

# LA COMMUNAUTÉ ENTRE NOSTALGIE ET UTOPIE

Agata PIROMALLO-GAMBARDELLA

## I. De l'utopie de la communication à l'utopie de la communauté

L'avènement d'une communication élargie, qui s'étend jusqu'aux limites extrêmes du monde et qui nous engage dans un processus continu d'interactions avec les hommes et avec la machine, a donné lieu à deux grandes utopies : l'une étant liée au problème de la connaissance, l'autre à l'aspect éthique de la question.

La première utopie vient de la nécessité de gérer un savoir qui ne cesse d'augmenter, créant un espace dont le seul but est la construction justement de ce savoir que Pierre Lévy considère comme la quatrième étape fondamentale de l'évolution humaine. Dans cet espace, les processus cognitifs se développent à travers une interaction très étroite aussi bien avec le monde, vécu dans ses aspects imaginaire, émotionnel et esthétique (au sens large), qu'avec les autres, dans un échange continu de compétences ; échange dont la finalité « est l'enrichissement réciproque des personnes »<sup>1</sup>. Ainsi apparaît le concept d'intelligence collective ou collectifs intelligents qui se développent à travers un processus de croissance continue dans lequel les intelligences individuelles, loin de s'amalgamer, se différencient et se potentialisent de plus en plus, justement à travers l'interaction avec les autres. On passerait, de cette façon, d'une situation de dispersion et de fragmentation des individus et des connaissances, à la réunification et à la coopération à travers la nouvelle dimension de la virtualité qui redessine différemment les espaces et les temps.

L'intelligence collective est, quoi qu'il en soit, une utopie même si, comme le souligne Lévy, il s'agit d'une utopie « de l'instable et du multiple », qui « répond à une éthique du meilleur plutôt qu'à une morale du bien » ; en effet seule l'éthique du « meilleur », fuyant tout apriorisme, peut se réaliser dans une situation à caractère fondamentalement dynamique et provisoire, étant donné que le concept

---

1. Pierre Lévy, *L'Intelligence collective*, Paris, La Découverte, 1994.

même de « meilleur » ne peut pas être défini une fois pour toute et qu'il demande une adaptation continue à des situations inédites. Il s'agit aussi d'une utopie parce que l'espace du savoir représente une véritable alternative à l'espace du pouvoir qui ne réussirait pas, dans l'optique de Lévy, à s'enraciner dans le labyrinthe du cyberspace et à imposer sa logique de domination sur un univers fuyant, nomade, en perpétuelle transformation.

La réflexion sur l'éthique permet de nous rattacher à la seconde utopie de la communication formulée par Apel, utopie qui, même si elle ne se réfère pas explicitement à la réalité médiatique actuelle, répond toutefois à l'exigence, fortement ressentie de nos jours, de participer à un circuit communicatif de dimensions planétaires. Cette utopie postule que tous ceux qui participent à l'activité de communication sont en mesure d'articuler un discours qui ait des « prétentions de validité » et qui permette « d'obtenir la possibilité d'un consensus ». En d'autres termes, chacun a le droit d'exprimer au mieux son activité de sujet parlant et de recevoir une écoute sans se limiter à la donner. C'est seulement ainsi que pourront être réalisés les deux principes de solidarité et de coresponsabilité qui consistent dans l'actualisation de « la relation réciproque d'appui et de dépendance » indispensable à la résolution des problèmes. Même dans ce cas, il s'agit d'une utopie étant donné qu'Apel se réclame continuellement d'une communauté illimitée de la communication qui aurait la double finalité de s'étendre même à des parlants appartenant à des perspectives historico-culturelles différentes et de réaliser une condition d'autotransparence ; ce qui permettrait à chacun d'entrer comme partenaire dans le cercle infini de l'argumentation. Ces deux utopies concernent le problème de la possibilité de communiquer, conçu, d'un côté, comme moyen de construction du savoir et, de l'autre, comme instance transcendantale qui peut seule garantir au Moi « la validité du sens de sa conscience de soi et du monde »<sup>2</sup> de même que la dimension éthique du consensus.

Le passage de l'utopie de la communication à l'utopie de la communauté, tout en étant apparemment motivé par la présence d'une racine étymologique commune, veut indiquer le lien fonctionnel très étroit qui unit les deux termes ; ce point a déjà été souligné par Jean-Luc Nancy quand il affirme que « la communauté et la communication sont les éléments constitutifs de l'individualité » et que la première « n'est autre que la communication d'"êtres singuliers séparés, qui existent en tant que tels seulement à travers la communauté »<sup>3</sup>. Il s'ensuit, alors, que les utopies de la communication se réduisent tout court aux utopies de la communauté.

