Document generated on 07/13/2025 1:42 p.m.

Horizons philosophiques

Des pierres, des anges et des hommes
Michel Serres et la question de la ville globale

Marcel Hénaff

Volume 8, Number 1, Fall 1997

Le Monde de Michel Serres

URI: https://id.erudit.org/iderudit/801061ar
DOI: https://doi.org/10.7202/801061ar

See table of contents

Publisher(s)

Collège Édouard-Montpetit

ISSN

1181-9227 (print)
1920-2954 (digital)

Explore this journal

Cite this article

Hénaff, M. (1997). Des pierres, des anges et des hommes : Michel Serres et la question de la ville globale. *Horizons philosophiques*, *8*(1), 69–95. https://doi.org/10.7202/801061ar

Tous droits réservés © Collège Édouard-Montpetit, 1997

This document is protected by copyright law. Use of the services of Érudit (including reproduction) is subject to its terms and conditions, which can be viewed online.

https://apropos.erudit.org/en/users/policy-on-use/

This article is disseminated and preserved by Érudit.

Érudit is a non-profit inter-university consortium of the Université de Montréal, Université Laval, and the Université du Québec à Montréal. Its mission is to promote and disseminate research.

https://www.erudit.org/en/

DES PIERRES, DES ANGES ET DES HOMMES MICHEL SERRES ET LA QUESTION DE LA VILLE GLOBALE

La couverture d'*Atlas* reproduit une planisphère en projection de Winkel : on y voit l'*orbis terrarum* en vision nocturne (fictive puisque la nuit n'est pas simultanée sur la planète) où l'oecumène apparaît, tel un ciel renversé, comme une immense galaxie faite des lumières des villes du monde.

L'espace habité est désormais dominé par les mégalopoles urbaines; l'espèce humaine semble de plus en plus en plus se concentrer dans les villes. L'espace global se donne comme l'archipel des cités de la terre. La planète devient ville. Arnold Toynbee l'avait dejà pressenti comme le grand événement de civilisation en cours depuis l'avénement de ce qu'on a appelé la «révolution industrielle». Il avait nommé *Oecumenopolis* cette mégalopole planétaire (*Cities in the Move*, Oxford UP, 1970). Mais en cela la vision de Toynbee appartenait encore au 19e siècle; elle comprenait cette extension comme une prolifération de la ville industrielle et de ses avatars, ces banlieues infinies et désolées qui, partout aujourd'hui, ceinturent les métropoles ou plutôt les constituent dans leur plus grande partie.

En vérité, dans cette invasion de la forme urbaine il y a plus que la ville, dans cette mutation des modes de l'habiter il ne s'agit pas simplement d'une extension de l'espace bâti et de la gestion des populations. Il se passe tout autre chose à de multiples niveaux. C'est ce que Michel Serres nous aide à comprendre. Il le fait sans avoir écrit explicitement sur la question urbaine. Même pas dans *Rome, le livre des fondations*. Il en est question partout, mais précisément à travers de nombreuses autres questions. Il y a un chapitre dans la *Légende des anges* qui est intitulé «Los Angeles». On n'y trouvera pas une analyse des problèmes urbains relatifs à la métropole californienne. Mais plutôt la prolongation d'une interrogation sur l'espace global en

tant que réseau mondial des messages, en tant qu'espace saturé d'anges, figures d'Hermès pluralisé.

Le parcours de Rome à Los Angeles c'est en fait un parcours qui va des questions des fondations à celles des relations, les unes s'enroulant dans les autres. Questions considérables qui en enveloppent bien d'autres et qui traversent tous les textes de Serres : celles des rapports du local et du global, du récit et du concept, de la science et de la philosophie, de l'espace et du temps, de l'histoire et du mythe, des solides et des fluides... Il faudrait refaire le parcours de la démarche même de Serres. Ce qui serait aussi présomptueux que de tenter le parcours de ce dont il parle. C'est pourquoi la question de la ville, précisément par son statut latéral comme thème mais central comme problème, nous permettra de prendre en écharpe toute une nébuleuse de questions et de comprendre que ce qui y est en jeu c'est notre destin même sur la terre avec les moyens de création et de destruction dont nous disposons et qui sont désormais à l'échelle du monde.

Doutes sur la ville

En maintes occasions Serres manifeste une réserve sur le privilège reconnu au lieu urbain, sur son invasion, son arrogance, ses méfaits : «J'ai toujours imaginé que la ville avait inventé la séparation. D'où vient que ceux des bourgs, que les bourgeois, voyagent. Pour se dépayser, comme ils disent. Dépaysés dès le départ, aveu de leur état. /.../. Il n'est jamais réellement à l'étranger le paysan. Ne sent pas le besoin de parcourir la terre puisqu'il l'habite» (*Hermès III*, 245). Le sourcil du critique ici se fronce : cet avantage accordé au paysan ne serait-il pas purement nostalgique, attardé à l'âge des terroirs? D'où vient le soupçon de Serres? Il nous en donne un supplément d'explication dans un autre texte («La soupe, le cyclone, la femme») où la question posée d'emblée est celle-ci : que nous reste-t-il du monde dans sa matière même, dans son extériorité physique, vive, résistante? «Sommes-nous devenus des monstres? Notre dernier rapport au monde, air, eaux, terres et feu, passe par l'imagination, le rêve et le discours. L'univers est un songe, un phrasé. /.../ [Nous voici] intériorisés,

à l'intérieur des villes-politopes et écoles-gnoséotopes, et dans l'intimité du quant à soi qui pense et du petit groupe qui parle». (*Hermès IV*, 145-146). Voilà que se dessine une crise liée à l'hégémonie de ceux qui savent, qui régissent les messages et peuvent décider du sort des autres sans les voir, sans les sentir, sans les rencontrer. L'anthropoïde urbain est un zombie. «Devenue abstraite, inexpérimentée, l'humanité développée décolle vers les signes, hante les images et les codes et, volant au milieu d'eux, n'a plus rapport, dans les villes, à la vie ni aux choses du monde. Vautrée dans le doux, elle a perdu le dur. Voyageuse et parlière, informée. Nous ne sommes plus là. Nous errons, hors de tout lieu» (*Contrat*, 184).

Ces propos pourraient nous étonner : le philosophe qui a mis la figure d'Hermès au centre de ses réflexions, celui qui a le plus profondément pensé le monde de la communication, dénonce la ville en tant qu'espace hégémonique des signes, des relations et des représentations. Encore une fois on pourrait se demander : n'est-ce pas une position frileuse? régressive? Car il est admis que la modernité est urbaine, qu'elle est fille des grandes métropoles, que celles-ci ont généré des styles, des œuvres, des récits et des savoirs qui configurent la culture que nous vivons aujourd'hui, celle justement que l'on dit mondiale.

Pourtant Serres perçoit bien et questionne incessamment la beauté et la puissance du lieu urbain : le Paris de Balzac ou de Zola, ville-chaudière traversée par les représentations de la thermodynamique, la Vienne de Musil, contemporaine de Boltzman, ville du mouvement brownien des personnages et des évévements; enfin toutes les villes du monde parcourues des anges, figures antiques et modernes des messages et des relations qui dessinent un espace virtuel comme lieu global de notre expérience. C'est bien en effet cela qui intéresse Serres et non, comme il le rappelle avec ironie, un retour aux «ontologies agricoles» (*Contrat,* 37).

