

Réfléchir en amont,

*Penser d'un dehors (la Chine) ou comment
remonter dans les partis pris
de la raison européenne*

François Jullien

Pourquoi s'interroger du dehors de la culture occidentale? J'ai choisi de faire un détour par la Chine pour remonter dans les partis pris de notre raison et élaborer ainsi une prise oblique sur notre impensé.

1. LA CHINE COMME AILLEURS

La Chine constitue une extériorité particulièrement marquée vis-à-vis de la culture européenne.

Extériorité de la langue: le chinois n'appartient pas au grand ensemble indo-européen (à la différence du sans-

crit qui communique avec nos langues en Europe); et si d'autres langues ont eu une écriture idéographique, seul le chinois l'a gardée. Extériorité de l'Histoire: même si l'on perçoit quelques rares échanges s'opérant indirectement (par la Route de la soie) à l'époque romaine, les deux côtés du grand continent n'entrent effectivement en contact qu'à la seconde moitié du *xvi^{ème}* siècle, quand les missions d'évangélisation débarquent en Chine; et ne commencent véritablement à communiquer que dans la seconde moitié du *xix^{ème}* siècle, avec la Guerre de l'opium et l'ouverture de force des ports chinois, l'Europe triomphante, grâce à la science, entreprenant alors de coloniser la Chine par la force et non plus par la foi. Par rapport à quoi, le monde arabe paraît lui-même bien occidental, celui-ci ayant traduit et transmis en Europe tant de textes grecs (les médecins, Aristote...). Thomas d'Aquin s'inspirera d'Averroès, le monothéisme islamique rempile sur les précédents; ou encore les premiers linéaments de la figure de l'intellectuel européen remontent à l'Andalousie.

Or, en même temps qu'elle représente, pour l'Europe, la culture la plus clairement extérieure à la sienne, la Chine lui est comparable, on le sait, à la fois par son ancienneté et son développement. C'est pourquoi, personnellement, j'ai choisi le "terrain" chinois, comme disent les anthropologues; mais précisément, parce que je voulais devenir, non pas anthropologue mais philosophe, je souhaitais pouvoir travailler sur une pensée aussi réfléchie — textualisée, commentée, explicitée — que la nôtre en Euro-

pe: comme seul c'est le cas en Chine (le Japon lui-même ne représentant pas un cas complètement à part mais ayant subi l'influence chinoise). Notez que j'ai dit *extériorité* et non pas *altérité*: l'extériorité est donnée par la géographie, par l'histoire, par la langue — elle *se constate*; tandis que l'altérité, si altérité il y a, est à *construire*. La Chine est "ailleurs"; dans quelle mesure est-elle "autre"? Ce que Foucault nommait littéralement, en tête des *Mots et les choses*, l'"hétérotopie" de la Chine, à distinguer de l'utopie; et souvenons-nous, à la page suivante: "les utopies rassurent", "les hétérotopies inquiètent"...

2. RESSOURCES DE L'HÉTÉROTOPIE

Dite autrement, la difficulté rencontrée ne tient pas tant à la différence de la pensée extrême-orientale par rapport à l'europpéenne qu'à l'*indifférence* qu'elles entretiennent traditionnellement entre elles. Le premier travail, réclamant chaque fois une opération de montage, et qui n'est jamais fini, est donc d'abord de réussir à les sortir de cette indifférence mutuelle en les instaurant en *vis-à-vis*, de sorte que l'une puisse dévisager l'autre, et réciproquement. De l'une à l'autre, c'est ce changement de cadre qui dès lors, de soi-même, donne à penser. Ce qui revient à se demander: que se passe-t-il pour la pensée si, sortant de la grande famille indo-europpéenne, on coupe d'emblée avec la parenté linguistique, qu'on ne peut plus s'appuyer sur le sémantisme ni remonter dans l'éty-

mologie, et qu'on rompt avec les effets syntaxiques auxquels s'est habituée notre pensée — dans lesquels elle s'est coulée? Ou qu'arrive-t-il à la pensée si, sortant de notre histoire (celle du monde "occidental"), on rompt du même coup avec l'histoire de la philosophie, et qu'on ne peut plus (se) reposer sur la filiation des notions ou des doctrines — à laquelle est adossé notre esprit?

