philosophiques, sociologiques et ainsi de suite. Par contre, le numérique semble redéfinir les liens existant entre toutes ces modalités, qu'elles soient juridiques, que ce soit celles de l'individu dans sa conception personnelle de l'autonomie ou dans celle attachée à certaines traditions, à un certain Etat ou à certaines coutumes nationales. Du point de vue de l'individu, il faut donc voir quelles sont les interventions possibles, ou perçues, du numérique sur le corps, sa mobilité, les transformations de sa manière d'interagir et comment elles peuvent nourrir l'environnement numérique et modifier notre conception, par exemple du côté de la biologie du vivant.

Du point de vue des nations et des Etats, c'est très simple : on a vu très vite que la notion de frontière s'était fragilisée de façon extraordinaire par le choix technique des noms de domaines qui s'est propagé d'une façon telle que les frontières n'étaient plus visibles. Aujourd'hui, on assiste à un retour très puissant vers des notions de souveraineté territoriale qui émanent de choix techniques et technologiques, mais surtout des choix économiques et financiers des plateformes dominantes dont l'intérêt premier est d'exploiter les données de géolocalisation afin d'optimiser l'offre et la recommandation et tout ce qu'on peut imaginer de cet ordre. Du point de vue des nations et des Etats, on assiste donc à une tension entre d'un côté, des formes de protection des individus, de leurs données, de leur traçabilité, et de l'autre, un retour à des règles de loi imposées, auparavant contournées par cette soi disant disparition des frontières, que ce soit du côté de la propriété intellectuelle ou d'autres aspects.

Au-delà, mais je n'en dirai qu'un mot car vous pouvez trouver le texte très facilement en ligne, il me semble extrêmement utile de relire un texte de 1996, qui à l'époque avait fait grand bruit : il s'agit de *la Déclaration d'indépendance du Cyberspace*. Je vous rappelle que c'était pour Davos une sorte de déclaration d'indépendance qui avait été littéralement copiée sur *la Déclaration d'indépendance des Etats Unis*, il suffit de comparer les textes. Plusieurs éléments sont à noter : ce texte (qui pose problème quand on le lit aujourd'hui de façon rétroactive) dit : *nous sommes un Etat souverain et vous n'avez aucun droit d'intervenir dans notre domaine. Nous, nous avons constitué, formé un gouvernement qui est délibératif (the new home of mind) : c'est celui de l'esprit, de l'entendement et nous n'avons pas de corps dans cet Etat, nous n'avons que nos échanges, nos transactions, nos collaborations, les proximités qu'on peut créer, etc.* Effectivement, ceci est assez intéressant pour l'époque (il faut se rappeler qu'on était en 1996) : cette déclaration non négligeable a façonné le paysage car finalement on voit toujours persister une forme immatérielle de l'identité telle qu'elle avait été conçue à l'époque. Aujourd'hui, nous sommes loin de cette conception immatérielle de l'identité numérique et heureusement. A mon avis, c'était une utopie de dire que cette identité n'avait pas du tout de corps, presque de physicalité, et donc qu'elle ne pouvait pas être soumise ou sujette aux lois classiques, traditionnelles de tel ou tel Etat, peu importe lequel. A ma connaissance, ce texte assez court (une page et demie) n'a pas été traduit, ou en tout cas je n'en ai pas trouvé de traduction.

L'autre aspect intéressant de ce texte est qu'il oppose, dans un dualisme très curieux, corps et esprit. Le corps appartient aux Etats, aux formes de souveraineté héritées et conventionnelles, aux frontières et aux sols, au droit de gestion de la propriété intellectuelle, de la surveillance, de la liberté d'expression. Et, l'esprit appartient au domaine de la liberté absolue, avec tous les aspects pervers que cela peut engendrer. Cette forme de dualisme curieux se met en place en s'opposant à tout ce qui relèverait d'une dimension mercantile de l'économie classique, commerciale, comme s'il s'agissait d'un univers, d'une utopie de pur mind. Ceci est d'autant plus intéressant qu'il s'agissait d'un aveuglement assez remarquable et on voit donc bien l'écart entre cette utopie et l'arrivée ensuite des grands acteurs. Je ne sais pas si vous voyez bien dans quel univers on était en 1996 : Aol ou AltaVista comme moteurs de recherche étaient, à l'époque, les grands acteurs dont il ne reste aujourd'hui plus grand-chose, même Yahoo est une ruine et n'est plus la plateforme qu'elle était à l'époque. Le plus curieux, et c'est là où évidemment le texte m'intéresse, c'est que tout tourne autour de la métaphore du « surf » qui va devenir l'expression de cette liberté, de cette mobilité sans obstacle, sans frontière. On comprend que son auteur, John Perry Barlow, ait écrit beaucoup de chansons pour le groupe de rock Grateful Dead. Je vous rappelle que c'est la Californie du Nord, avec tout ce que l'on sait, et, comme je le dis toujours, c'est un peu contradictoire quand on connaît la Californie, car le surf n'est pas du tout du côté de San Francisco mais plutôt du côté de Los Angeles, mais les Californiens s'en sont curieusement appropriés.

2. Deuxième axe : la Catallaxie ou l'économie de l'échange

Le second point que je voudrais évoquer très vite, ce soir, mais sur lequel on reviendra car il nous intéresse beaucoup, est un texte de Richard Whately, un grand théologien de la fin du 19^e siècle au Royaume Uni, qui a écrit de nombreux ouvrages sur la théologie et surtout un cours très important sur une introduction aux sciences économiques et politiques, « *Conférences d'introduction* » (1832). Le texte est disponible en ligne gratuitement (grâce à Google Book, vous pouvez le télécharger) et l'introduction de la première édition de ses grandes Conférences a eu une influence très importante.

Il nous explique que l'énorme difficulté que nous avons avec la notion d'économie vient du sens donné au mot « économie », tiré du grec ancien *oikonomia* (gestion de la maison, constitué de *oikos*, maison et *nomos*, gérer) et associé à l'espace habité, à la demeure, au domicile. En tant que théologien, il connaissait parfaitement le grec ancien et

il a donc fait la liste de tous les textes anciens qui racontaient que c'était *le comptable de la maison, le gestionnaire des budgets*. Mais, il nous explique que cette définition n'est pas du tout adaptée à l'économie et il propose donc un autre terme, qui n'aura pas beaucoup de succès, sauf peut-être pour une seule figure importante, celui de « catallactics », en français « catallaxie ». Evidemment, ce n'est pas très séduisant à l'oreille, mais « catallaxie » est tiré du grec ancien *katallássein*, signifiant « échanger ». C'est une forme d'échange, non pas pour faire de l'argent, mais plutôt pour réaliser des gains symboliques. Richard Whately donne la première illustration dans le grec ancien : *c'est par l'échange, et surtout les échanges, que l'on fait passer un ennemi en ami*. C'est pour lui la définition appropriée des sciences économiques et politiques. Là, on voit un écart tout à fait intéressant qui nous éloigne par la même occasion du sol, de cet *oikos* qui avait fait l'économie. Si cela vous intéresse, je vous rappelle le grand texte écrit par Nicéphore de Constantinople contre le premier iconoclasme où, dans un chapitre remarquable, il traite des formes de représentation de la notion d'économie, avant d'arriver à la question proprement dite d'iconoclaste qui avait été largement débattue. Ce qui m'intéresse, c'est que ce soit « échange », mais échange surtout pour convaincre, pour changer l'identité, dans le sens dialogique du terme, de quelqu'un qui est ennemi ou étranger pour qu'il devienne ami.