Comment comprendre ce double discours? Le doute de Serres sur la ville tient en ceci : que plongés dans le collectif nous ne parlons plus que du collectif, que le social nous aveu-

gle, que nous lui demandons de nous dire l'origine des choses, que nous voyons le monde comme son effet et son reflet. Ainsi l'histoire renvoyant sans cesse à l'histoire (car on peut faire l'histoire de tout), comme les signes ne renvoient qu'aux signes (car on peut aussi bien faire la sémiologie de tout).

«Immergé dans le contrat exclusivement social, l'homme politique, jusqu'à ce matin le contresigne et l'écrit, le fait observer, uniquement expert en relations publiques et sciences sociales/.../ Aucun de ses discours ne parlait du monde, s'entretenant indéfiniment des hommes./.../ Fermé dans le collectif social, il pouvait splendidement ignorer les choses du monde./.../ Or il ne connaît rien au monde, celui qui demeure dans la ville, jadis appelé bourgeois. Désormais, le gouvernant doit sortir des sciences humaines, des rues et des murs de la cité, se faire physicien, émerger du contrat social, inventer un nouveau contrat naturel en redonnant au mot nature son sens originel des conditions dans lesquelles nous naissons — ou devrons demain renaître» (*Contrat*, 74-75).

Le lieu urbain est l'espace privilégié d'une socialité narcissique. Pourtant ce n'est pas la ville comme telle qui est le problème, c'est l'oubli du monde. Pour penser la ville il faut en sortir, il faut la voir dans le monde même, *extra-muros*.

L'enjeu pour notre époque est le suivant : la planète s'urbanise de manière mondiale; va-t-on penser le monde entier comme une ville qui enfle et qui, par homothétie, envahit l'espace, c'est-à-dire va-t-on voir le monde à partir du seul œcumène, ou bien va-t-on penser la ville à partir du monde, c'est-à-dire penser l'espace construit et habité par les hommes dans sa relation avec la totalité du paysage, avec les autres espaces ceux des autres espèces, des éléments minéraux, avec les continents et les climats, tout autant qu'avec les traditions les plus anciennes, les modes de vie divers — urbains ou non — les arts et sensibilités qui font l'extraordinaire diversité des cultures? La mondialisation de la forme-ville nous contraint à cette question, nous requiert à assumer le monde global. Il nous faut passer d'oecumenopolis à cosmopolis. C'est moins la ville qui devient monde, que le monde qui s'affirme comme le

socle, l'horizon et le milieu de l'espace urbain et de tout espace habité. La question de la ville n'est que l'indice de cet événement dont parlent *Le Contrat naturel et Atlas*.

La question est donc globale et non d'abord sociologique ou urbanistique. La ville fait partie de ce que Serres appelle les objets-monde, c'est-à-dire ces artefacts qui ont un pouvoir d'intervention à l'échelle du globe (satellite, arme nucléaire, organisme de crédit, etc). Or il se trouve que la population humaine particulièrement dans ses concentrations urbaines pèse désormais sur la planète comme telle. Il y a une sorte de tectonique des plaques de populations : «Inégalement répartie la croissance démographique, déjà verticale, s'agglutine et se concentre en des ensembles géants, colossales banques d'hommes équipotentes aux océans, aux déserts ou aux islandis, eux-mêmes stocks de glace, de chaleur, de sécheresse ou d'eau» (*Contrat*, 36). Oui, c'est bien à cette échelle que Serres pose la question de la ville. L'archipel planétaire des mégalopoles nous oblige à penser le collectif humain au même niveau que les climats ou les continents. L'ordre social atteint la taille des ensembles géophysiques : «L'histoire globale entre dans la nature; la nature globale entre dans l'histoire» (*Contrat*, 18).

Babel et le modèle architectonique

À ce point une question se pose : à être ainsi restituée dans son environnement planétaire la ville comme telle semble avoir presque disparu. C'est-à-dire la ville en tant qu'elle suppose depuis toujours un projet architectural, un ensemble de gestes à la fois religieux, techniques, esthétiques qui peuvent se résumer dans des verbes tels que : fonder, creuser, mesurer, diviser, construire. Ce qui donne des édifices comme : remparts, temples, palais, maisons, rues, places, quartiers. Que signifie ou qu'implique l'avénement de cet *espace construit*? Question qu'il faut immédiatement lier à celle d'une émergence originale du collectif; comment une communauté devient-elle urbaine? pourquoi la forme-ville? quel est ce rapport de la pierre et des hommes? que veut dire cette mise en forme de l'espace? Sur ces questions il existe des réponses historiques,

sociologiques, esthétiques qui occupent des sections entières de bibliothèques.

À sa manière Serres donne une réponse qui s'éloigne de ces disciplines constituées. Ce que la ville est devenue nous oblige à repenser ses commencements. La question de la ville va bien au-delà de la question urbaine. C'est à la fois celle de l'émergence du collectif, de la fondation et des relations, des formes de la multiplicité, des représentations du monde, de la religion et de la science. C'est beaucoup; mais c'est encore plus que cela. Pour entrevoir la question posée par Serres il nous faut relire les dernières pages de *Genèse* («Rêve», 199-222). Cet ouvrage reprend et amplifie tout un questionnement antérieur sur les rapports du chaos et de l'ordre, du bruit de fond et du signe, de l'indéterminé et du conceptuel, de la turbulence et du stable, et finalement sur le passage des multiplicités pures aux multiplicités ordonnées. Qu'est-ce à dire? ceci (entre autres) : que ce que nous appelons l'univers comme totalité rationnelle est un état stable rare au milieu d'une turbulence plus vaste, que le concept est une découpe à bords nets au milieu des ensembles flous. L'émergence de la physique en Grèce fut l'opération d'isoler par et à travers la science géométrique, un cosmos ordonné au détriment de son nuage de noise (voir *Les Origines de la Géométrie et Lucrèce*). Un paradigme est né qui a gouverné nos représentations jusqu'à l'aube du 20e siècle, celui de l'ordre *architectonique* : le cosmos est l'œuvre de l'architecte divin; la cité répète en ses constructions le système bien réglé du monde. Philosopher sera donc semblablement : fonder, ordonner, bâtir. Et donc, finalement, construire des systèmes. Mais les systèmes, par leur prétention à enfermer l'universel, répètent l'échec de Babel. Quel fut-il? De croire qu'un modèle local pouvait être en mesure, par expansion directe de ses formes, d'atteindre au global. Soit une universalisation par homothétie. Résultat : la confusion des langues, la tour s'écroule; retour à la multiplicité fragmentée dans l'effondrement du programme architectomique et totalisant. L'architecture comme telle ne peut ordonner les hommes. Et si elle y prétend, le collectif éclate et les pierres savamment

taillées retournent au tas de cailloux. Construire, organiser, fonder c'est toujours, et en même temps, affaire du collectif autant qu'affaire d'espace. L'échec de Babel c'est tout aussi bien la revanche du multiple.

«Nous tirons des plans, bleus et graphes, organigrammes, nous bâtissons un système, nous concevons même une théorie générale des systèmes, comme un système général, universel à toucher le ciel. Nommons tout cet effort le modèle constructiviste. Or, il s'achève dans la noise, dans le bruit étranger des langues extérieures, dites bientôt par l'ennemi. Guerre, fureur, le système est en ruine. Sur ces pierres, nul n'a jamais construit que Babel. Babel n'est pas un échec, c'est en ce moment même où la tour est démantelée que nous commençons de comprendre qu'il faut comprendre sans concept/.../ Babel est une multiplicité inintégrable, comme un ensemble intermittent, non fermé sur son unité» (*Genèse*, 199-200).