Dans le cas de Lévy, l'espace du savoir se réalise seulement dans les communautés intelligentes (ou petites arches) en interaction entre elles et avec les individus singuliers qui vivent le savoir comme une ouverture subjective, comme une transformation, comme un transit continu. Dans le cas d'Apel, la communication est déjà donnée comme communauté, même si elle se pose comme une instance

2. K.O. Apel, *Transformation der Philosophie*, Frankfurt a. M., Suhrkamp Verlag, 1973.

3. J.L. Nancy, *L'Expérience de la liberté*, Paris, Galilée, 1988.

idéale qui résiste encore à une application immédiate à la communauté réelle de la communication (Éthique de la communication), instance dont le caractère illimité constitue cet a priori qui devrait en garantir la retombée éthique.

Dans les deux cas l'utopie coïncide, de plus, avec sa signification littéraire de non-lieu : mode d'existence de l'espace cybernétique du nouveau savoir et également de cet a priori qui doit être con-validé, c'est-à-dire concrétisé par la réalisation de la communauté de la communication.

Communauté comme utopie signifierait alors essentiellement communauté comme non-lieu, communauté sans fondement dans la mesure où l'utopie constitue avant tout « une réponse aux inquiétudes, aux espoirs et aux rêves non réalisés dans le temps »<sup>4</sup>. Toutefois, même dans sa dimension d'idée-limite, l'utopie ne peut pas être absente de l'horizon historico-culturel actuel qui « veut », comme l'utopie, « installer la raison dans l'imaginaire », ni surtout de la réalité communicative actuelle qui se réclame de cette idée d'infini et d'illimité à laquelle l'utopie devrait imprimer une « direction », transformant en finalité ce qui se présente souvent comme un « destin ».

En revanche, l'idée de communauté comme communication, et surtout comme communication illimitée, semble, malgré les tentatives, opposer des résistances à une finalité bien précise, étant donné qu'elle demanderait plutôt la dimension de l'inachevé ; elle est semblable, par là, à la chaîne des mots qu'on peut considérer comme inachevée et pourtant ininterrompue parce qu'elle n'a jamais de fin ni de finalité (pour cette raison il est opportun de parler de communication et non d'information puisque cette dernière est toujours orientée vers la réalisation d'un but, qui est justement celui d'informer). Ce n'est pas la communauté qui met un terme à la parole ni la parole qui circonscrit la communauté, mais ces deux réalités se croisent et se superposent jusqu'à former cet être ensemble ou être en commun qui est « la modalité propre à l'être et à l'existence comme tels »<sup>5</sup>.

## II. La nostalgie de la communauté

Il existe, dans la culture de l'Occident, « la nostalgie d'une communauté plus archaïque et disparue » dans laquelle l'individu a réalisé une condition de perfection et de bonheur et qui représente comme le renversement de la communauté entendue comme utopie : on passe, en effet, d'une vision orientée vers la projection dans l'avenir à un repliement sur le souvenir, à un désir de retour à un état originaire dans lequel les droits de l'existence – qui sont ceux du sentiment, de la passion et de la souffrance – prévalent sur les droits de la pensée, c'est-à-dire de la raison. Rousseau est le premier penseur moderne qui ait conçu la communauté en ces termes et qui l'ait projetée dans la dimension mythique d'un état de nature hypothétique où l'homme vivait libre, préservé de la corruption et dans cette « heureuse

4. B. Baczko, *Lumières de l'utopie*, Paris, Payot, 1978.

5. J. L. Nancy, op. cit.

ignorance » dont la civilisation l'a violemment tiré, civilisation qui est la source du malaise et de la décadence de l'homme contemporain même à travers ses manifestations les plus hautes comme la recherche scientifique et la création artistique. À cet égard, on peut considérer comme exemplaire le célèbre *Discours sur les sciences et les arts*, dont Rousseau souligne la fonction : pour lui, elle consisterait spécifiquement à rendre supportable l'esclavage que les lois et les gouvernements imposent à l'homme. Pendant que ceux-ci, en effet, « pourvoient à la sûreté et au bien-être des hommes assemblés ; les sciences, les lettres et les arts, moins despotiques et plus puissants peut-être, étendent des guirlandes de fleurs sur les chaînes de fer dont ils sont chargés, étouffent en eux le sentiment de cette liberté originelle pour laquelle ils semblaient être nés, leur font aimer leur esclavage et en forment ce qu'on appelle des peuples policés »<sup>6</sup>.