En même temps, je l'ai dit, nous avons affaire, en Extrême-Orient, à une pensée consistante, explicitée; et c'est pourquoi ce changement de cadre *donne à penser*. Car, contrairement à ce que prétend l'histoire (occidentale) de la philosophie (depuis Hegel mais, bien qu'inversant les termes hégéliens, Deleuze, après Merleau-Ponty, le dit encore), l'Extrême-Orient n'est pas resté au stade du "pré-philosophique": il a inventé ses marqueurs d'abstraction, il a connu une diversité d'écoles (dès l'Antiquité chinoise, dans le cadre de principautés rivales, non de cités). Il n'est donc pas resté dans l'enfance de la philosophie, mais a exploité d'autres sources d'intelligibilité.

3. LE BÉNÉFICE DU DÉTOUR — LE RETOUR

Le bénéfice de ce *détour* par la Chine est double. Il est, d'abord, de découvrir d'autres modes *possibles* de cohérence, ce que j'appellerai d'autres *intelligibilités*; et, par là, de sonder jusqu'où peut aller le dépaysement de la pensée. Mais ce détour implique aussi un *retour*: à partir de ce point de vue d'extériorité, il s'agit de revenir sur les partis pris à partir desquels s'est développée la raison

européenne — partis pris enfouis, non explicités, que la pensée européenne véhicule comme une évidence, tant elle les a assimilés, et sur lesquels elle a prospéré. L'objectif est ainsi de remonter dans l'impensé de la pensée, prenant la raison européenne à revers à partir de ce point de vue d'extériorité. A la fois de sortir de la contingence de son esprit (en passant par l'épreuve d'un autre cadre de pensée); et d'explicitier le "nous" (non seulement de l'idéologie, mais aussi des catégories de langue et de pensée) qui est toujours implicitement à l'œuvre dans ce "je" qui dit si superbement: "je pense"...

Ce que j'appellerai une *déconstruction* du *dehors*. Car, conduite du dedans (de notre tradition), celle-ci risque de tourner court: qui tente de prendre ses distances vis-à-vis de la métaphysique, est appelé, de ce seul fait, à basculer de "l'autre côté" — celui de la source hébraïco-biblique (de Heidegger à Derrida: la fameuse "dette impensée"). Passer en Chine, c'est sortir de ce grand mouvement de balancement — entre Athènes et Jérusalem — qui a porté la philosophie en Europe (de Heggel à Nietzsche, à Kierkegaard: Bonheur grec ou Conscience malheureuse, Abraham face à Socrate, etc.); et entendre d'autres paroles de l'origine.

4. ÉCARTS ET NON PAS DIFFÉRENCES

On commencera ainsi à comprendre pourquoi j'envisage les rapports entre cultures chinoise et européenne en termes d'*écarts* plutôt que de *différences*.

Considérer la diversité des cultures à partir de leurs différences conduit en effet à leur attribuer des traits spécifiques et les referme chacune sur une unité de principe, dont on constate aussitôt combien elle est hasardeuse. Car on sait que toute culture est plurielle autant qu'elle est singulière et qu'elle ne cesse elle-même de muter; qu'elle est portée à la fois à s'homogénéiser et à s'hétérogénéiser, à se désidentifier comme à se réidentifier, à se conformer mais aussi à résister: à s'imposer en culture dominante mais, du coup, à susciter contre elle de la dissidence. Officielle et *underground*: du culturel ne se déploie toujours, et ne s'active, qu'entre les deux.