Il faut penser les pierres avec les hommes, le système avec la multiplicité pure : «Le collectif n'est pas une architectonique, ou, plutôt, il est une architectonique non finie environnée de bruit» (*Genèse*, 201). C'est précisément de cela que Serres se propose de reconstituer la généalogie dans *Rome, le livre des fondations*.

La figure de Rome: fondations, multiplicités, mélanges

L'Occident se reconnaît habituellement deux sources : Athènes et Jérusalem (c'est là du reste le titre d'un beau livre de Chestov). Le plus souvent on oublie Rome. Rome ne se voit pas. Rome reste obscure. Et pour cette simple raison sans doute : nous sommes encore dans Rome. Rome a construit les aqueducs par lesquels la double source grecque et judaïque a coulé jusqu'à nous, elle a pavé les voies par lesquelles les deux Cités de nos origines ont pénétré aux confins de l'Europe. Rome qui passe pour avoir peu innové, pour être née des mélanges, pour avoir été conquise par ses conquêtes, Rome qui absorbe, tel un corps noir, la lumière venue d'ailleurs nous a pourtant faits tels que nous sommes : elle a assigné un destin de terre et de pierre à la transparence grecque et à la spiritua-

lité biblique. Rome a géré, organisé, mis en place. Rome, nous dit Serres, c'est l'*incarnation*. En cela Rome a bien inventé quelque chose de décisif, quelque chose autour de quoi s'est organisée toute notre culture : elle a inventé l'*objet*.

«Rome ne spécule pas, ne parle pas, ne dialogue jamais pour le dernier raffinement; Rome se bat, Rome prie, elle est pieuse, elle accepte humblement le noir du sens dans le geste refait. Elle bâtit, elle s'étend, elle conserve. Elle n'est pas le négatif, ce travail de destruction qui paraît-il, avance les choses. Non, elle n'avance pas au moyen du non, elle avance dans le noir/.../ Elle donne chair au verbe, elle construit. Rome s'incarne, elle est la construction/.../ Rome n'est pas du verbe comme Athènes, elle n'est pas du souffle ou de l'écrit comme Jérusalem/.../ Rome est dure et bête comme la pierre, noire comme les entrailles d'une pierre/.../ Rome est lourde/.../ Elle est du rite, non du mythe/.../ Elle est le matériel/... / Rome ne peut être hors de Rome, comme Athènes fut hors de soi, comme Jérusalem jamais n'a cessé de l'être. Rome est dans Rome entière et toujours dans ses murs. Athènes est esprit, Jérusalem est signe et Rome est objet» (*Rome*, 65-66).

Objet? Qu'est-ce à dire? Justement : «C'est cela même être un objet : une chose du monde, et c'est la chair d'incarnation, une lumière prise, saisie, verrouillée dans les murs» (*Rome*, 66). L'objet ainsi celé est soustrait à la rivalité des hommes, il cesse d'être un enjeu ou un fétiche pour les désirs en conflit, ceux du pouvoir ou ceux de l'échange. C'est ainsi que le savoir devient possible : «C'est parce qu'il n'y eut jamais de dieu de la pesanteur que la pesanteur devint un objet» (*Genèse*, 150). Les Grecs l'avaient bien pressenti mais leur solution fut de protéger l'objet du savoir en l'exilant du monde, en le constituant en idéalité. Rome au contraire le ramène sur terre, l'enfonce dans la chair du monde, le rapatrie du ciel platonicien dans la boîte noire de la matière. Telle est l'authentique naissance de la physique de Lucrèce à Galilée. L'objet, la chose neutre, s'affirme au-delà de la scène des relations humaines : religion, guerre, politique. «Tout à coup, une chose, quelque chose apparaît hors le réseau. Les messages échangés ne disent

plus : je, tu, il, nous, vous, etc. mais *ceci, voici.* Voici la chose même» (*Lucrèce*, 163). Cette question traverse toute l'œuvre de Serres; elle alimentait — nous l'avons noté au début — ses doutes sur la ville : obnubilés par les relations inter-humaines nous nous installons dans l'oubli de notre lien fondateur au monde.

Rome c'est justement ce rapport obstiné à l'obscur, cette acceptation d'un impouvoir profond devant le secret du monde, c'est cette approche latérale, presque détournée d'une clarté sans cesse restituée à une nuit antérieure. Comment cela s'est-il passé? ou plutôt comment cette originale figure s'est-elle dessinée dans de très anciens récits avant de devenir notre legs lui-même méconnu?

Il y a plusieurs histoires qui toutes se rejoignent, qui toutes racontent un même geste, celui qui constamment rapporte la lumière à l'ombre. Le texte de Tite-live où Serres choisit de les lire est lui-même une boîte noire : «Par le moyen de Tite-Live nul ne comprend rien, il faut comprendre Tite-Live» (*Rome*, 67). Ce texte nous dit sans cesse ceci : Rome va vers le noir, elle engloutit, elle enterre. Et en tout premier lieu la mère : *mater, materia.* Telle Rhéa Sylvia la vestale violée par Mars et dont nacquirent les jumeaux Romulus et Rémus. Elle est enterrée vivante, lynchée rituellement comme doit l'être toute vestale qui aurait été privée de sa virginité. La vestale est le corps retiré, intransitif qui permet ailleurs tous les échanges. La vestale incarne le secret de l'objet et du non-savoir qui s'y recueille; elle en est la gardienne. C'est elle qui veille sur le feu sacré de la cité, feu lui-même emmuré dans le temple. Le contraire radical du Centre grec, public, ouvert et lumineux. La lumière ici est entourée de nuit, l'objet est soustrait à la transparence, au regard, à la maîtrise, le connu ne va jamais sans son double non-connu, telles les deux jarres sacrées gardées dans l'ombre du temple. L'une est vide et ouverte, l'autre pleine mais fermée. Il n'y a rien dans celle qui s'expose; il y a quelque chose dans celle qui se dérobe. Proto-épistémologie qui dit d'une manière fine les rapports de la connaissance et de l'objet : «La théorie est vide, blanche et la chose est noire, scellée» (*Rome*, 79).

Rome n'existe qu'à s'implanter, s'enfoncer, qu'à renouveler l'obscur de son origine, à maintenir cette boîte noire, à sans cesse la reconstituer, non l'interpéter ni la déconstruire, mais la renouveler obstinément dans le rite.

Ce que Serres retient de la pierre romaine ce n'est pas le geste architectural qui fascine tant les historiens de l'art et qui renvoie plutôt à la géométrie — si grecque, si maîtrisée — mais c'est la pierre même, c'est l'épaisseur du monument qui s'enfonce dans le sol. Le livre des fondations ne raconte pas la base du temple clair mais l'obscur de son socle, la nuit du sanctuaire, le voile des vestales et le secret des objets du culte; ce qui est soustrait aux regards, non ce qui leur est offert.