C'est pourquoi Rousseau se réfugie dans l'idée de communauté dont la petite société de Clarens de *La Nouvelle Héloïse* est la réalisation parfaite : on y trouve, en fait, une heureuse synthèse entre l'état de nature et l'état social dans la mesure où les rapports humains calqués sur l'amitié la plus profonde, l'amour et la fidélité, réussissent miraculeusement à transférer, de façon hypothétique, l'état de nature dans un contexte déjà dominé par les lois de l'existence sociale.

Clarens est toutefois une petite communauté d'esprits élus qui semble ne pas sortir du cercle magique qu'elle forme et qui vit dans le mythe d'une transparence totale dans laquelle « chacun communique à l'autre sa propre essence communautaire ». Il s'agit, cependant, d'une transparence reconquise à travers l'exercice de la vertu qui a vaincu le mal, mais qui ne peut pas, pour autant, rétablir l'innocence primitive : « la feuille de vigne » ayant marqué, de façon irrémédiable, la fracture entre monde primitif et monde social ; cette fracture a instauré la domination de la raison qui, en rendant « une inclination plus intime et plus durable parce qu'elle en a soustrait l'objet aux sens », a introduit ce principe de renonciation qui, comme le rappelle Kant, « fut l'artifice qui... conduisit à partir de stimulations seulement sensibles à des stimulations idéales »<sup>7</sup>. En dernière analyse, *La Nouvelle Héloïse* est le roman de la renonciation qui devient la loi tacite liant tous les membres de la petite communauté en une fusion des consciences et en un équilibre retrouvé entre état de nature et société, équilibre où la transparence se réalise dans la vérité du cœur qui n'a besoin d'aucune sorte de médiation. Il semble qu'un retour à l'innocence perdue se réalise pleinement durant la fête des vendanges – une des plus belles pages de *La Nouvelle Héloïse* – où la communauté de Clarens qui présentait une certaine fermeture aristocratique s'ouvre dans un désir d'égalité ; celui-ci s'étend aux paysans et s'épuise dans une exaltation momentanée dans laquelle « chacun est "aliéné" dans le regard des autres, et chacun est rendu à lui-même par une "reconnaissance" universelle. Le mouvement du don absolu se renverse pour devenir contemplation narcissique de soi-même ; mais le moi ainsi contemplé est

6. Rousseau, *Discours sur les sciences et les arts*, Paris, Gallimard, 1987, p. 45.

7. Kant, *Mutmasslicher Anfang der Menschengeschichte*, in *Kant's Gesammelte Schriften*, A. A., Berlin 1902-1938, Bd.e 24, Bd VIII.

pure liberté, pure transparence, en continuité avec d'autres libertés, d'autres transparences : c'est un "moi commun" »<sup>8</sup>.

Ce discours sur la transparence semblerait renvoyer à la condition d'autotransparence déjà mentionnée par Apel dans son utopie de la communauté illimitée de la communication. Mais, dans le cas de Clarens, il n'y a aucune finalité émancipatrice, aucune tentative de trouver dans une rationalité transcendante le fondement d'une action éthiquement orientée ; dans la communauté rousseauiste, seul le désir de bonheur existe, bonheur qui peut être réalisé dans la volonté commune à plusieurs individus de se communiquer ce sens de la vie consistant dans le fait, pour chacun, d'exister à la fois en soi-même et avec les autres. Cependant, ce type de communauté se réalise seulement en revenant à un état originnaire où la transparence, justement, n'est pas une fin mais une condition donnée « naturellement » ; par là, cette communauté bascule dans le mythe de l'« humanité comme nature », c'est-à-dire le mythe d'une communauté qui se reconnaît dans une origine commune liant les individus dans une « communion » qui est surtout l'expression de la volonté d'exister comme communauté.