C'est pourquoi j'ai préféré, dans mon chantier ouvert entre la Chine et l'Europe, traiter non de différences mais d'*écarts*. Car l'écart promeut un point de vue qui est, non plus d'identification, mais, je dirais, d'exploration: il envisage jusqu'où peuvent se déployer divers possibles et quels embranchements sont discernables dans la pensée. Car le moindre écart perçu entre cultures, et qu'on fait travailler, ouvre plus largement le compas, prospectif comme il est, ou déplie l'éventail. Il fait paraître une faille, enfonce un coin dans cet insoupçonné, celui du *préalable* de la pensée (pré-notionné, pré-catégorisé, pré-questionné...), tellement plus résistant, parce que tapi plus en amont, que ces fameux "pré-jugés" qu'incrimine la philosophie — ou comment prendre du recul dans son esprit?

Au lieu donc d'aboutir à une opération de rangement, au sein d'un cadre aux paramètres préétablis, et exécute-

tée bord à bord, comme y conduit la différence, l'écart fait lever une autre perspective, décolle, ou débloque, une nouvelle chance — aventure — à tenter. Je le dis ici (je le répète) pour répondre à une objection dont je m'étonne qu'on me la fasse encore: si je suis attentif à de tels écarts, au moindre écart, ce n'est pas pour isoler les cultures l'une de l'autre et les clore en des mondes (tout mon travail consiste au contraire à les faire dialoguer); mais pour détacher la pensée de ce qu'elle prend pour de l'"évidence", de part ou d'autre, dont elle n'a même pas l'idée, et lui procurer des biais pour rompre avec cet enlèvement et se redéployer. Ce dont l'écart est l'outil. Car au lieu de supposer quelque unité ou spécificité de principe, de l'un et l'autre côté, à plat, et qu'on connaîtrait d'avance — mais d'où nous viendrait ce surplomb? —, l'écart met sous tension ce qu'il a séparé et *le découvre l'un par l'autre*, le réfléchit l'un dans l'autre. Aussi déplace-t-il avantageusement l'angle de vue: non seulement de celui de la distinction, propre à la différence, à celui de la *distance* et, par suite, du champ ouvert dans la pensée; mais aussi, conséquemment, de la question de l'identité à l'espoir d'une *fécondité*. Il donne à considérer la diversité des cultures ou des pensées comme autant de *ressources* disponibles, dont peut tirer parti toute intelligence pour s'agrandir et se réinquiéter — qui ne sont donc pas à laisser perdre, comme risque d'y conduire l'uniformisation contemporaine, du fait de la mondialisation, mais à exploiter.

5. PASSER À CÔTÉ DE L'ÊTRE

Considérons à ce titre la notion d'“être” à partir de laquelle il se trouve initialement que l'Europe, depuis les Grecs (depuis Homère) a pensé. “Être” ou “ne pas être” (*to be or not to be*) y forme par excellence l'alternative dramatique; de même que l'opposition de l'Être et du devenir (*einai/gignesthai*) y constitue la ligne de clivage à partir de laquelle s'est développée l'“onto”-logie, voie royale de la philosophie. Or, en même temps que nous ne pouvons pas penser en dehors de ce pli de l'Être (que notre pensée s'articule en elle), nous sommes conscients que l'être se dit “en plusieurs sens” et d'abord ceux d'existence (“il est”) ou de prédication (être tel ou tel ou de telle sorte). Ces sens convergent-ils vers une même unité (*pros hen*, comme on l'a défendu d'Aristote à Lesniewski) ou restent-ils complètement étrangers l'un à l'autre, source à ce titre de confusion? (Russel: c'est un “malheur de la race humaine” que d'avoir choisi d'employer le même mot “être” pour deux emplois aussi différents que prédication et identité). Mais précisément est-il bien question ici de la “race humaine” et ne s'agit-il pas plutôt d'une chose grecque, dont “nous”, en Europe, avons hérité? Le chinois classique, quant à lui, dit séparément l'“il y a” (*you*) ou l'“en tant que” (*wei*) ou l'“existence-subsistance” (*cun*) et connaît également la fonction copule (*ye*). Mais il ne dit pas (ne pense pas) l'être au sens absolu (*haplôs*, dit Aristote): l'être comme “genre”, celui auquel tous les autres genres doivent participer pour être