Fondations. La pensée que portent ces gestes c'est que l'objet n'est pas l'envers du sujet, encore moins constitué par celui-ci dans l'acte de connaître, comme chose limitée et définitive. L'objet reste dans la boîte noire, dans la nuit; il reste indéterminé, c'est-à-dire porteur de tous les possibles. Il est réserve de temps, temps involué et plié d'avant toute bifurcation, ichnographie avant toute scénographie, intégrale des profils et des horizons, nœud des multiplicités, le monde même qui sans cesse commence. Platon lui-même si géomètre, si assoiffé de clarté solaire avait, dans le *Timée*, intuitionné cette indétermination première, cette chora, qui précède et sous-tend les choses différenciées et nettement délimitées. La fondation c'est donc d'abord cela : reconnaisssance de ce rapport incommensurable (même et surtout pour l'architecte) à l'obscurité du monde, à sa noise, à sa réserve de possibles c'est-à-dire à sa naissance sans cesse renouvelée (même et surtout pour le monde déjà construit).

Pourtant — et c'est bien là le paradoxe du savoir — il nous faut admettre ceci : «Je n'ai jamais seul rapport à un objet. Mon attention, ma perception, ma connaissance sont plongées dans un ensemble social et culturel. Une théorie du connaître où le sujet, monade, a relation à un objet, passif ou actif, est une utopie vaine. L'objet se constitue dans et par les relations de groupe» (*Rome*, 107) La multiplicité que recèle l'objet du savoir, appelle la multiplicité des sujets de ce savoir. Mais justement ce

qui soude le collectif est un objet qui n'est pas d'abord l'objet du savoir. Serres l'appelle un *quasi-objet* : jeton, chose qui circule, don échangé, calumet de la paix, balle de l'équipe. Objet médiateur, il fixe sur lui ou autour de lui les relations. C'est autour d'un tel objet que Rome s'est fondée, que le collectif prend, qu'un rapport au monde — y compris au monde objet du savoir — se constitue. Alors seulement la fondation a lieu, commence et sans cesse recommence.

Quand à Rome cela advient-il? quand naît et émerge l'empire? Ne cherchez pas de dates : l'empire est là dès le début. Au Marais de la Chèvre où la foule est convoquée, Romulus disparaît au milieu d'un violent orage et de la nuit noire qui s'abat en plein jour. Le trône reste vide : l'absent est devenu un dieu. Mais, dit Tite-Live, une rumeur court alors selon laquelle les Pères, pendant que la foule fuyait, se sont précipités près du trône et ont dépecé le roi, emportant chacun un morceau de son corps. *Imperium* : la chose partagée. Rome est désormais ce corps unique en morceaux. Partout où elle s'étend elle répète ce corps impossible : «L'empire, en un mot, dit le multiple inintégrable. On ne refait pas Romulus de ses membres écartelés/.../ Qui est ce nous-là, cet ensemble? Nul en particulier et tous en collectif. /.../ Aucun en particulier, nulle part, *imperium*. Oui, l'empire est nulle part. Et il nie la localité : ainsi monte-t-il vers l'universel» (*Rome*, 105-106).

L'universel du savoir monte avec celui du territoire. Comme l'objet de la connaissance avec celui de la puissance. L'objet est ce qui se dérobe, il est en même temps ce qui circule et qui unit. Mais pour qu'il soit désigné, il faut qu'un sujet soit sacrifié, qu'au moins un soit glorifié et anéanti dans l'imposture de cette posture. Pour que les autres en soient délivrés. Pour que dans le lynchage rituel qui liquide le sujet naisse l'accord du groupe autour de l'objet. Alors peut commencer le travail de la connaissance, alors advient la paix pour la communauté savante. On voit que si Serres croise ici Girard, c'est pour aller ailleurs, vers tout ce qu'il interroge inlassablement depuis les premiers *Hermès*, à savoir ces articulations et ces logiques très anciennes qui subsistent dans les savoirs les plus récents, où se

nouent indissociablement la connaissance du monde et les rapports des hommes. C'était déjà la leçon de Babel : la multiplicité fait éclater la belle construction. Comment Rome est-elle ce rapport sans cesse réaffirmé de la pierre et de la multiplicité?

Multiplicités. Aux commencements de Rome il y a donc la foule, *turba*, le désordre, et au milieu d'elle les Pères qui s'enfuient avec les morceaux du corps royal. Moment social de la fondation, moment où le collectif se constitue. Qu'est-ce qui est décrit ici, demande Serres, sinon un état de multiplicité. Tout le récit de Tite-Live en est plein. La foule ici fait écho à la pluie des atomes chez Lucrèce. Multiplicité pure avant le clinamen, avant qu'un écart, une rupture n'y introduise un noyau de forme, ne coagule les atomes autour d'un point.

Cette réflexion sur le multiple constitue une des lignes majeures de la pensée de Serres depuis *Genèse*. On avait cru un moment que les recherches structurales en privilégiant séries et groupes, différences et distribution ouvraient la voie à la pensée du multiple. Il fallut bientôt admettre qu'on n'y traitait que des multiplicités standard, celles qui apparaissent dans un ordre déjà constitué, celles qui s'offrent d'emblée au travail combinatoire. Serres nous invite à penser plus en amont l'apparaître du *multiple pur* : «Ce multiple pur est le fond de l'ordre, mais il est, je crois, sa naissance aussi ou, du moins, sa puissance au sens de sa potentialité» (*Genèse*, 173). Avant l'ordre, le rendant possible, il y a la noise, le nuage, le bruit de fond, la cohue, l'indéterminé. L'ordre est rare, répète Serres, il est l'exception, il est miraculeux, à la fois réel et hautement improbable. Cela est vrai au plan des phénomènes physiques, cela l'est aussi au plan du collectif humain. Comprendre ce passage c'est, dans le cas de Rome, comprendre la naissance de la ville et en même temps de l'organisation du groupe : c'est comprendre le geste de la fondation. Celle-ci est passage de la multiplicité pure (la foule dispersée, paniquée) à la multiplicité standard. Opération qui se fait autour du quasi-objet (le morceau du corps royal) qui circule et s'échange. Sans cette émergence du collectif pas de fondation dans la pierre. Supposer l'ordre originaire — *cosmos* ou *architectonia* — c'est préparer Babel. C'est com-

mencer avec les multiplicités standard, c'est ne pas entendre gronder la noise sous le son clair, ne pas entrevoir la cohue au travers des espaces rectilignes. C'est parce que le multiple pur ne cesse d'insister, la foule de revenir que «Rome ne cesse d'être fondée» (*Rome*, 116,154, 265). C'est aussi pourquoi «le livre des fondations» s'écrit comme il dit que Rome se fait.

Mélanges. Rome au-delà de Rome. Rome dans ses pratiques (rituelles, juridiques), dans ses institutions, (politiques, militaires) expose comment le geste de construction qui organise le monde, cherche le plan géométrique, l'ordre cadastral capable de maîtriser l'espace, de le soumettre à une loi préalablement promulguée. Mais en même temps, par le geste même de construire, par l'obstination à édifier, cette maîtrise exprime — sans le dire — que la terre est là comme l'essentiel soubassement, que la fondation appartient à la nuit, que l'ordre croît seulement à partir de cette indétermination, que la claire raison ne s'impose qu'en se nourrissant de cette obscurité, bref que le savoir s'alimente au non-savoir.