On retrouve le mythe de l'humanité comme nature dans un type d'expérience située aux antipodes de celle qui a été réalisée dans le petit paradis de Clarens, c'est-à-dire dans la fondation d'un asile d'aliénés par le quaker Tuke dont nous parle Foucault dans *Histoire de la folie*. Il s'agit d'une grande maison de campagne, la Retraite, située dans un paysage enchanteur où les fous auraient du guérir au contact de la vie simple des champs, étant donné que la maladie ne représente pas un effacement de la nature humaine mais seulement un brouillage momentané. En d'autres termes, la maladie « laisse intacte, comme un secret oublié provisoirement, cette nature de l'homme qui est en même temps sa raison »<sup>9</sup>. Et cette nature finira par reporter à la lumière la raison parce que le contact continu des fous avec les aspects naturels du paysage ne peut pas ne pas régénérer la nature qui est en eux dans un jeu de correspondances magiques.

Le mythe de la communauté correspond au mythe de la force régénératrice d'une nature triomphante, parce que la Retraite se présente comme une grande famille dans laquelle les rapports sont modelés sur une affectivité immédiate et profonde, les malades retrouvant le bonheur tranquille de l'enfance. On retrouve ainsi, comme à Clarens, bien que dans des conditions diamétralement opposées, un modèle qui reflète la nostalgie de rapports sociaux simples, élémentaires et originaires dont la récupération est la condition d'un retour à la santé. La maladie est donc essentiellement la perte du lien avec la nature, l'irruption du social qui « aliène » l'homme de ses racines, l'éloignement du cercle affectif primordial. Inversement, la nature est raison, santé et donc vérité selon le grand mythe du dix-neuvième siècle ; ce qui explique que la nature soit l'« inaliénable » auquel il faut ramener la raison de l'homme qui doit guérir.

8. J. Starobinski, *Jean-Jacques Rousseau, la transparence et l'obstacle*, Paris, Gallimard, 1971, p. 121.

9. M. Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Gallimard, 1972, p. 536.

Même dans l'exemple de la Retraite le mythe de la communauté se fonde sur un impératif moral qui rappelle, toutes différences gardées, celui qui est actualisé dans *La Nouvelle Héloïse* où, comme nous l'avons déjà vu, le principe de renonciation est tellement intériorisé par les personnages qu'ils ne le reconnaissent même plus. Dans la Retraite, en revanche, cet impératif s'explicité dans un exercice de la règle que l'habitus ancestral de la religion a transformé en nature, la rendant par là beaucoup plus profondément coercitive. Nous nous retrouvons ainsi, dans une situation d'ambivalence extrême parce que le lien originaire qui crée la communauté, en unissant les individus, et qui est donc automatiquement investi, en tant que tel, d'une fonction éthique, confère à cette même communauté un pouvoir qui est de moins en moins le produit d'une disposition naturelle et de plus en plus le fruit d'une construction éthique.

Pour nous, aujourd'hui, la nostalgie de la communauté est la nostalgie du mythe : celui d'une origine racontée à travers une parole qui veut être sacrée, contraignante, innocente et qui peut se transformer graduellement en un discours engendrant la peur et l'angoisse de la responsabilité. Nous savons aujourd'hui que la parole du premier narrateur qui a exposé le récit mythique, le partageant avec les autres à travers une langue qui n'était plus celle de l'échange mais de la réunion, n'a plus le caractère sacré « d'une fondation et d'un serment » ; cette parole s'est réfugiée dans les jeux de la simulation qui n'ont pas de fondements et n'en réclame donc plus.

Elle se perd donc désormais dans le bruissement d'une communauté qui s'expose continuellement au contact des existences singulières. Le mythe s'est interrompu et avec lui l'idée d'une communauté qui semblerait vivre uniquement comme désir d'un retour improbable. Mais l'interruption de la clôture mythique ne signifie pas l'effacement de la communauté qui serait « un malheur, non pas un malheur sentimental, ni même éthique, mais... un malheur... ontologique. C'est une privation d'être pour l'être qui est essentiellement... un être en commun »<sup>10</sup>. L'interruption de la clôture mythique signifie l'émergence « de la passion de la communauté », une passion qui se propage « désœuvrée », qui outrepassé toute limite, qui échappe au risque de se poser comme « accomplissement ».