dits “étants” (Platon, *Sophiste*); ou celui de l’être “en tant qu’être” (*on he on*) et dont la philosophie, depuis Aristote, se doit d’être la science. La pensée chinoise n’a donc pas eu à poser — ou n’a pas pu poser — la question qui nous semblait pourtant jusqu’ici inévitable du *ti esti*, ou “qu’est-ce que c’est?”.

6. NE PAS FAIRE UNE FIXATION SUR LA VÉRITÉ

Il conviendra donc de s’engager dans une prudente et patiente analyse qui, dès lors, n’est plus pure affaire de sinologie, mais revêt une importance décisive pour la compréhension de notre pensée et de ses possibles. Qu’en est-il ainsi de la “vérité”? La Chine a bien pensé l’“adéquation” circonstancielle (*dang*, notamment chez les mohistes), mais, parce qu’elle n’a pas pu l’adosser à l’Être, n’a pu l’établir sur un plan d’éternité, n’a pu la soutenir par un pur projet de connaissance (tendant comme chez les Grecs à assimiler la sagesse à la science, *sophia* à *epistémé*), elle n’en a pas fait la Vérité, comme visée majeure de la philosophie — “n’a pu” n’étant pas bien sûr l’expression d’un manque mais l’ouverture d’un autre possible.¹ Le terme en chinois classique que nous pouvons le mieux traduire par “vrai” signifie plutôt “authentique” (*zhen*: au sens de sentiments ou d’une

1. Je renvoie à *Un Sage est sans idée*, Seuil, 1998, I, chap. 8. *Un Sabio no tiene ideas*, Siruela “Biblioteca de ensayo”, Madrid, 2001.

nature vrais; l'“homme vrai” *zhen ren* est, notamment dans le taoïsme, celui qui a su accéder à une parfaite disponibilité intérieure et ne connaît plus d'entraves à l'épanouissement de son existence). Ou encore les Chinois ont bien manié le jugement disjonctif: “c'est ceci” / “ce n'est pas ceci” (*shi / fei*: vrai ou faux, bien ou mal), mais ils se sont tôt défiés, dès la formation de leurs écoles de pensée, dans l'Antiquité, de la perte qu'occasionnait fatalement, du point de vue de la “globalité” de la sagesse (de la plénitude harmonisante du *tao*), le conflit — stérile — des positions (comme ne cesse de le faire Zhuangzi). Ce qui signifie, non pas assurément que les Chinois n'ont pas pu (su) distinguer le vrai du faux, mais que ce n'est pas *sous cet angle-là*, celui de la Recherche de la vérité, qu'ils ont développé leurs conceptions.

7. PENSER, NON LE “TEMPS”, MAIS LES SAISONS OU LA DURÉE

Il y a là déjà de quoi inquiéter la philosophie: quelque chose se trouble dans nos évidences acquises, qui commence à faire bouger la ligne de partage de l'universel et du singulier. Et cela vaut aussi de mise en garde: pour entrer dans la pensée chinoise, il conviendra de suivre le développement de ses notions et de ses questionnements sans présupposer que ces modes de cohérence concordent d'emblée avec les nôtres en Europe. Renonçons à cette représentation naïve: il n'y a pas des notions universelles, d'une part, et leurs variations culturelles, de