Mais plus encore : Rome porte depuis toujours en elle la noise, la cohue, la bigarrure dont elle est issue. Elle naît du mélange de Latins, d'Etrusques, d'Albains et croît en absorbant Grecs, Syriens, Phéniciens, Africains etc. Ses bords sont toujours subvertis par le multiple dont elle vit. «Rome est un ramassis/../Rome n'a pas d'unité/.../ Rome ignore le tiers exclus, elle a voulu l'exclure/.../ Rome est tout à la fois, elle acclimate la contradiction/.../ Rome n'a jamais existé que comme multiplicité. Elle avait besoin d'être fondée sans cesse./.../ Rome est un tissu d'autres, Rome strictement n'existe pas comme sujet. /.../ Je crois sérieusement que son histoire, sa croissance est sa puissance sont venues de cette inexistence» (*Rome*, 153-154). Parce qu'elle est mélange elle peut être divisée ou croître sans changer. Souplesse qui est celle du temps lui-même. «Le temps ne connaît pas le tiers-exclu, Rome ne l'a pas connu» (*Rome*, 154).

Ici il est possible de prolonger la réflexion de Serres et de supposer que Rome montre aussi autre chose : comment le lieu de fondation — point mythique d'origine — ne se conçoit pas

sans son ailleurs, sans son *limes*, son bord le plus lointain, celui où Rome s'expose à se perdre en s'expatriant, en se jetant vers l'étranger, vers le non-romain. Rome n'est plus dans Rome depuis sa fondation; et justement tout autrement qu'Athènes et Jérusalem.

Rome n'existe qu'entre ses deux pôles : l'*urbs* et l'*orbis*. La ville et l'univers; l'univers est la ville. Comment? par la voie sans doute. L'empire est un réseau. L'espace architectural de la ville, espace bâti, fermé, délimité, se jette, par toutes ses routes, dans le paysage, en épouse les aléas (vallées, monts, gorges, côtes, fleuves) au hasard des obstacles, des terrains, des climats. Au moment où le pavement des voies, la splendeur des viaducs, des aqueducs et des ponts répètent la maîtrise architecturale et géométrique, l'adaptation aux sinuosités des lignes, aux accidents des lieux, montre une perpétuelle négociation avec la contingence. Mais Rome ne le dit pas; elle le fait. Ici, les ingénieurs en savent plus que les philosophes.

Le local et le global

Pourtant si Rome s'est jetée hors de Rome et si elle y est parvenue c'est encore pour une autre raison plus essentielle. Rome nous dit comment un lieu devint l'univers, quelle pensée conçut ce projet, cette projection, avec quel succès et quel échec. Rome s'est voulue universelle et finalement elle sut, comme toutes les civilisations, qu'elle était mortelle. Comme tant d'autres, elle a appris, selon la prophétie, que «tout empire périra».

Pourtant Rome dans sa mort même a survécu. À travers les ruines de ses cités, de ses temples, de ses palais, de ses théâtres, de ses viaducs, de ses routes pavées, autre chose a filtré, a résisté : sa langue d'abord directement dans le latin ou latéralement dans les langues romanes, et plus encore tous les textes latins ou grecs qui ont alimenté la culture européenne jusqu'à nos jours mais plus profondément encore ses formes de droit civil, pénal et constitutionnel. Rome a bel et bien engendré l'Europe et à travers elle toute cette culture occidentale qui se

mondialise. Le centre s'est effondré, les monuments ne sont plus que de belles ruines, mais le plus léger, l'immatériel, a survécu : la langue, les textes, les codes juridiques. Hugo avait vu juste : ceci tuera cela, l'écrit vaincra la pierre. Le dur — le matériel — casse et se délite, le souple — le logiciel — résiste et passe. Aucun rempart de pierre ne protège du temps irréversible. Rome a cherché l'universel à partir du centre, et n'y est point parvenu; mais elle a atteint le global à partir de sa périphérie presque sans s'en douter.

Ainsi Rome nous apprend la voie qui va des fondations aux relations. Or aujourd'hui c'est bien l'expérience commune que l'universel référé au modèle géométrique (espace homogène, isotrope, stable) ne nous apparaît que comme un cas ou une limite au sein d'un espace global fait de multiplicités locales connectées.

Le global selon la plus antique tradition se confondait avec l'universel. Et l'universel se définissait d'échapper à la contingence. On le savait depuis Aristote de manière formelle. Est universel ce dont il existe une loi partout vérifiable (ainsi le cours des planètes). Le local — figure par excellence du contingent — ne pouvait bénéficier d'aucun espoir d'accéder à l'universel (donc à la vérité d'une loi) sauf à être reconnu comme présentant des traits subsumables sous la loi. C'est alors l'universel qui confère au local sa dignité de partie du tout. Hors du tout point de salut. Le local comme tel, le singulier, reste l'insensé. Tout au plus une particularité exotique, objet d'étonnement stérile ou alors objet de la comédie (le singulier fait rire parce qu'à la fois il s'obstine à exister et n'a pas de raison à cette prétention). Ou bien prendre place dans une totalité qui assigne cette place ou bien n'avoir qu'une place absurde, impensable.

La pensée du global renverse les termes : le global ne préexiste pas au local, il est l'ensemble de leurs relations comme peut l'être un réseau. On verra plus loin l'importance d'une telle pensée pour comprendre la cosmopole contemporaine mais déjà une vérité se fait pour nous plus proche, plus amicale: celle de la contingence de notre assignation dans l'es-

pace. «Pourquoi être ici plutôt qu'ailleurs»? Cette question peut se référer à l'absurdité initiale du destin qui nous a jetés là en tel point de la terre ou même au fait d'occuper une place en général. Dans le cadre d'une théorie de l'universel abstrait, il n'existe pas de raison suffisante à une telle assignation. C'est justement cela sa contingence. Ainsi la géographie, savoir du contingent, ne pouvait — description n'étant point raison — accéder à la dignité des sciences classiques.

Mais dès lors que l'on quitte le modèle centre/périphérie, dès lors que le centre est partout et la circonférence nulle part, l'implantation locale change de statut; chaque point est un centre dans les intersections multiples du réseau; chaque lieu est en communication réelle ou virtuelle avec l'ensemble des autres lieux. Chaque point local implique le réseau global, celui-ci n'est rien sans la multiplicité des sites singuliers. Mais comment définir la démarche qui assure le passage du local au global? Il importe de le comprendre pour concevoir l'espace nouveau qui s'ouvre à nous au-delà du vieux paradigme architectonique et nous invite à penser tout autrement la ville. Qu'est-ce qui a changé dans notre savoir?

Déclaratif et procédural

Dans *Eloge de la philosophie en langue française*, apparaissent deux concepts, nouveaux dans leur formulation mais déjà présents depuis longtemps chez Serres dans leurs implications. C'est la distinction proposée entre le *déclaratif* et le *procédural* : «Toute la révolution de ce siècle tient en ces deux termes» (*Eloge*, 159). Qu'est-ce à dire? La philosophie depuis les Grecs (c'est-à-dire depuis qu'il y a «philosophie») s'est donné pour tâche la découverte de l'universel. Pour cela elle en a appelé à celle des sciences qui avait le mieux réussi dans ce projet : la géométrie. Quand Platon fait inscrire au fronton de l'Académie : «Nul n'entre ici s'il n'est géomètre», il ne veut pas seulement indiquer qu'une connaissance des sciences de son temps est indispensable au philosophe — ce dont alors personne ne doutait — il veut essentiellement signifier que c'est la démarche même de la géométrie qui doit animer la quête du

philosophe. (cf *La République*. L. VII, 526 c et sv). Or la geométrie était par excellence un exercice de la déduction, une science de forme déclarative.