Qu'est-ce que communique la passion ? Elle ne communique qu'elle-même, sa propre existence, son propre mouvement durable. Elle communique le fait qu'elle existe sur le bord de cette limite partagée par les êtres singuliers qui restent tels parce que la communauté ne réalise pas une « intériorité unitaire », mais seulement un être ensemble qui est le mode d'existence de l'altérité : « l'altérité », en effet, n'est pas une substance commune, mais la substantialité de tout « moi et de son rapport aux autres »<sup>11</sup>. En d'autres termes, tout sujet singulier est dans son existence même une « altérité », c'est-à-dire qu'il existe en tant qu'il est « les autres »,

10. J. L. Nancy, *La Communauté désœuvrée*, Paris, Chistian Bourgeois Éditeur, 1986, p. 146.

11. J. L. Nancy, *L'Expérience de la liberté*, cit.

ces autres qui déterminent le cours de notre existence, parce que « nous commençons et finissons sans commencer ni finir : sans avoir de fin ni de début qui soient à nous, mais les ayant (ou les étant) comme autres et à travers les autres ». C'est pourquoi nous sommes « infiniment finis », inachevés comme nos propres mots qui sont ancrés dans le passé et projetés vers l'avenir, sans que nous puissions les refermer sur un sens, sauf pendant de brefs instants, lorsqu'une illumination se produit.

La communauté est alors, selon Nancy, une exposition de singularités qui restent telles parce que la communauté n'est pas un être commun mais un être en commun, dans un espace qui ne constitue pas un « intérieur » commun : c'est essentiellement un espace extérieur qui s'offre à la communication comme limite permettant aux singularités de s'exposer en tant que telles.

Il semble que, dans ce cas, l'exposition puisse être assimilée au fait d'apparaître et qu'elle nous reporte ainsi au concept fondamental d'apparence dont le sens consiste dans le déplacement vers l'extérieur (ou vers l'extériorité) des dynamiques affectives et cognitives qui finissent par se résoudre dans des formes, c'est-à-dire dans des images constituées « pour se donner à voir et pour donner à voir »<sup>12</sup>. Selon Maffesoli, ces formes définissent cet aspect communautaire qui, alors qu'il exhibe la personne lui offre en même temps « un abri... derrière lequel il est possible de se cacher, de s'esquiver et de se protéger des agressions connaturelles à toute vie en société »<sup>13</sup>.

La communauté est également offre. Et c'est dans cette offre de soi que le concept de passion se réactualise : le plaisir de l'offre de nous-mêmes existant comme autres et advenant par les autres, le plaisir qui se propage le long de l'existence et qui vient de l'émotion de vivre ensemble. La passion devient, alors, le pari de la survivance qui transforme le cours de l'existence en un appel qu'on ne peut pas éluder.

Il s'ensuit par là que la passion est aussi l'exigence d'exister comme communauté, au-delà de l'utopie, au-delà de la nostalgie.

Il ne peut pas y avoir d'utopie dans une existence qui s'offre complètement à l'irruption du présent. Il ne peut pas y avoir de nostalgie si le récit des origines s'est interrompu.

L'interruption du récit mythique a décentré la communauté la projetant à l'extérieur dans d'innombrables directions : « le centre de la communauté est le lieu géométrique d'une exposition indéfiniment multipliée ».

Mais ce centre ne renvoie-t-il pas à l'idée de réseau qui a spatialisé le temps et transformé l'information en communication ?

Ne revient-on pas, par un autre chemin, à la dimension utopique du cyberespace et de la cyberculture ou au nouveau mythe de la technologie qui a substitué celui du retour à la nature?

12. M. Maffesoli, *Aux creux des apparences*, Paris, Plon, 1990, p. 122.

13. Ibid. p. 145.

### III. La communauté comme médiation entre le naturel et l'artificiel

Les concepts de réseau et d'espace cybernétique ne représentent pas simplement le support sur lequel Lévy articule son utopie des collectifs intelligents et le lieu à partir duquel une éventuelle retombée opérative de la communauté illimitée de la communication pourrait être observée ; ils ouvrent sur la dimension de l'artificiel qui offre une nouvelle perspective de recherche. On peut dire, en effet, que si la nostalgie de la communauté est surtout tournée vers le retour à un état de nature où l'homme retrouve, loin des embûches de la civilisation, la paix du cœur et la transparence des rapports interpersonnels, l'utopie, en revanche, est orientée vers les nouvelles aventures de la science et de la technologie qui simulent, de plus en plus aujourd'hui, les fonctions du vivant, un vivant dont la capacité de contrôle du réel est notablement renforcée par sa conjonction avec la dimension de l'artificiel.