Si on accepte les interprétations à la fois heideggériennes et post-heideggériennes d'un humanisme associé à ces formes d'amitié, au début très limitées, très restreintes, puis élargies à l'échange, on peut dire que la « catallaxie » va faire de la science politique un humanisme. Une personnalité, qui a reçu en 1974 le Prix Nobel d'économie, a donné comme titre à son discours de réception « *Pourquoi l'économie n'est pas une science ?* ». Il s'agit évidemment de Friedrich Hayek et à l'époque il avait fait scandale ! Que fait Friedrich Hayek ? Il reprend la notion de « catallaxie » pour construire tout son argumentaire et, en partant des textes grecs, pour expliquer en quoi ces formes d'échange sont absolument déterminantes pour tous les modèles à la fois économiques et sociaux qui s'autorégulent sans intervention de structuration, mais par des formes de gouvernance souveraines. C'est sa critique de la théorie néo-classique de Dennis Holme Robertson : *si on a des plans, que ce soit du côté communiste ou du côté de Wall Street ou d'ailleurs, cela ne fonctionnera jamais ; ce qui fonctionnera, ce sont des formes d'auto régulation entre des formes de délibération, qui parfois peuvent créer des effets pervers, mais créeront de la valeur et seront modelées sur ce modèle là*.

Sans entrer dans le détail, je vous recommande, si vous ne le connaissez pas, le grand ouvrage « *Droit, législation et liberté* » (trois volumes, 1973, 1976, 1979) de Friedrich Hayek qui est un véritable chef d'œuvre de philosophie sociale. Dans l'épilogue de ce grand livre, il a rédigé un texte qui retient notre intérêt puisqu'il nous conduit directement aux questions nous concernant. Il cite de nombreuses personnalités, sur lesquelles je reviendrai, qui ont étudié les questions de souveraineté, de mer, etc. (il était Autrichien mais avait fait pratiquement toute sa carrière au Royaume Uni, puis ensuite aux Etats Unis), il cite notamment les travaux de Benjamin Disraeli qui a été entre autres Premier ministre britannique à l'époque Victorienne. Ce qu'il observe dans son épilogue est quelque chose de très courant aujourd'hui : à l'évidence, un des problèmes actuels est *l'écart entre le rythme de l'évolution biologique et le rythme de l'évolution culturelle*, la difficulté étant de savoir comment raccourcir cet écart entre les deux. En quoi est-ce intéressant ? D'abord, parce que c'est précisément le point de départ de toutes les écoles post-humanistes et transhumanistes et ensuite, parce que certains biologistes éminents (qui certainement recevront, à mon avis, le Nobel dans les prochaines années, car ce sont de très grands scientifiques) désignent ou définissent l'évolution biologique comme *un vandalisme culturel* : cela nous ralentit, nous oblige à attendre des millions d'années pour évoluer, alors que culturellement la courbe est exponentielle et finalement, cela peut justifier tous les arguments d'augmentation, de téléchargement du cerveau et tout ce qu'on peut imaginer.

Ce qui est effectivement curieux est que Friedrich Hayek va pointer du doigt l'origine du problème, à savoir la technique. Comment la technique peut-elle être sincère dans une négociation entre ces deux rythmes d'évolution ? On a vécu avec des rythmes techniques. A ce titre, nous avons visité assez rapidement, l'année dernière, des personnalités remarquables comme André Leroi-Gourhan qui parle de *rythmicité, de rythmes d'innovation* qui vont durer un certain temps, puis basculer ensuite vers autre chose dans une succession de phases. Cela nous ramène à notre sujet puisque c'est le corps qui est impliqué dans l'évolution biologique, c'est le vivant. On est dans la lignée de la pensée nietzschéenne, car effectivement la question qui se pose aujourd'hui avec le numérique, qu'on l'appelle humanisme, posthumanisme, transhumanisme peu importe, *in fine* ce n'est pas une question de vocabulaire, c'est celle de savoir comment arriver à penser, repenser cette notion de souveraineté que nous nous sommes imaginés appliquer à nous-mêmes, à notre corps ? Va-t-elle s'ouvrir à des modèles ou des formes de correction ? On « corrige le corps », c'est la manière de parler des biologistes, pas seulement transhumanistes. Ou bien, doit-on parler de convergence ? On va essayer d'accélérer la convergence en allant vers le modèle de la singularité, qu'il s'agira ensuite d'accompagner en imaginant toutes sortes de déclinaisons possibles.

Avant de passer aux questions maritimes, la dernière leçon à tirer pour l'instant, pour donner un cadre au reste du séminaire de l'année, est une des conclusions de Friedrich Hayek qui me semble très importante puisqu'elle touche à la fois à la question de la souveraineté mais surtout à ce qui est de l'ordre du patrimoine, de la mémoire collective et ainsi de suite. Il insiste, comme une des grandes conclusions de son étude et de ses analyses, sur le fait que : *la culture se définit par des formes de transmission de règles qui sont acquises mais qui sont implicites, qui ne sont pas explicites*. Une

des difficultés, c'est quand on essaie de transmettre des règles qui sont explicitées. On retrouve ici sa critique de tout système qui essaierait de définir des télos, des orientations technologiques. Il dit qu'il faut laisser des formes d'autorégulation. C'est ainsi que le patrimoine, l'héritage, la transmission se font. Effectivement, on retrouve ici un modèle déjà rencontré avec la pensée grecque entre d'une part, des formes de stabilité, de fixité et de transmission et d'autre part, des formes de mobilité qui n'admettent pas les mêmes modes d'articulation, de structuration de la construction à la fois de l'identité individuelle et de l'identité collective.

Deuxième partie : Mer et Terre

On va entrer maintenant dans les questions maritimes et je vais rappeler très vite le contexte historique avant d'entrer plus en détails dans les aspects que nous développerons plus tard dans les prochaines séances.

1 Premier volet

L'histoire est effectivement longue. Elle commence au 17^e siècle, à la suite de conflits sur des intérêts économiques sur la Mer, mais surtout après un premier conflit entre les Pays Bas et l'Angleterre où, comme on va le voir, la position anglaise est complètement contradictoire et c'est ce qui est peut-être le plus intéressant.

Les Pays Bas engagent un spécialiste, grand érudit, Hugo Grotius pour qu'il rédige un essai pour légitimer, justifier leur contestation du droit payé, imposé par les Anglais à toutes les marines européennes. Le texte devenu classique, « *Mare liberum* » (« *De la liberté des mers* », 1609), dont le titre est très parlant, reprend à la fois des références bibliques et classiques pour justifier les arguments. Il sera modifié plus tard dans un grand texte, « *Le droit de la guerre et de la paix* » publié en 1625, dans lequel Hugo Grotius dira : *la Mer, puisqu'elle n'admet pas de frontières, ne peut pas avoir des lieux de souveraineté territoriale*. C'est l'absence des frontières dans l'espace maritime qui implique une liberté de circulation et donc, de fait aucune Nation, aucun Etat n'a le pouvoir d'imposer à un autre ce qu'il peut ou non faire, ou lui donner la permission, en échange d'argent ou d'autres formes d'échange, d'aller pêcher ou de faire ce qu'il veut.

Les Anglais avaient aussi un grand spécialiste, qui s'appelait John Selden et qui publiera également un texte dont le titre dit bien, là encore, tout ce qu'il a voulu dire, « *Mare clausum* » (« *La Mer fermée* », 1635) : *la Mer a toujours admis des formes de transfert et d'expansion de la souveraineté*. Ceci justifiera au fur et à mesure le pouvoir et la puissance de l'Angleterre, puis de l'Empire Britannique dérivé et indissociable de la Marine.