Déclaratif : ce mot, rappelle Serres, vient de *declaro*; rendre clair, comprenons proclamer par appel public, décréter ce que tous doivent savoir sans ambiguïté. Ainsi les théorèmes de la géométrie ou les axiomes de la logique ou les principes de la métaphysique. Le déclaratif pose les vérités indémontrables en elles-mêmes mais vérifiées par leurs conséquences; il rend possible la déduction («ceci étant posé il s'ensuit que» etc). L'ordre déclaratif présuppose l'universel comme espace homogène des formes, celui de la géométrie ou de la physique. Univers de la plus grande généralité (donc de la science reconnue la plus vraie) où nécessairement disparaissent — parce qu'accidentelles, c'est-à-dire non subsumables sous une loi — les particularités des lieux, des événements, des individus, des mœurs, des traditions.

Procédural : Ce terme a son origine dans *procedo*, acte de marcher ou plutôt d'avancer pas à pas. Ce qui veut dire aussi bien progresser dans la particularité des lieux et des conditions. Peut-on définir une pensée sur un tel modèle? N'est-ce pas précisément ce que la bonne philosophie dénonce comme empirisme? Même pas, car l'empirisme entend retrouver au bout de son chemin cet universel qu'il n'a pas posé au départ. Or il s'agit ici de tout autre chose; il s'agit bien de prendre au sérieux les particularités des lieux et l'imprévisible des circonstances, le bigarré du paysage et le hasardeux du devenir. Bref encore une fois : comment penser le local? Ce qui veut dire : y a t-il un savoir du particulier?

La réponse existait depuis longtemps, mais — et c'est selon Serres la chance exaltante qui advient à notre époque — elle n'a été comprise que depuis peu. Car il existe en effet un art de formuler les cas, de théoriser les circonstances : c'est l'*algorithme*. Qu'est-ce qu'un algorithme? C'est une règle élémentaire intervenant dans les opérations de l'arithmétique (comme celle de la division, de la multiplication etc); plus généralement un algorithme est un ensemble de règles ou d'instructions qui per-

met de réaliser mécaniquement une opération. C'est un enchaînement de procédures. Ainsi en va-t-il des différentes techniques intellectuelles telles celles-ci : «calcul infinitésimal, art combinatoire, triangle de Pascal et triangle harmonique, machine à calculer, numérotations diverses, théorie du codage, etc, dont les modèles promettent et quelquefois permettent de construire pas à pas des objets proposés ou existants, dans leur individualité» (*Eloge*, 229)

Ce que Pascal et Leibniz redécouvrent et théorisent au 17e siècle c'était en fait de très anciennes pratiques des Assyro-Babyloniens, des Arabes (le mot algorithme leur est dû) ou des marchands du Moyen-Age. Et ce sont ces procédures qui reviennent en force avec les calculs et les programmes des machines informatiques. Ce nouveau n'est en fait «que le plus ancien de nos oublis» (*Eloge*, 234; cf *Origines*, 240 sv).

Il y a donc une mathématique rapide, pratique, souple, capable de formuler les cas et les situations locales, répondant bien à ce que Pascal décrit comme «esprit de finesse» et l'autre, abstraite, déductive et raide, issue de «l'esprit de géométrie». C'est pourtant cette dernière que Platon célèbre comme la bonne dans le *Ménon* en disqualifiant les tentatives empiriques du jeune esclave ignorant et en l'amenant aux opérations de déduction qui seules sont supposées faire accéder à l'espace pur de l'Idée. C'est là-dessus qu'il nous restait à renverser le platonisme. La chose s'est faite sans que les philosophes s'en soient aperçus.

Cette différence du déclaratif et du procédural, fait apparaître de manière étonnante une double histoire de la raison. Celle-ci pendant des siècles s'est définie et reconnue seulement du côté du déclaratif. Ce qui l'a fait opter pour l'universel abstrait, et cela l'a vu triompher dans les grands modèles géométriques et mécaniques de l'univers, ou plus encore récemment à l'âge de la thermodynamique dans les visions totalisantes et ratiocinantes de l'histoire qui n'étaient que de l'universel abstrait doté d'un moteur (cf «Moteurs» *Hermès III*), un mobile lancé dans l'espace homogène de la géométrie classique.

De l'autre côté, il y a une raison plus humble, plus ancillaire : qui calcule, arrange, s'adapte, avance de modèle local en solution circonstancielle. Or c'est cette raison là qui réussit aujourd'hui dans les mathématiques nouvelles issues de la théorie des objets fractals, de la théorie du chaos, ou des attracteurs étranges. Non, il n'y a pas une guerre de la raison contre l'irrationalisme qui serait celle de la pensée catégoriale contre l'empirisme. Il y a une figure classique, canonique, de la raison géométrique et mécanique, celle des solides aux bords bien circonscrits, de l'universel homogène, de la déduction abstraite qui cède devant une raison souple, fine capable d'accueillir le particulier, de donner des formules à l'hétérogène. La raison, nous dit Serres, s'est trop longtemps identifiée avec le dur, le déductif, l'homogène. Elle peut désormais offrir une autre figure : le souple, le tissu, le circonstanciel. Schémas, cartes, paysages ne sont plus indignes du savoir le plus sophistiqué : ils sont ce savoir même. C'est en effet à ce type de savoir qu'il faut rattacher des disciplines longtemps tenues pour mineures comme la cartographie ou la météorologie (voir *Lucrèce*, *Atlas*).

On peut donc désormais par les procédures algorithmiques élaborer rigoureusement un passage du local au global. Le réseau est le géométral de ces passages, le virtuel est son mode d'existence. C'est ce qui nous reste à examiner; peut-être est-ce ainsi que pourra se dessiner pour nous, en suivant Serres, une tout autre pensée de la ville.

Le réseau et le virtuel

Il y a longtemps que la pensée du réseau existe. Leibniz en est certainement le représentant le plus remarquable et le plus profond dans la tradition philosophique occidentale. Mais il y a peu qu'elle a pris une importance qui est exactement proportionnelle aux transformations survenues depuis quelques décennies dans les techniques d'information et de communication.

Le propre d'un réseau acentré c'est que toute entrée est bonne parce que chaque point par ses liaisons multiples à plusieurs autres, se trouve très rapidement, par raccordements

successifs, en contact avec tous les autres. C'est de tels dispositifs que nous expérimentons banalement désormais par le biais des moyens de transport et de communication. Le réseau transforme le rapport du local au global selon plusieurs aspects; on peut en retenir trois : celui du stock, celui du pli, celui de l'ubiquité.

La puissance dans les civilisations anciennes (et cet ancien est encore d'hier) était liée aux concentrations en un même lieu de tous les instruments de domination, d'influence ou d'organisation (armes, argent, messageries, bureaux, savoirs, production etc). Qui tenait le stock tenait le monde. Cette conception du monumental est devenue obsolète : «Aujourd'hui, le rapport des supports aux transports se renverse, ce dernier devenant essentiel, comme toujours. Qu'importent les lieux de stockage puisque nos réseaux les connectent ensemble, ils peuvent donc, si l'on veut, se disperser tout autant que les stations qui échangent entre elles de l'information» (*Atlas*, 152-153). Désormais le stock, c'est le flux. Le flux passe par les sites singuliers et les porte à hauteur du global.

Cependant il n'y a pas simplement dispersion des anciens éléments, il y a surtout en même temps leur miniaturisation, en d'autres termes les stocks mêmes tendent à perdre en volume ce qu'ils gagnent en information. C'est exactement le passage du solide au fluide puis au gazeux, comme on passe du matériel au logiciel. Ainsi la puce électronique est-elle un entrelacs de plis, c'est-à-dire un paquet de molécules codées. Tout point local est comme cette molécule. Le local n'est un point de transit et de relation que parce qu'il est un centre d'information.