l'autre. Car ce ne sont pas seulement nos grands philosophes que l'on ne retrouve pas tels quels du côté chinois mais même des notions parmi les plus générales, et qu'on croirait des "invariants", telle celle de "temps". J'ai déjà eu l'occasion de montrer que les Chinois avaient pensé, d'une part, la "saison" (moment — occasion — circonstance: *shi*), de l'autre, la "durée" (*jiu* — se couplant avec l'espace, y compris chez les mohistes), mais non la notion d'un temps homogène abstrait, détaché du cours des processus, telle que les Grecs l'ont conçu à la fois à partir d'une physique du mouvement des corps et de leur déplacement dans l'espace (Aristote) et d'une rupture métaphysique avec l'éternité de l'Être (Platon-Plotin) ou de Dieu (Augustin); et telle que nous la plions d'ordinaire dans la conjugaison marquant des temps différents — la langue chinoise ne conjugue pas.²

Serait-ce à dire que les Chinois en ont eu seulement la notion implicite, comme l'ont proposé des sinologues ne pouvant admettre que les Chinois n'aient pas eu ce "concept universel" de temps? Mais alors pourquoi ne l'auraient-ils pas développée? (Et n'est-ce pas plutôt leur pensée des processus et du transitionnel qui l'a bloquée?). Ou cela ne ferait-il pas ressortir par contraste ce que garde d'énigmatique et de paradoxal, en Europe, la pensée du temps, à partir de quoi elle a construit et qui l'a pas-

2. Je renvoie à *Du "temps", éléments d'une philosophie du vivre*, Grasset, 2001, chap. 2 et 3. *Del "tiempo", Elementos de una filosofía del vivir*, Madrid, Arena Libros, 2005.

sionnée (son existence “obscur”, dit Aristote, puisqu’il est un “divisible” — entre les divers temps — mais dont les “divisions” n’existent pas, le présent n’étant qu’un point de passage, sans extension, donc sans existence, entre le passé qui n’est plus et le futur qui n’est pas encore). À preuve d’un tel écart, en tout cas, le fait que les Chinois et les Japonais ont dû traduire la notion occidentale de “temps” quand ils ont rencontré la pensée et la science occidentales, à la fin du XIX^{ème} siècle (“temps” traduit par l’“entre-moments”, *shi-jian* en chinois, *ji-kan*, en japonais). De même en va-t-il de la traduction difficile, et parfois débattue encore aujourd’hui, de l’“être”, ou de l’“ontologique”, ou de la “vérité”, ou de l’“idéal”, etc. En retour, restons vigilants à ce fait: quand, dans une traduction en langue européenne du chinois classique, nous rencontrons les termes de “vérité”, d’“être”, de “temps”, d’“idéal”, etc., comme c’est si souvent le cas, ce n’est pas que le terme chinois soit à traduire ainsi mais qu’une assimilation déjà s’est accomplie, pour mieux couler le sens étranger dans notre langue, qui nous fait rentrer dans le cadre mental de ses possibilités et de nos attendus théoriques: générant ainsi à bon compte, mais indûment, l’illusion d’universalité.

8. BONHEUR OU “DÉPRISE”

Vous voyez comment de grands philosophèmes européens sont remis en question à partir de ce *dehors* chinois. S’il y a une première leçon à tirer de ce voyage en Chine,

en effet, c'est qu'on ne pourra plus se reposer désormais sur ce mol oreiller de notions qui soient d'emblée universelles, ou du moins dont on est assuré qu'elles le soient. J'ai bien dit "d'emblée". Car je ne renonce pas à l'exigence d'universalité, mais je pense que celle-ci est le fruit d'un travail et d'un procès (c'est pourquoi j'ai parlé, ici et là, d'*universalisants*); et que, de même que l'altérité, elle est à construire: elle est un horizon, non au départ.