Pour rester juste un instant avec ces textes, curieusement ils sont très présents mais, en dépit du texte de John Selden cité partout par les Espagnols pour contredire les arguments des Anglais, la Reine Elisabeth I avait tout de même dit devant toute la Cour de l'époque : *the use of sea and air is common to all (l'usage de la mer et de l'air appartient à tout le monde)*. C'est le bien commun ! En même temps, dans la pratique, c'était tout à fait le contraire qui se produisait. Depuis, on est dans une logique de négociation incessante entre bien commun et soumission à des formes de souveraineté, qu'elles soient associées à un pouvoir militaire ou à d'autres formes de pouvoir, peu importe. On reviendra plus tard sur cette première dimension. Autre aspect intéressant pour nous, qui à mon avis n'est pas seulement figuratif, c'est le fait de dire qu'à cause de ces conflits autour des thèses présentées au 17^e siècle, avec toutes les réceptions, analyses et extensions qui leur ont été associées, des modèles se sont mis en place sur *les manières de traiter avec l'autre*, qui demeurent toujours aujourd'hui et qui peuvent être associés (mais pour certains cela se discute) avec ce que le numérique fait aujourd'hui avec l'humain.

- Premier modèle : l'évangélisation.

On va envoyer des missionnaires pour évangéliser. Cela a été justifié précisément parce que, s'il n'y avait pas de forme de souveraineté (les traités théologiques sont nombreux et je ne vais pas vous les énumérer), le premier geste était d'envoyer des missionnaires. Ce fut le cas en particulier du côté Espagnol, un peu du côté Portugais et parfois du côté Français, mais à l'époque, cela n'intéressait pas les Anglais pour qui la dimension d'évangélisation n'entraînait pas du tout dans leurs codes.

- Deuxième modèle : la colonisation

Il n'est pas très éloigné du premier bien qu'un peu différent, c'est la colonisation. On a énormément de textes qui partent de ce débat légitimant des formes de colonisation. Ce qui nous intéresse est qu'il a permis la construction de la figure du « sauvage » de l'époque, sur laquelle on reviendra, et du « barbare ». Dans des contrées habitées, même si les gens étaient là depuis très longtemps, ils n'avaient pas de statut d'autonomie en tant qu'humain. Ils restaient sujets de la colonisation, de l'évangélisation.

- Troisième modèle : l'impérialisme

Aujourd'hui, l'impérialisme est le plus souvent évoqué, c'est le modèle Anglais. Toutes ces questions de conversion, etc. ne m'intéressent pas vraiment, ce qui m'intéresse c'est ce que je vais pouvoir en tirer pour enrichir, développer, etc.

Aujourd'hui, ces trois modèles sont toujours très présents. On parle toujours de colonialisme, de colonisation numérique, pas seulement à l'école mais dans d'autres sphères. On parle de l'hégémonie, de l'impérialisme américain, avec tout ce qu'on peut rappeler des GAFAs (Google, Apple, Facebook, Amazon), des GAFAM (Google, Apple, Facebook, Amazon, Microsoft) et autres modèles économiques, on pourrait décliner à l'infini. Sur l'évangélisation, il y a beaucoup d'évangélistes, si vous regardez les grandes entreprises de la Californie du Nord, elles ont toutes leurs évangélistes présents et on pourrait aller plus loin dans ce contexte. Finalement, cela nous donne quelques repères, quelques pistes pour étudier et approfondir cette dimension.

2 Second volet

Une autre tradition, pas nécessairement distincte, dit qu'un des principaux effets de ces débats juridiques et théologiques a été de favoriser la mise en place virtuelle de ce qu'on a appelé à l'époque « *The lines of amity* », c'est l'expression anglaise consacrée, les « liens de l'amitié ». Les liens de l'amitié sont des liens virtuels qui séparaient les Océans et les Mers et qui dressaient des lignes pour dire : *de ce côté des lignes, on a une guerre juste. Si on a un conflit entre deux Nations, on a des moyens, même si on accepte d'aller en guerre, de négocier. C'est une guerre juste, il y a des règles, qui sont soi-disant respectées. De l'autre côté des lignes, tout est permis.* Et effectivement, ces lignes bougeaient, elles n'étaient pas fixes pour toutes les raisons qu'on peut imaginer.

Pourquoi est-ce intéressant ? Parce que c'est toute la notion de la « guerre juste » qui aujourd'hui peut se traduire par la Cyber-guerre. Si on regarde toutes les thèses rédigées depuis un certain nombre d'années, tous les arguments développés par les centres stratégiques associés à la Marine nationale, à l'Armée de l'Air des deux côtés de l'Atlantique, on part toujours de la guerre juste, du lieu dans lequel peut s'appliquer la notion de souveraineté et ses possibles extensions pour justifier ou bien, une défense Cyber ou bien, une attaque Cyber. On retrouve ici des problématiques anciennes et je vous renvoie sur le livre classique de Michael Walzer, « *Guerres justes et injustes* » (1999), mais ce n'est plus suffisant car on est entré dans des zones un peu floues qui nous rappellent celles de l'espace maritime qui reviennent sans cesse et viennent brouiller, dans un contexte de mondialisation, ce statut assez particulier associé aux frontières, à l'exercice des Etats, de leur souveraineté, de leur droit à la défense et de tout ce qu'on peut imaginer.

Au-delà de cela, un autre aspect m'intéresse et je vous cite à nouveau le texte : « *the use of sea and air is common to all* » (*l'usage de la mer et de l'air appartient à tout le monde*). Si on regarde les conventions de l'ONU et de certains codes un peu partout dans le monde, il est très intéressant de voir qu'aujourd'hui on se trouve confronté avec les drones à une problématique de l'Air qui a été associée très tôt à la problématique de la Mer. On extrapole comment procéder, dans des traditions juridiques différentes, pour pouvoir justifier au fur et à mesure les décisions de gestion qui sont prises, par exemple pour donner à Amazon le permis d'autorisation de livrer. Aux Etats Unis, c'est la Federal Trade Commission (FTC) qui décide de créer des zones de test de pilotage pour vérifier si cela peut fonctionner et puis les règles se développent ensuite. On se trouve aujourd'hui sur une logique très classique qui peut effectivement nous intéresser car on voit bien, avec l'arrivée des drones et tout ce qu'ils impliquent à la fois dans les guerres mais aussi dans d'autres applications, que les notions de responsabilité, d'autonomie, de souveraineté, etc. sont très prégnantes.

3 Troisième volet

Il concerne toute la longue réflexion menée par beaucoup de juristes, mais contestée sur certains détails, qui raconte que *le droit international, dans sa genèse, a été associé à des négociations autour de droits maritimes*. Sur le sujet, on trouve beaucoup de textes très intéressants, en particulier celui d'Henri Lafontaine « *Pour une gouvernance internationale* ». Je ne sais pas si vous êtes familier avec le Mundaneum à Mons, dont il est le co fondateur avec Paul Otlet, mais il a reçu le prix Nobel de la Paix (2013) à cause des arguments développés à cette occasion. Personnellement, je trouve assez curieux que le Mundaneum ait adopté la désignation donnée par un visiteur de Google « *Google, avant Google* » (je précise, si vous êtes familier avec les bandes dessinées des « *Cités obscures* » de François Schuiten et Benoît Peeters, que le Mundaneum d'Henri Lafontaine et Paul Otlet leur a servi d'inspiration). En fait, c'est le Google du papier des archives : vous y avez rassemblées les archives du monde entier puisque les fondateurs ont collecté toutes les archives et fait des traités de documentation du monde.