Du coup chacun en son lieu est virtuellement en tout lieu. Le vieux rêve d'ubiquité prend forme. Très exactement il se matérialise. Et cela de multiples manières. Il y a l'ubiquité des corps mêmes qui peuvent maintenant, en quelques heures, changer de continents, en des voyages qui demandaient autrefois des semaines ou des mois. Mieux, sans même nous déplacer, nous pouvons par les techniques de communication intervenir en temps réel et simultanément en des endroits dif-

férents de la planète. C'est pourquoi Serres appelle Pantope un des personnages de *La Légende des Anges*.

Cette situation est celle même du monde virtuel. Le virtuel, rappelle Serres, ne date pas d'aujourd'hui. Le langage, l'imagination, l'œuvre de fiction sont des modes de traitement du virtuel. Mais si l'on s'en tient à la question de l'espace dit virtuel, l'expérience nous en est donnée de manière constante. Ainsi entre deux personnes qui échangent par lettres ou par téléphone se dessine un lieu invisible, insituable, qui n'est ni celui de l'une ni celui de l'autre (on pourrait même le dire d'une simple conversation) : plus qu'un entre-deux c'est un mi-lieu ou même un non-lieu, un ailleurs par rapport à chaque site, cet espace où se croisent nos messages. Serres appelle *hors-là* cet ailleurs qui n'est pas surajouté à notre expérience mais appartient à notre condition même (c'est ce qu'il développe à propos du *Horla* de Maupassant dans *Atlas*, ch. 2).

Les technologies contemporaines de communication ne viennent donc pas dénaturer une appartenance au site, déranger une niche destinée à rester locale car depuis toujours nous habitons l'ailleurs; elles ne se contentent pas non plus de prolonger nos organes sensoriels ou moteurs. Elles font mieux : elles actualisent et réalisent nos représentations : l'imagination en images, la voix en messages, et le hors-là en réseaux de sites connectés. («nous peuplons d'appareils notre vieux hors-là» *Atlas*, 187)

Cet espace virtuel n'est pas un espace simple précisément parce qu'il contredit aux lois de l'assignation au lieu, il subvertit le principe du tiers-exclu. Je suis en même temps *là* et *hors*. En quoi se vérifie le passage du local au global. Peut-on faire la carte d'un tel espace? Oui et non. Car c'est un espace qui bouge et se transforme. Cartes soit, mais comme celles des courants et des nuages. Nous quittons ici la terre des solides pour celle des fluides et du gazeux. «Terre à formes fluctuantes dans un océan ouvert, voilà donc l'archipel d'utopie» (*Atlas*, 199). Utopie, tel est sans doute le mot qui convient et cela paradoxalement : le lieu de nulle part est devenu réalité.

Retour à la ville

Apparemment ces questions nous ont éloignés de celle de la ville. En fait nous ne l'avons pas quittée. Car la question urbaine aujourd'hui c'est bien et avant tout celle de l'articulation du local et du global.

Au fur et à mesure que s'étend cosmopolis, que l'archipel des cités de la terre fait apparaitre une ville mondiale où se concentre de plus en plus la population du globe en des ensembles équipotents aux masses géologiques (océans, déserts, islandis), s'affirme aussi la singularité des lieux, leur qualité unique. Le local peut exister parce que précisément il n'est plus défini par son appartenance à un centre tout puissant qui l'engloutit ou le vampirise. La ville-métropole appartient à l'âge de constitution des royaumes et des empires, âge où la puissance était définie par la centralité du pouvoir politique, militaire, ou administratif. Cette époque s'éteint sous nos yeux. La ville de la révolution industrielle, celle des grandes concentrations de fabriques et de travailleurs, souvent greffée sur les métropoles anciennes, plus souvent née des lieux disposant d'énergie ou de matière première est également en train de disparaître. Restent les concentrations de population qu'elles ont provoquées. À l'intérieur de ces stocks démographiques naît la ville des anges, la ville qui n'est plus nécessairement liée à l'espace monumental des palais, des temples, des bâtiments administratifs, des institutions de savoir, des théâtres, des bureaux ou des installations industrielles. Chaque masse urbaine s'émiette en archipel aux îles baignées par les flux des messages; les cités de la planète forment une immense et capricieuse galaxie prise dans l'éther de l'information.

Ce devenir-global, ce devenir-virtuel de la métropole nouvelle nous requiert à repenser tout un ensemble de données liées à la ville comme l'architecture, le pouvoir, la multiplicité.

La ville ne se définit pas seulement par une architecture, mais sans elle il n'y a pas de ville. Pourtant il faut bien voir que l'idée même d'architecture entretenait un rapport évident avec le triomphe de la géométrie euclidienne et de la physique des

solides. La ville, jusqu'au cœur de l'âge des Lumières, continuait à être idéalement conçue comme *Imago Coeli* et *Compendium Mundi*, maquette d'un univers bien ordonné selon les lois de la mécanique céleste. L'architecture renvoie à la rationalité classique, elle la confirme, la reproduit, l'écrit dans la pierre : cette ville géométrique en lutte contre le temps qui disperse ou agglutine (ainsi Paris était devenu une fourmilière, Haussman la redresse à coups d'avenues rectilignes et de grands boulevards). L'architecture entendait construire l'espace des hommes à l'image du monde des dieux; celui de l'univers stable des planètes et des formes géométriques canoniques. C'est ainsi que l'architecture a fourni à la philosophie le vocabulaire de ses opérations : fonder, construire, étayer. La pensée devait se développer comme un édifice (quitte, pour mieux s'affirmer, à raser sinon toute la ville ancienne, du moins les plus vieux bâtiments, ou mieux à établir une cité nouvelle, comme le propose Descartes dans le *Discours de la Méthode*).

La pensée de la ville contemporaine (d'aucuns tiendront à la dire postmoderne) échappe à ce paradigme dans la mesure même où les nouvelles sciences redéfinissent radicalement le rapport du local au global, de l'ordre et du désordre, des stocks et des flux, de l'information et des réseaux. Aussi, si la ville se dissémine, si elle perd sa belle ordonnance architectonique et sa majesté monumentale ce n'est pas d'abord en raison d'une regrettable décadence ou de la seule négligence des urbanistes. C'est parce que l'ensemble de nos rapports à l'espace naturel et à l'espace construit se transforme. L'architecture urbaine se doit de penser la demeure des hommes, les formes visibles et collectives de leur présence sur la terre dans l'ensemble des relations au monde naturel et dans le changement même des conditions des relations des hommes entre eux. La ville ne sera plus cet ensemble monumental bien circonscrit, cet îlot d'ordre dans le paysage incertain. Elle est déjà un paysage, archipel du bâti dans la variété des espaces du monde.

Ce qui conduit à réfléchir au changement des formes du pouvoir. Celui-ci n'est plus lié (sinon ici ou là sur un mode régressif) aux grandes machines administratives ni à la majesté spectaculaire des édifices et des espaces publics, ni à la solennité des cérémonies. Il est désormais entre les mains de ceux qui contrôlent les réseaux. Ce nouveau pouvoir est du même coup aussi un nouveau danger : «Tel qui tient ce réseau, qui va du local au global, ayant tous les droits, remplace le judiciaire; parce qu'il sait tout, remplace le savant; faisant fonctionner la machine à fabriquer des dieux, détient enfin le sacré; choisit les lieux de la violence; fait flamber ou non le commerce et l'échange» (*Atlas*, 203). Sur la planète des anges les vieilles murailles ont cédé. Mais les mauvais anges volent aussi et s'engouffrent dans le sillage des bons. L'urgence n'est donc pas de savoir comment sauver l'ordre disparu, mais bien d'affronter les questions que pose l'émergence de la cosmopole des réseaux.