Vous me direz: mais le "Bonheur"? Le Bonheur n'est-il pas l'aspiration qui traverse indifféremment toute culture, en constitue le plus petit dénominateur commun: est à la souche de toute humanité? Or, je ne suis pas sûr que même la notion de bonheur puisse faire aussitôt pont avec la Chine.³ La Chine a bien connu, dès l'époque archaïque, l'idée de félicité ou de prospérité favorisée par la divinité; mais, n'ayant développé ni la notion d'"âme" ni celle de "fin" (*psuché-telos*), sur lesquelles la pensée du bonheur, en Grèce, s'est appuyée, elle n'a pas élevé cette catégorie du "fortuné" en un terme idéal. À y regarder de plus près, on se rend compte que, chez les penseurs chinois de l'Antiquité, la sagesse est faite beaucoup plus de "disponibilité" favorisant la "viabilité" (comme quand vous dites si couramment: "ça va") que de bonheur, à proprement parler. Être "en forme", comme l'enseignent tous les exercices chinois d'affinement et

3. Je renvoie à *Nourrir sa vie, à l'écart du Bonheur*, chap. IX, Seuil, 2005. *Nutrir la vida*, Buenos Aires, Katz Edition, 2007.

d'épuration du souffle vital (*qi gong*), le rendant à nouveau fluide, ce n'est pas pour autant "être heureux". Car le bonheur est encore une focalisation (comme la vérité) et demeure dans le registre de la *prise* — la pensée du *tao* enseignant la "dé-prise" — ou du moins de la quête et de la captation; ce n'est pas être *en phase* (avec les processus) et "évoluer" à son aise, à son gré: il y a encore là trop de fixation et de visée.

9. COMMENT PENSER L'EFFICACITÉ?

Comment la penser sans construire un modèle à poser comme but, donc sans passer par le rapport théorie-pratique, et hors de tout affrontement héroïque (comme l'ont fait les Grecs)? Autrement dit, comment sortir de l'ombre des mythes cette *mêtis*, comme "intelligence rusée" (celle d'Ulysse *polutropos*), que l'outillage théorique des Grecs, en élaborant le statut d'une forme idéale (*eidos*), a laissé tomber?

A la difficulté européenne à penser l'efficacité — même sur le versant "réaliste" de notre philosophie (d'Aristote à Machiavel ou Clausewitz) — s'oppose l'approche chinoise de la stratégie: quand l'efficacité est attendue du "potentiel de la situation" et non d'un plan projeté d'avance, qu'elle est envisagée en termes de conditionnement et non de moyens à fin, de transformation et non d'action, de manipulation et non de persuasion, etc.: l'"occasion" à saisir n'est plus alors que le résultat de la tendance amorcée, et le plus grand général ne remporte que des

victoires “faciles” sans même qu’on songe à l’en “louer”. Or, cette stratégie que prônent les arts de la guerre de la Chine antique (Sunzi) se retrouve dans les arts du pouvoir (selon sa tradition autoritariste: Han Feizi) ou de la diplomatie (le *Guiguzi*); la cohérence s’en trouve explicitée dans les aphorismes du *Laozi*, dont le “non agir”, bien loin de prôner le désengagement et la passivité, puise dans l’immanence la capacité d’effet. A partir de ce contraste, on perçoit mieux, dès lors, en quoi consiste un “effet”; et notamment, qu’il faut sortir d’une conception spectaculaire de l’effet pour comprendre, en suivant les stratégestes chinois, qu’un effet est d’autant plus grand qu’il n’est pas visé, mais découle indirectement du processus engagé, et qu’il est discret.⁴

10. S’APPUYER SUR LE POTENTIEL DE SITUATION (PLUTÔT QUE CONSTRUIRE UN MODÈLE)

Je proposerai notamment trois notions pour entrer dans la conception chinoise de l’efficacité. La première est celle de “potentiel de situation” (je prends cette notion chez les stratégestes chinois de l’Antiquité; Sun Zi, Sun Bin). Plutôt que de modéliser en construisant une forme idéale et la posant comme but, ce qui implique ensuite de faire entrer cette forme idéale dans la réali-