Ce qui est intéressant, me semble-t-il, c'est que cet élan vers une certaine forme de gouvernance internationale, qui se traduira dans le droit international sur lequel je reviendrai, ait été associé à une espèce d'obsession patrimoniale de l'archive que je qualifierai presque de totalitaire, d'absolue, une quête absolue de toutes représentations pouvant tenir lieu d'une totalité. C'est presque baudelairien dans un certain sens et, à mon avis, quelque chose est à creuser d'autant plus que, depuis des années, on continue à avoir des débats sur la gouvernance de l'Internet. On en parle sans cesse. Les Américains contrôlent tout avec l'Icann (Internet Corporation for Assigned Names and Numbers) qu'ils ont libéré depuis quelques mois mais on est toujours dans cette discussion, ce va et vient permanent parfois avec l'Europe, depuis peu avec la Chine et la Russie qui disent : *cela suffit, ce n'est pas normal ! C'est bien, vous l'avez inventé à un certain moment, mais aujourd'hui cela nous concerne tous*. Mais, la difficulté est qu'on n'a pas d'autre modèle pour l'instant et que l'ONU n'est pas reconnue par tout le monde comme le modèle recevable, pour des raisons qu'on peut parfaitement

comprendre. Personnellement, je trouve cela assez dommage quand on voit que cette création, cette entité, qui a tout de même des pouvoirs assez intéressants, ne puisse pas répondre aux réalités de ce réseau dans toutes ses déclinaisons et ne soit pas capable de faire écho à ce qu'on en attend. On doit donc interroger les liens possibles, dans l'émergence d'un ordre international et dans le droit, entre ces formes de souveraineté et ces formes de gouvernance patrimoniale de l'archive. Pourquoi sont-elles mêlées ? Quels liens y a-t-il entre elles ? On peut dire des choses de façon un peu rapide, on peut essayer de tout représenter, mais à mon avis il y a quelque chose de très puissant dans le fantasme de l'archive absolue.

4 Quatrième volet

Au-delà de ces dimensions de l'international, de la mondialisation, de l'émergence de la gouvernance, on trouve aussi dans toutes ces réflexions sur la Mer et la Terre, et c'est tout l'intérêt me semble-t-il, une manière de bien distinguer des époques. Si on fait l'histoire rapide et proche de nous à la fois de l'Internet, du premier Web et du Web social, au début c'est facile : il y a eu une certaine prolifération de figures, de métaphores maritimes, de navigation, de surfing, etc., utilisées de manière volontaire ou non, consciente ou non, qui ont façonné notre réception, avec les navigateurs, etc. Aujourd'hui, on observe une forme de retrait de ce modèle là au profit d'autres, mais à mon avis ce n'est pas ce qui est le plus intéressant. Ce qui est peut-être plus intéressant est d'essayer de voir, si on accepte cette notion de « catallaxie » et s'il est vrai que le premier Web était ce Web libre de circulation, sans obstacle et sans frontière, comment se fait-il que, lorsqu'on est passé dans la première phase de la sociabilité de ces modèles à des formes d'échange, d'association par amis, par contacts, etc., la valorisation symbolique ait changé, ait été modifiée, voire même ait disparu ? Comment se fait-il qu'on ait changé d'économie, au sens très particulier de cette notion d'économie ? Pourquoi, avec ce déplacement très particulier de modèle d'économie (non pas financier, pour gagner de l'argent) a-t-on changé de registre ? Cela a pris un peu de temps mais, au fur et à mesure qu'on a avancé dans cette structuration avec tout ce qu'elle a impliqué, on a changé de registre. Dans ce contexte, on peut observer plusieurs choses très simples.

Tout d'abord, on a changé de conception de l'identité numérique. C'est, je crois, le point le plus saillant. On ne parle plus de la même identité à la fin des années 90, au début des années 2000 et aujourd'hui, pas seulement du point de vue des plateformes ou des individus, mais aussi du point de vue des autorités juridiques et c'est sans doute cet aspect qui est le plus intéressant. Quand on regarde, aujourd'hui, les décisions de la CNIL française (Commission nationale de l'informatique et des libertés) comme celles de la Commission européenne, ce qui fait l'identité, ce sont des données collectées. Toutes les propositions actuelles visent à créer en quelque sorte une bulle juridique qui va accompagner ces données, peu importe la localisation de leur hébergement. Et donc, on va dire : *si les données collectées sur un citoyen Français par une plateforme américaine sont hébergées aux Etats Unis, si l'accord arrive à terme et est signé, on doit respecter les règles de gestion de ces données qui sont applicables sur le lieu d'origine territoriale de cette identité et non pas les règles de gestion applicables sur le lieu d'hébergement des données. In fine, on inverse la responsabilité puisque c'est la plateforme qui sera responsable, mais les Américains sont allés plus loin, puisqu'ils ont développé les BCR (Binding corporate rules), les règles d'entreprise contraignantes qui stipulent que les entreprises qui voudraient pour leurs propres succursales héberger ou modifier le site, le lieu, la localisation de l'hébergement, doivent aussi respecter les règles. On voit très bien qu'on commence à resserrer les règles. Quand on regarde les premiers textes sur l'identité numérique, on voit comment elle a été définie (par quelqu'un de très remarquable, Danah Boyd, qui a fait sa première thèse de Master de recherche sur l'identité numérique) et je vous invite d'ailleurs à relire le texte sur la définition de l'identité numérique (IDN) qui est absolument remarquable pour l'époque. On mesure combien on a depuis évolué et où on est arrivé aujourd'hui. On voit très bien que ces questions de territorialité et de souveraineté reviennent en fait par le biais des données. On remodifie la projection de l'autorité juridique, comme si c'était un espace maritime extensible, en fonction des accords et conventions passés entre des autorités représentant des Etats, ou selon la mobilité des données connectées.*

Ensuite, l'autre question qu'on peut effectivement se poser est celle de savoir comment va-t-on appréhender et traiter toutes ces questions lors de conflits, sans que ce soit exclusivement des conflits d'ordre économique et financier ? Les enjeux économiques sont énormes, personne ne peut le contester, mais il me semble qu'il y a aussi des conflits émanant de traditions juridiques très différentes qui sont parfois extrêmement difficiles à concilier. Comme vous le savez le « Safe Harbor » a été rejeté par la Cour de justice européenne en 2015, mais ce qui m'intéresse surtout c'est le terme lui-même de « Safe Harbor ». Si on regarde la définition juridique de « Safe Harbor », c'est le fait d'admettre dans certaines lois des exceptions aux règles étatiques. Le terme est difficile à traduire : ce n'est pas un simple « port franc », puisqu'il y a aussi l'idée d'une protection donnée à quelqu'un qui serait accueilli dans un lieu. C'est donc une zone de protection particulière, un « havre de sécurité ». Mais, cette idée de port reste intéressante car si on regarde le droit Américain, que ce soit la législation financière ou les autres lois, les Américains adoptent toujours cet argument du port, pour dire : *si quelque chose part de chez nous, peu importe où cela circule, on doit avoir un droit d'accès pour surveiller. C'est la raison pour laquelle les Américains ont toujours utilisé cet argument pour justifier le fait de vérifier les virements bancaires. On a toujours considéré cela comme une forme d'impérialisme, d'expansionnisme. Il est intéressant de voir comment les juristes américains discutent et légitiment cette position, mais on y reviendra car il existe de très beaux textes sur cette question.*