Aurore sur Telepolis

La ville des messages, la communauté virtuelle (*telepolis* comme la nomment déjà certains), la ville des anges, devient notre commune condition, notre mode d'habiter dans le *hors-là*. Serres ne s'en plaint pas. Mais que sont devenus ses doutes sur le triomphe du monde des signes, du discours et des discoureurs? Où est passée la pierre romaine? Que nous reste-t-il de l'objet et de l'incarnation? Qu'en est-il du paysage? Serres ne les pas oubliés, qu'on lise ou relise *Les Cinq sens*. Alors a-t-on affaire à deux régimes d'affirmation parallèles et apparemment incompatibles? S'agit-il encore de l'arrogance culturelle du citadin face à la maladresse paysanne? Celle des bureaucrates impeccables face à ceux qui ont les pieds crottés et les mains calleuses? En fait on a vu éclore de nouvelles espèces de beaux parleurs, des nouveaux masques du parasite et une nouvelle arrogance de ceux qui gèrent, décident, discourent loin de ceux qui font. Tel est le monde privilégié de Villeneuve (comme est nommée, dans *La légende des anges* , la ville mondiale des nouveaux maîtres) face aux démunis du Quart monde, celui des oubliés de la techno-science et de la finance triomphante?

Il y a encore et toujours un partage que Serres, avec raison, juge inacceptable.

Mais ce qu'il nous aide à comprendre c'est justement que les conditions du problème ont changé. Le discours impérieux et impérial des rhéteurs ou même des «grandes voix» — des «grosses voix» — émanait depuis le centre, au plus près des palais gouvernementaux, fût-ce pour y jouer l'opposition. Entre le pouvoir traditionnel et l'intellectuel organique, la relation était gémellaire et spéculaire. Cet âge est fini; les derniers à s'exercer à ce rôle font figure d'histrions. Le burlesque ne serait rien d'autre (pour le dire à la manière de Pascal) que l'exercice d'un genre hors de son ordre, ou pis : hors de son temps.

Qu'est-ce qui a changé? Justement la chance nouvelle offerte au local. Car il est non seulement devenu inutile mais irrationnel et criminel d'éraser des paysages pour les faire entrer dans une production de masse, de créer des conglomérats industriels où le travail est taylorisé et l'habitat stupidement uniforme, d'effacer des cultures anciennes au nom d'une modernité technicienne et centralisatrice. Le local des espaces et des cultures par les moyens du réseau trouve aisément le chemin du global. Telle est notre chance nouvelle et belle. Même si, comme toujours, le parasite veille et s'active à jouer le signe contre la chose, le logiciel contre le matériel, les petites énergies contre les lourdes. Depuis Esope, Serres le rappelle à loisir, la langue reste la meilleure et la pire des choses. Mais plus de la même manière. La question n'est plus affaire d'attitude; elle est un enjeu de l'univers; par les moyens de codage, la puissance informationnelle — langage, théorie, programmes — a égalé et passé le seuil de la puissance énergétique (voir *Hermès III*, 86-936); les codes tiennent et pilotent la matière, l'humanité maîtrise la nature. Mais au nom de quoi agissent les maîtres? Qui décide de la programmation? Comment maîtriser la maîtrise? Telles sont les questions du nouvel âge. Elles entraînent dans une même destinée nos savoirs, nos techniques, nos fonctionnements économiques, nos formes de communauté, nos modes d'occupation de l'espace, nos relations entre cultures, notre rapport aux autres espèces naturelles.

Une époque de l'humanité s'achève et nous restons des hommes sur la terre. Hommes et femmes, corps sensibles, aimants, souffrants en cela inchangés depuis l'émergence de notre espèce. La civilisation urbaine semblait nous éloigner à jamais non seulement de notre glaise, de nos terroirs, mais même des vieilles formes de voisinage dans nos cités. C'était là la rançon supposée due à une techno-science trop pressée et oppressante, celle des années de plomb d'un rationalisme dur et de l'industrialisation lourde. Les sciences et les technologies nouvelles nous remettent sur la ligne de départ. Les cartes sont redistribuées, mais à l'échelle planétaire.

Nous savons maintenant que nous pouvons retrouver le paysage sans renoncer à la communauté urbaine. Aujourd'hui en effet, le problème a pris une dimension qui brouille les anciennes oppositions. Il n'y a plus le citadin et le paysan, il y a les hommes dans un habitat où alternent les espaces construits et les espaces naturels, les zones de grande densité humaine et celles des cultures ou des paysages libres. La ville est partout, le monde naturel également. Ou plutôt cosmopolis même prend la dimension d'un monde naturel. L'histoire de la ville s'achève. Commence celle du paysage global où se mêlent et alternent le construit et le donné, le cultivé et le sauvage.

La terre est enfin devenue ronde. Ici ou ailleurs chacun est désormais localement connecté au global. Il n'y a plus d'exil, l'ailleurs est notre séjour. Partout localement sédentaires et globalement nomades. Qui est mon prochain? Toi, voisin de ma rue et toi, mon voisin aux antipodes. Un autre jour se lève sur ce monde encore en train de naître; aurore —chance — pour chaque paysage. Pour telle rizière du Tonkin comme pour ce quartier de Marseille, pour les villages d'Amazonie comme pour les temples de Kyoto, pour les collines des Chiapas comme pour les rues de Montréal, pour les vieilles pierres de Rome comme pour les tours de verre ou les *freeways* de Los Angeles.

Marcel Hénaff
Département de littérature
University of California, San Diego

Ouvrages cités de Michel SERRES,

Hermès III. La traduction, Paris : Minuit, 1974.

Hermès IV. La distribution, Paris : Minuit, 1977.

Hermès V. Le Passage du Nord-Ouest, Paris : Minuit, 1980.

La Naissance de la Physique dans le texte de Lucrèce, Paris : Minuit, 1977.

Le Parasite, Paris : Grasset, 1980.

Genèse, Paris : Grasset, 1982.

Rome. Le livre des fondations, Paris : Grasset, 1983.

Les Cinq sens, Paris : Grasset, 1985.

Le Contrat Naturel, Paris : Bourin, 1992.

Les Origines de la géométrie, Paris : Flammarion, 1993.

Atlas, Paris : Julliard, 1994.

La Légende des Anges, Paris : Flammarion, 1994.

Eloge de la philosophie en langue française, Paris : Fayard, 1996.

Autres auteurs cités

CHESTOV, Léon, *Athènes et Jérusalem*, Paris : Alcan, 1932.

DESCARTES, René, *Discours de la Méthode* (1637).

HUGO, «Ceci tuera cela» i*n Notre Dame de Paris*, Livre V, ch. 2.

PLATON, *Timée* , Paris : Ed. Les Belles Lettres, 1956.

TOYNBEE, Arnold, *Cities in the move*, Oxford Univ. Press, 1970.

* Traduit de «Of Stones, Angels and Humans, Michel Serres and the Global City» et publié dans la revue *Substance*, nº 83, vol. 26, nº 3, (1997), p.59-80.