On pourrait schématiser cette problématique de façon suivante : la nostalgie est surtout liée à la récupération d'un stade « naturel », même si celui-ci est déjà imprégné d'apports culturels ; l'utopie, au contraire, est projetée vers l'avenir qui a besoin, aujourd'hui plus que jamais, des ressources de l'artificiel et de son insertion dans la vie de l'homme.

Ce qui pourrait, selon Philippe Breton, comporter le risque d'une « artificialisation » du corps de l'homme qui semble s'éloigner de plus en plus de son origine biologique jusqu'à devenir le simple support de la communication<sup>14</sup>. Mais le problème réside dans le fait que la projection vers l'extériorité, c'est-à-dire l'« exposition » dont parle Nancy, semblerait être la condition nécessaire pour « faire » communauté, une communauté ouverte et imprévisible à laquelle la technique doit se plier parce qu'il est impossible d'éliminer « ce fondamental "principe anthropologique" qui veut que son développement soit téléologiquement orienté vers la satisfaction du sujet »<sup>15</sup> ; c'est seulement ainsi que l'utopie qui l'accompagne pourra se poser comme « domaine incontesté des exigences » et comme « dé-localisation, sans déracinement éthique ».

L'utopie de la technique a donc besoin d'un enracinement éthique. Mais comment est-il possible de le réaliser dans une communauté qui ne se pose plus comme demeure, mais comme exposition multipliée à l'infini ?

Il est nécessaire de revenir sur le concept de passion de la communauté entendue comme besoin de communauté, un besoin qui semble osciller, dans notre analyse, entre l'enracinement absolu dans une nature mythifiée et l'exposition totale au non-lieu de l'utopie. Dans les deux cas, la communauté ne se réalise pas ; ce qui est inscrit, peut-être, dans son destin. Il faudrait, alors, retourner le sens de la communauté qui deviendrait, dans ce cas, un lieu de transit et par là un lieu éphémère tout en étant nécessaire : espace d'inclusion et d'exclusion, demeure et voyage, permanence et pérégrination, les uns et les autres ensemble et aucun des deux.

14. Ph. Breton, *L'Utopie de la communication*, Paris, La Découverte, 1992.

15. M. Cacciari, *L'Arcipelago*, Milano, Adelphi, 1997, pp. 80-81.



La communauté se pose donc essentiellement comme médiation. Une médiation entendue surtout comme lieu de rencontre où des instances éloignées et opposées – individu vs société, local vs global, appartenance vs éloignement, passé vs futur, nostalgie vs utopie – entrent en contact et se croisent ; mais ces instances, loin de cristalliser dans un équilibre atteint, « renégocient » continuellement leur sens sur la base d'« éléments » émergeant dans le microcosme d'une communauté qui se transforme continuellement ou mieux qui rend possible la transformation sur le présupposé inéliminable de l'humain que l'existence même de la communauté postule.

« Toute évolution et tout apprentissage exigent, comme nous le rappelle Michel Serres, le passage à travers un troisième terme »<sup>16</sup> qui est, justement, la communauté qui existe comme exigence plutôt que comme demeure stable, comme espace, réel pour les corps et virtuel pour les utopies parce que la virtualité indique la dimension de la possibilité : ce qui est continuellement différé et continuellement poursuivi puisque ainsi est le destin de tout telos humain. La communauté comme médiation entre le naturel et l'artificiel veut donc surtout indiquer que la nature est un mythe qui peut encore fonctionner, non pas comme Récit de l'origine mais comme conscience d'un bios unique qui nous lie indissolublement à l'environnement ; d'autre part, elle met en valeur le fait que l'utopie technologique n'est pas la libération de l'homme et de l'humain, parce qu'il n'est rien dont l'homme doive être libéré, mais humanisation de l'artificiel justement à travers la communauté qui s'ouvre aux paris de l'avenir mais se défend, en même temps, du risque de la perte de ce dont elle est garante.

L'humain est donc la limite sur laquelle le bios et la technique doivent moduler leurs poussées régressives ou propulsives, le terrain dans lequel tous deux doivent s'enraciner car l'humain ne pourra jamais s'offrir complètement à l'une ou à l'autre solution. La communauté est donc, par conséquent, l'espace où advient cette continue négociation ; et c'est justement parce qu'elle se pose comme médiation qu'elle apparaît éphémère, transitoire et instable mais, en même temps, absolument nécessaire.

---

16. M. Serres, *Le Tiers instruit*, Paris, François Bourin, 1991.