Enfin, pour terminer j'aimerais revenir là où j'avais commencé, c'est-à-dire à la question de *l'autochtonie*. Il est intéressant de voir, dans des articulations très importantes aujourd'hui, qu'on parle de *fantasme de l'humanisme*. L'humanisme serait un fantasme hérité d'une certaine époque. Il ne serait pas seulement dépassé, mais il n'aurait plus nécessairement de sens, si j'ose dire, d'autant plus que, dans ce qui est en train de se passer, on parle de phénomènes qui tenteraient de nous faire revenir à l'état de « sauvage ». Le texte « *Règles pour le parc des humains* » de Peter Sloterdijk (sous-titré « *Une lettre en réponse à la Lettre sur l'Humanisme de Heidegger* », 1999) explique bien cela, si vous le relisez. Effectivement, en partant d'une notion philosophique, qu'elle soit heideggérienne ou autre, le concept de « sauvage » n'est pas nécessairement très intéressant : c'est presque de l'ordre de la bestialité, c'est d'ailleurs le terme parfois utilisé avec toutes les réserves qu'on peut émettre. Mais, en adoptant le point de vue anthropologique, le « sauvage » est effectivement très différent, il a un autre statut. Je vous rappelle, nous les avons évoquées ici assez rapidement, les réflexions d'André Leroi-Gourhan sur cette notion du « sauvage » extrêmement puissante puisqu'elle détermine en quelque sorte le civilisé dans ses rapports complexes aux autres. Mon argument est le suivant : en fait, nous sommes tous des « sauvages », mais pas des sauvages dans le sens bestialisant. Nous sommes des « sauvages » parce que nous sommes confrontés à quelque chose de l'ordre de la culture, de la civilisation numérique qui nous façonne selon des règles pour lesquelles nous n'avons pas tous les codes de déchiffrement. Donc, les premiers en position de « sauvage », au sens noble du terme, sont ceux qui fabriquent le numérique : ce ne sont ni une collectivité d'informaticiens ni les personnes qui font des plateformes qui nous mettent dans cette position, nous sommes tous d'une certaine façon en train d'être « civilisés ».

Quand je parle de « civilisé », évidemment j'utilise le terme à la façon du sociologue Norbert Elias qui parle de « processus civilisateur » (« *Sur le processus de civilisation : recherches sociogénétique et psychogénétique* », 1939). Je vous rappelle que, lorsqu'il a étudié les codes et protocoles de la civilité, les manières de table, les mouchoirs, tout ce qui n'existait pas dans le passé, il a montré que des formes de gestion de l'affect pouvaient constituer des formes de hiérarchie et de gestion politique d'une communauté. C'est dans ce sens là, me semble-t-il, qu'il est intéressant de revenir sur ces notions. Dans le grand texte qu'il avait rédigé lorsqu'il avait reçu le prix Théodor Adorno (je ne sais pas si vous connaissez l'histoire de Norbert Elias, mais il avait accompagné Théodor Adorno à Francfort avant la Guerre, puis il avait été chassé comme les autres, mais il n'avait pas eu la même histoire qu'eux, car il avait beaucoup souffert de ne pas avoir eu de poste universitaire, jusqu'à l'âge de soixante cinq ans il avait du enseigner en Afrique dans un petit coin complètement perdu pour connaître, d'une certaine manière, à la fin de sa vie la gloire et quand il a reçu le prix Adorno, il est retourné à Francfort où il avait fait un très beau discours faisant à la fois l'éloge et la critique de Théodor Adorno), Norbert Elias avait dit : *nous sommes toujours des « sauvages » et nous n'avons jamais été des « civilisés », mais par contre nous avons une capacité énorme à nous laisser convaincre que nous sommes des « civilisés » et c'est cette capacité à se laisser convaincre qui produit la barbarie*. Ce qu'il dit là me semble très important, d'autant plus de là où il était, puisqu'il nous permet de comprendre beaucoup de choses, car ce n'est pas anodin qu'il ait choisi de raconter cela ! Je crois qu'on a là matière à revenir sur toutes ces questions.

Je vais vous préparer une petite bibliographie des auteurs que je vous ai cités, si vous voulez lire certains de leurs textes, en particulier les textes anciens juridiques qui sont assez passionnants. Je m'arrête là pour ouvrir la discussion.

Echanges avec la salle

Jacques François MARCHANDISE

Sur la gouvernance de l'Internet par les Américains, quand on dit que l'ONU n'est pas considérée par tout le monde comme le modèle recevable, je trouve cela intéressant car, comme on le sait, il y a eu un grand écart entre les gens qui pensaient que c'était l'affaire de l'UNESCO et les gens qui pensaient que c'était l'affaire de l'UIT, l'Union internationale des Télécommunications, et c'est l'UIT qui a organisé les Sommets mondiaux de la Société de l'information (SMSI). Je pense qu'on a là une ligne de crête assez intéressante entre une vision télécommunication qui se situe dans le prolongement du droit des ondes etc., où on retombe dans toutes les questions de fréquences, d'ondes, etc., et la vision éducative culturelle qui aurait pu faire basculer du côté de l'UNESCO.

Milad DOUEIHI

Je suis tout à fait d'accord à la nuance près que l'UNESCO a toujours été pour les Anglo-Saxons et les Américains un problème. Elle n'existe pas, et pour être très honnête, nous sommes en plein dans la politique. Les Anglo-Saxons sont très pragmatiques, ils ne regarderont jamais de ce côté-là et cela dure depuis très longtemps. Pour tout ce qui est télécommunication, communication, etc., ils ont toujours cherché à se retrouver en position d'autorité en quelque sorte, parce que les technologies de la communication ont évolué vers l'Internet, etc. Mais, je crois que l'UNESCO pose aussi d'autres problèmes que nous connaissons bien, très liés à des conflits politiques évidemment. Ce n'est pas un hasard si

c'est l'UNESCO qui a inventé le patrimoine immatériel, on pourra y revenir, et d'ailleurs quand on regarde la réception de cette Convention du côté Américain, c'est assez éloquent.

Frédéric LOUZEAU (Collège des Bernardins)

Est-ce qu'il serait possible de revenir sur Norbert Elias et le processus de civilisation ? Je n'ai pas très bien saisi le rôle des codes de civilité ?

Milad DOUEIHI

Pour Norbert Elias, ce sont des gestes de l'affect qui créent des hiérarchies pour gérer des communautés. Il prend comme exemple la manière dont Louis XIV a géré l'aristocratie, en établissant des règles de civilité très complexes pour modifier le statut de chacun afin que lui-même reste au centre du pouvoir.

Frédéric LOUZEAU

Qu'en déduit-on quand on applique cela au numérique ?

Milad DOUEIHI

Dans le numérique, il y a beaucoup de gestion de l'affect et de création de hiérarchies. Ensuite, qui fait quoi à l'échelle internationale ? Il faut entrer un peu dans le détail, mais ce sont surtout des structures de pouvoir. Si on regarde les analyses de Norbert Elias faites sur toutes les sociétés de Cour et leurs extensions, on voit tout de suite comment elles peuvent nous donner des clés de lecture sur le positionnement de toute une série de communautés. A ce sujet et sans entrer dans le détail, j'aimerais qu'on revienne un jour, si vous en êtes d'accord, sur un texte un peu technique mais à mon avis très important, celui de la thèse d'Alan Turing de 1938 rédigée à Princeton avec Alonzo Church, dans laquelle il développe l'essentiel de sa réflexion. L'intérêt de cette thèse, au-delà des aspects purement formels et thématiques, est qu'elle met en avant pour que la Machine universelle puisse exister et fonctionner, être conçue et fabriquée, la nécessité d'une structure hiérarchique de déplacement de la position de l'information et de ses représentations informatiques. Alan Turing s'éloigne ainsi des mathématiques pures, des structures, des théorèmes très complexes de l'arithmétique pour utiliser un modèle original, celui du train : on a un train, avec des rames et l'important, dans la Machine universelle, est que chaque valeur occupe une position, avec au centre, entre les deux, l'opération *multiplier, ajouter, diviser, soustraire*, tout ce qu'on peut faire avec un algorithme. Ces valeurs sont mobiles et se déplacent, seule leur hiérarchie compte, qui va permettre à la Machine d'exécuter tout ce qui est computable et non pas ce qu'on appelle *Church theology*.

J'ai eu récemment un débat assez intéressant avec des mathématiciens et des historiens des mathématiques qui se posaient la question de savoir pourquoi en France, à la belle époque où la tradition de Bourbaki était à son apogée, les gens qui s'en revendiquaient n'avaient pas fait l'informatique ? Je ne suis pas du tout mathématicien, mais nous avons eu une très belle discussion. Si on se réfère aux ouvrages de Bourbaki, surtout les premiers, on voit qu'ils avaient voulu revenir sur les concepts fondamentaux des mathématiques. Et, c'est tout à fait ce qu'ils ont fait en revenant sur les textes anciens grecs qui sont d'une abstraction extrêmement puissante, toujours d'actualité aujourd'hui, pour passer au modèle non commutatif. Si on regarde ce qu'Alan Turing propose (il n'était pas le seul, mais c'est la figure la plus représentative), c'est un peu les deux : si on relit sa thèse, il a fait preuve sur le plan théorique, d'une capacité d'abstraction absolument étonnante et par ailleurs il a insisté sur la dimension du « faire » (make) totalement présente dans sa discussion. Ma réponse est très rapide mais lorsqu'on regarde la thèse d'Alan Turing, il est intéressant de voir qu'il insiste sur ces deux éléments qui font figure de rhétorique, si j'ose dire, surtout si on se réfère à toute la tradition jésuite du 17^e siècle, puisqu'il dit : *pour faire de l'informatique, il faut à la fois avoir l'intuition et l'ingénuité*. L'intuition sera du côté des théorèmes, des preuves, etc. et l'ingénuité sera du côté de l'algorithme, de l'algorithmique qui n'est pas qu'une simple formalisation.

Tania LASISZ (SGMAP, Secrétariat général pour la modernisation de l'action publique)

Je n'arrive pas à bien faire le lien sur un point, ou plutôt j'en vois un dont je ne suis pas complètement sûre, par rapport à ce qui a été dit sur Friedrich Hayek, au sujet de l'évolution culturelle et de la vision civilisatrice. En creux, quel lien y a-t-il entre homme « civilisé » ou homme « sauvage » et les évolutions technologiques ? Qu'est-ce que cela sous-tend, si on se place d'un point de vue civilisateur pour un homme « sauvage » dans son rapport au corps ? Est-ce de la contrainte ?

Milad DOUEIHI

Ce n'est pas forcément une contrainte. L'intérêt du concept de « sauvage » est qu'il a un rapport un peu différent de nous avec l'environnement. Comme le dit Clifford Geertz d'une façon très belle, dans sa critique de Claude Lévi Strauss, c'est un « *déchiffreur* », et c'est ainsi qu'il va articuler sa position sur la pensée sauvage. Mais surtout, ce texte touche curieusement à l'informatique. Clifford Geertz a produit deux grands textes sur ces questions là, dans lesquels il revisite les modèles de jeux existants, surtout les modèles de jeux en informatique, en mathématiques et en économie, pour essayer de les associer à d'autres formes et faire apparaître certains liens. Pour répondre à la question, je dirais

qu'aujourd'hui on n'a presque plus de « sauvage », dans le sens anthropologique et ethnologique. Bien sûr, il y a toujours des communautés, des tribus et ainsi de suite, mais nous ne sommes plus dans une phase où on va les étudier en tant qu'ethnologue, cela a beaucoup évolué, je crois. Quand on lit Claude Lévi-Strauss, peu importe que l'on soit ou pas d'accord avec lui, il explique qu'il a été très frappé lorsqu'il a lu les gens de la cybernétique, Norbert Wiener et John Von Neumann. Sa conclusion, après un commentaire assez remarquable sur la communication, le feedback, etc., est que *l'anthropologue ne peut pas travailler dans une grande ville* : il y a trop de monde, il y a trop d'anonymes, il y a trop de protocoles, de codes et donc on a besoin du village. On voit que le problème est un problème d'échelle du point de vue de l'anthropologie, du geste anthropologique. Est-ce toujours le cas ? Je ne sais pas, mais ce serait intéressant à observer.

Jacques François MARCHANDISE

C'est un trait qu'on rencontre en ce moment, par exemple dans un projet en cours, POPLOG (Logiques numériques en milieu populaire), conduit par la sociologue Dominique Pasquier et soutenu par l'Agence Nationale de la Recherche (ANR). Elle et son équipe travaillent, avec le prisme de la "culture du pauvre" au sens de Richard Hoggart, sur les pratiques numériques en milieux populaires et elle choisit délibérément de travailler dans des environnements ruraux et de petites villes, peu peuplés et à l'écart des grandes zones urbaines, tout simplement parce que cela fait trop de bruit, comme elle a pu le constater précédemment en travaillant en contextes urbains.

Milad DOUEIHI

C'est exactement ce que Claude Lévi-Strauss dit dans un texte, pourtant ancien. Finalement, cela interroge la méthode anthropologique.

Jacques François MARCHANDISE

En l'occurrence, une énorme partie du champ qu'on vient de parcourir est justement en dehors du village et ne peut pas se satisfaire des règles du village. Ce qui est très intéressant, c'est qu'une partie des travaux de sociologie qui portent sur les réseaux sociaux, comme ceux de Barry Wellmann ou d'Antonio Casilli, s'intéressent à ce que change le numérique pour la taille et l'ouverture de notre réseau : les "petites boîtes" de nos liens forts sont-elles remplacées par l'individualisme en réseau ? Le nombre de Dunbar, la taille du village de nos connaissances, s'agrandit-elle ou non avec le numérique ? Antonio Casilli conclut que les petites boîtes et l'individualisme en réseau s'articulent selon les types de sociabilité que nous développons; et envisage la possibilité d'un monde dense, d'un maillage devenant plus fort avec le numérique, d'un *nombre de points devenant trop grand pour qu'on puisse passer uniquement par le village*.

Milad DOUEIHI

C'est une vraie question qui m'a intéressé mais je n'ai pas vraiment de réponse. J'ai été très frappé par les expressions utilisées, depuis James George Frazer jusqu'à la tradition américaine d'anthropologues, comme Edward Sapir qui était à la fois linguiste et anthropologue, ou d'autres : ils parlent presque tous de la « Terre habitée ». C'est un peu le projet, ensuite on ira en Polynésie, en Amazonie ou ailleurs, mais le projet reste la « Terre habitée ». Un des points intéressants à noter Outre Atlantique est qu'on n'est plus dans cette notion de la « Terre habitée ».

Jacques François MARCHANDISE

Oui, et en même temps, quand on va explorer les espaces sociaux d'Internet, du troisième temps mentionné à savoir celui du Web social, on se retrouve à décrire, comme le font Dominique Cardon ou d'autres, l'hypothèse que tout le monde n'habite pas dans le même espace social et informationnel. On retrouve le fait que *mon espace habité est celui qui est parcouru par moi et par mon réseau. Il y a peut-être des contaminations entre les espaces, mais chacun chez soi !*

Milad DOUEIHI

Je suis d'accord, mais ce n'est plus le même concept.

Jacques François MARCHANDISE

Oui c'est exact, mais personnellement, je finis par voir dans le fait d'aller vers les endroits où on sera capable de penser autrement, une sorte de refuge.

Milad DOUEIHI

La question est de savoir comment faire autrement, la réponse n'est pas évidente, du moins pour l'instant.

Jacques François MARCHANDISE

Les questions de souveraineté nous amènent à des questions assez concrètes, du type est-on capable de parler de l'Internet et de l'espace du Web à l'échelle entière d'un pays ? Ou à l'échelle d'un espace linguistique ? Ou à l'échelle d'un espace culturel défini par le fait que le même moteur va pouvoir couvrir cet univers là, ou que des plateformes vont pouvoir être mises en place pour couvrir cet espace ?

Milad DOUEIHI

Toute une histoire accompagne cela. Par exemple, si on refait l'histoire du système de nom de domaine (Domain Name System-DNS), « .fr », « .com », « .org », etc., c'est assez remarquable : on voit d'après les premiers textes comment cela a été conçu, s'est hiérarchisé, sécurisé puis a été publié et on voit la manière dont ensuite cela a été développé, pour quelles raisons, etc. et on comprend ainsi tout le système. Ensuite, il y a eu la distribution géographique qui était simple à modifier au cas où, comme par exemple lors de la Déclaration de l'Empire soviétique avec l'arrivée de pays dont on connaissait l'existence mais qui pouvaient resurgir par la suite. Voilà pour le côté historique. Le côté plus intéressant est la construction au fur et à mesure de systèmes techniques qui se sont traduits ensuite par des choix devenus, à cause de succès ou d'évolution culturelle, des choix de politique culturelle. Le cas le plus marquant est celui de Wikipédia. Quand on regarde *en.Wikipédia*, *fr.Wikipédia*, etc., on trouve beaucoup de choses intéressantes. Au départ, si on regarde l'époque de la fondation, le choix était un choix à la fois technique et économique, mais comme les possibilités d'avoir des espaces suffisants étaient limitées, une sorte de compromis a été fait : tout ce qui était anglais a été mis sous « en », tout ce qui ne l'était pas, a été mis autrement et au fur et à mesure que le dispositif est devenu plus puissant et important, on s'est retrouvé parfois au sein de zones dans des conflits pour des questions de retour d'identité nationale, de volonté d'autonomie, etc. Ces efforts de géographie politique sont intéressants à revisiter avec l'histoire des choix techniques de domaines qui ont façonné en partie les espaces.

Jacques François MARCHANDISE

A ces périodes là, on a eu le gros stress du nommage internet et du décalage entre les Etats-Nations et les extensions "nationales" accordées à des territoires non souverains.

Milad DOUEIHI

Bien sûr. Je me rappelle qu'à l'époque où on avait mis les réducteurs URL. Par exemple, lors de la guerre en Libye, on avait tout simplement oublié les problèmes de gestion des noms de domaines qu'on a réussi par la suite à traiter, mais on pourrait citer beaucoup de cas semblables. Il y a eu le cas de petits pays comme l'île de Tuvalu, qui a commercialisé dans le monde entier son « .tv ». Actuellement, on est passé à une phase complètement différente. Ce qui est curieux, et l'étude statistique le démontre assez facilement, est que le nom de domaine du monde le moins utilisé reste « .us ». C'est le constat que je fais et je ne sais pas si vous connaissez un site se terminant par « .us » ?

Louise MERZEAU (Université Paris Ouest Nanterre La Défense)

Normalement, cette logique dont vous parlez n'est pas propre au numérique. Les contraintes techniques, comme l'écartement des rails par exemple, ont toujours existé. Il y a plein d'exemples dans l'histoire où des contraintes, considérées dans un premier temps comme uniquement techniques, vont conditionner ensuite des logiques politiques ou culturelles.

Milad DOUEIHI

Nous sommes bien d'accord, mais il y a quelques différences, me semble-t-il. Quand on regarde le passage du protocole IPv4 à IPv6, on est passé à une certaine exhaustivité de l'espace avec des sortes de concentration. Il y a des différences malgré tout dans la manière de représenter l'espace par une dimension mathématique, comme la distribution des noms de domaines, surtout avec les Routers, etc., ce qui n'est plus le cas. Il y a de fortes concentrations mais on est bien d'accord qu'il subsiste beaucoup de cas où des contraintes techniques, neutres au départ, se sont traduites avec le temps, les usages, etc. par des choix, devenus des choix politiques, culturels. Je suis absolument d'accord.

Jacques François MARCHANDISE

Mais, avec une sorte de zone de conflits entre d'un côté, des lectures linguistiques, de communautés linguistiques, et de l'autre, des règles de tuyaux.

Milad DOUEIHI

Cela s'est un peu assoupli mais je me rappelle qu'à une époque, il n'était pas facile d'acheter, ou de louer, un « .fr » si on n'était pas Français.

Jacques François MARCHANDISE

Sur l'identité numérique, une référence me paraît intéressante, celle publiée par les éditions Zones sensibles d'Adrian Johns, « *La mort d'un pirate. La société de l'information à l'épreuve des ondes* » (2011). L'intrigue se situe en 1920 avec les premières radios pirates, tout cela se déroulant sur des plateformes en Mer, à la limite des eaux territoriales, au large de l'Ecosse. C'est un récit absolument fascinant.

Milad DOUEIHI

Cela évoque tout le fantasme autour de l'annonce de Google de quitter les Etats Unis pour éviter les contrôles fiscaux et surtout juridiques et d'acheter une île ou de se localiser sur l'eau pour y construire une plateforme. On a beaucoup

d'histoires de ce type dans le domaine de la science fiction. Je n'ai pas eu le temps d'approfondir les traités de John Selden sur la Mer, mais la Mer Arctique est absolument déterminante. Il y a aussi un autre texte sur la genèse d'Etats différents dont l'un est consacré à *L'Etat maritime*, où il explique que la piraterie constitue une communauté très particulière, avec ses modèles économiques propres, ses rapports avec le rivage, le sol et la manière dont elle pénètre dans la terre, etc. Ce sont des textes très intéressants qui vont de la fin du 17^e siècle jusqu'au début du 20^e siècle, qui reprennent toutes les modalités de distribution de la genèse d'Etats différents, de modèles d'Etats différents. J'ai retenu un titre qui peut vous intéresser parce qu'il est cité le plus fréquemment, il s'agit de Franz Oppenheimer, « *L'Etat, son origine, son évolution et son avenir* » (1919) où il revisite, dans un chapitre III très long sur « l'Etat maritime », tous les conflits juridiques en donnant surtout beaucoup d'illustrations et d'exemples assez remarquables.

Peppe CAVALLARI (HETIC, Hautes études en technologies de l'Information et de la Communication)

Pour revenir à la question d'« habiter », chez Martin Heidegger le concept d'habiter décline le fait *d'être au monde*. Si on en fait une analyse étymologique pour décortiquer un peu le sens existentiel, habiter signifie *être en familiarité avec*. Par rapport à cette interprétation, lorsqu'il s'occupe des gestes et développe sa thèse dans toute une panoplie de gestes, de façons de faire, etc., je me demandais si l'universalité du geste, du mouvement, des micro-mouvements, des postures était ou non inscrite dans les outils numériques. Est-ce que cela constitue une perturbation anthropologique ? Est-ce que cela perturbe ou pas les différences introduites par Marcel Mauss entre le corps, ce qu'il peut faire dans l'espace social et l'humanité accomplie ?

Milad DOUEIHI

La question est très intéressante, surtout à propos des gestes. Les deux textes de José Ortega y Gasset qui commentent la Conférence de Martin Heidegger se terminent sur le fait *d'être assis* et il insiste plus là-dessus que sur toute cette gestuelle. Quand on regarde de près, malgré une apparente homogénéité, il y a des différences qui s'articulent à travers différents gestes mais aussi des contestations sur des représentations qui se veulent universelles. Le cas le plus intéressant concerne les efforts de certaines communautés pour modifier la palette Photoshop parce que le calame (le pinceau) avait une toute autre signification dans ces communautés et elles ne voulaient absolument pas de cette représentation, en particulier en Iran où calame signifie le pinceau mais est aussi associé à Mani, le fondateur du manichéisme, qui a toujours été représenté comme « prophète de la peinture », symbole de la beauté, etc. Modifier Photoshop n'était pas du tout évident à l'époque, mais on arrive à des formes de contestation d'une dimension soit disant universelle qui ne sont pas uniquement dans les gestes, mais aussi dans les codes qui façonnent beaucoup de ces gestes. La plupart des cas de contestation se retrouvent là où la tradition est forte.

Pour revenir sur le sens d'habiter, comme *être au monde*, *être en familiarité avec*, je rappelle toujours les deux très beaux textes sur l'étymologie. Le premier est « *La preuve par l'étymologie* » (1953) de Jean Paulhan qui est un chef d'œuvre, où il explique dans la première partie comment on a toujours dit que le terme latin *religio* signifiait « *relier* », alors que c'est complètement faux, *religio* signifie « *relire* » (*relegere* pour « *relire* » et *religare* pour « *relier* »). Il rédige tout un texte pour montrer que tout peut être démontré par l'étymologie. Le deuxième texte, plus important pour nous, est celui de Marcel Detienne qui s'intitule « *Les maîtres de vérité en Grèce archaïque* » (1967) où il montre que la difficulté de toutes les étymologies de Martin Heidegger n'était pas tant qu'elles puissent être fausses (depuis Giambattista Vico qui a fabriqué une œuvre remarquable et monumentale, on célèbre les fausses étymologies car c'est très créatif), mais qu'elles soient orientées vers quelque chose, pour un télos extrêmement problématique. Ce chef d'œuvre de Marcel Detienne débute par le chapitre Aléthéia qui est fabuleux.

Peppe CAVALLARI

Par rapport à la relation usages technologiques et institutions, je signale qu'en Bavière, la ville d'Augsbourg est en train d'expérimenter des feux rouges cloués au sol pour les personnes distraites par leur Smartphone, parce qu'elle s'est rendue compte que les feux classiques ne suffisaient plus pour protéger les piétons.

Milad DOUEIHI

Absolument, on en voit aussi en Californie et ailleurs. J'ai oublié de mentionner un très beau fragment posthume de Friedrich Nietzsche (comme vous le savez, il pouvait être à la fois très brillant et de très mauvaise humeur, mais on peut le comprendre car il a beaucoup souffert) qui dit quelque chose d'intéressant pour notre réflexion : il retrace l'histoire de la philosophie depuis les présocratiques jusqu'à lui, en petits fragments, en prenant de petits aphorismes, et il parle de « *la rage secrète de la philosophie contre la nature* », pour expliquer que le problème n'est pas la nature elle-même (la nature, c'est la nature), mais que la philosophie est toujours en rage secrète contre la nature parce qu'à chaque fois qu'elle construit un système, il est déconstruit par la nature. Mais il ajoute que le nouveau système philosophique est déconstruit par la nature qui avait construit le système philosophique précédent.

Et donc, il faut comprendre la philosophie comme cette transmission de la rage secrète. Je pense que Martin Heidegger représente l'aboutissement de la rage secrète métaphorique.

Tania LASISZ

Au sujet des formes de transmission acquises mais implicites énoncées par Friedrich Hayek, je me demandais si ce n'était pas, lorsqu'on a des formes de transmission explicites, qu'on avait à certaines époques changé d'ère, qu'on avait fait basculer le système.

Milad DOUEIHI

Absolument. Friedrich Hayek est intéressant de ce point de vue, parce que d'un côté, il était considéré comme néolibéral, mais c'était aussi un très grand philosophe. Il a produit un très beau livre sur « *Les chances cognitives* », qu'on ne lit presque plus et a toujours visité les textes anciens, de Descartes, etc. Il est toujours intéressant d'y revenir parce qu'il me semble qu'on est aujourd'hui dans une phase, que je ne veux pas du tout contester, où on parle toujours d'économie, de l'économie des industries culturelles et numériques ou de l'économie de l'attention dérivée de l'informaticien Robert Selman. Il est important de revenir sur ces modèles de l'économie, pas tant pour les contester, mais pour y voir une forme de complémentarité parce que ces économies n'ont pas, à mon avis autant qu'on veut bien le dire, de dimensions culturelles au sens fort du terme culture.

Ensuite, il a dit aussi beaucoup de choses intéressantes sur l'espace, le fragment de l'espace, l'espace habité, l'architecture, etc., sur la construction de la justice aussi. Je vous rappelle le très beau texte de Marcel Detienne que j'ai déjà cité et qui commence par : *je bâtis ici un temple*, et il décrit comment Apollon arrive sur un lieu, met son pied et proclame dans un grand geste : *je bâtis ici un temple*, et de fait le temple est créé. Friedrich Hayek explique comment la justice construit son espace, un espace monumental, qu'il décrit par des représentations, un peu comme un historien de l'art ou de l'architecture.

Jens Emil SENNEWALD (ESACAM, École supérieure d'art de Clermont-Ferrand)

Lorsque vous avez évoqué le Mundaneum fondé par Henri Lafontaine, cela m'a fait penser à une autre piste intéressante car il était aussi un grand défenseur du féminisme et on peut voir dans ce mouvement un lien avec ce qui a été dit sur la genèse, etc. Ne serait-il pas intéressant de revenir à des textes récents de féministes, comme Donna Haraway ou autres, qui ont beaucoup discuté ces questions, notamment avec les notions de fluide, de fluidification, les notions de corps, de territoire aussi ?

Milad DOUEIHI

On pourra y revenir mais, pour le dire vite, j'ai sur ce point à la fois des accords et des désaccords à l'égard de certaines orientations actuelles, que ce soit celles de Judith Butler avec laquelle j'ai beaucoup discuté (nous avons été pendant huit ans collègues et donc on se connaît bien et je connais bien ses lectures du monde Grec) ou surtout celles de Donna Haraway. Pour ma part, je préfère par rapport à cette question me référer à Luce Irigaray qui me semble plus parlante, il y a plus de matière, à mon avis. On peut dire qu'il y a eu, sinon une radicalisation, du moins un certain déplacement des problématiques. Chez Donna Haraway, il y a un mélange de marxisme, de formes de féminisme, en particulier dans son « *Manifeste Cyborg* »¹, qui prêtent un peu à la confusion. Pour ma part, je recommande la lecture de l'ouvrage très costaud de Nicole Loraux « *Né de la Terre. Mythe et politique à Athènes* ». C'est une des plus grandes féministes et son analyse sur les femmes de Sparte est remarquable ; elle développe tout un argumentaire qui va beaucoup plus loin que Sparte, sur l'actualité de l'époque, les discours féministes. C'est d'ailleurs une des raisons pour lesquelles j'ai commencé la séance en la citant. On retrouve chez elle la question du genre, pour le dire vite, avec tout ce que cela implique pour le corps, etc.

Je vais vous remercier de votre patience et vous donner rendez-vous le 3 janvier 2017 pour une prochaine séance. Mais, auparavant, il y aura, dans le cadre des travaux de cartographie, un séminaire public le 7 décembre prochain sur le thème « *Cyber-guerre, Cyber-paix* », sans oublier le prochain grand événement du 23 février 2017 sur « *Numérique et diversité culturelle* », avec des participants étrangers, qui viendront de tous les continents et qui parleront en anglais pour la plupart, mais pas tous.

¹ "A Cyborg Manifesto: Science, Technology, and Socialist-Feminism in the Late Twentieth Century" (version originale), publié dans son livre "Simians, Cyborgs and Women: The Reinvention of Nature" (1991).