4. Je renvoie au *Traité de l’efficacité*, chap. 1 à 5, Grasset, 1996. *Tratado de la eficacia*, Libros Perfil, Buenos Aires, 1999. *Tratado de la eficacia*, Madrid, Siruela, Biblioteca de ensayo, 1998.

té et ne peut aller sans forçage, qui veut être efficace (en Chine) s'appliquera plutôt à repérer — détecter — les facteurs qui lui sont favorables au sein de la situation abordée — tel est le “potentiel de situation” (notion de *shi*) — de façon à faire basculer progressivement celle-ci de son côté. Je ne vise pas directement l'effet en cherchant à imposer mon plan aux choses, ce qui ne peut aller sans dépense ni résistance; mais je fais évoluer continûment la situation en fonction des facteurs *porteurs* que j'y décèle, de sorte que ce soit de la situation elle-même que découle l'effet. C'est elle, autrement dit, qui accouche du résultat escompté. Ou, si rien aujourd'hui ne m'est favorable, je préfère attendre, plutôt que d'affronter une situation contraire et de m'y briser — ce qui assurément serait beau, et même héroïque, mais de peu d'effet...

Car le stratège chinois sait que cette situation elle-même est en évolution et que réparâtra peu à peu une nouvelle donne, sur laquelle on pourra à nouveau s'appuyer pour réussir. Il en résulte une conception de l'efficacité à la fois indirecte (par rapport à ce qui serait un but visé) et discrète (puisqu'il se coule dans le cours des choses plutôt que de chercher à le soumettre à son projet). C'est pourquoi j'ai préféré finalement changer de terme et parler, à propos de la Chine, d'"efficacité" plus que d'efficacité: efficacité fait entendre la continuité d'un déroulement, en même temps que l'art d'y capter l'immanence, sans mettre en valeur le moi-sujet (projetant — agissant).

11. QU'ENTENDRE PAR TRANSFORMATION SILENCIEUSE?

De là découle une seconde notion: celle de “transformation silencieuse”. Le héros (du côté européen) ne se pose pas seulement des buts, il doit également agir pour faire advenir la forme idéale qu’il a tracée. Or on sait qu’un des thèmes les plus marquants de la pensée chinoise, toutes écoles confondues, mais particulièrement insistant dans le taoïsme, est le “non-agir” (*wu wei*), qu’on ne saurait entendre dans le sens d’un désengagement, encore moins d’un renoncement ou d’une passivité. Si le Sage ou le stratège n’agissent pas, ils “transforment” (*hua*): c’est-à-dire qu’ils font évoluer peu à peu, par influence, la situation dans le sens désiré. Le Sage pour le profit du monde, le stratège pour un profit particulier — la différence entre eux étant, non de logique, mais d’échelle et d’intérêt.

Or, la *transformation* se manifeste précisément comme le contraire de l’*action*. Celle-ci, parce qu’elle est locale et momentanée et renvoie à un sujet (j’agis “ici et maintenant”), se démarque du cours des choses, donc se remarque et peut faire l’objet d’un récit (l’épopée). Celle-là est trop globale et progressive, en revanche, en se fondant dans le cours des choses, pour se laisser repérer dans son procès. En quoi elle est “silencieuse”. Mais on en constate après coup le résultat. Voyez ces “transformations silencieuses” que nous vivons tous, du réchauffement climatique ou du vieillissement. Je dis “silencieuses” parce qu’on ne les perçoit pas (on ne se voit pas

vieillir parce que la transformation est globale et continue; mais quand on regarde les photos d'il y a vingt ans, on se rend compte soudain qu'on a vieilli...). L'action est d'autant plus visible qu'elle force la situation, mais demeure épiphénoménale quant à ses effets, nous disent les Chinois. La transformation est effective, en revanche, et même d'autant plus effective qu'on ne la voit pas à l'œuvre et qu'elle ne fait pas événement. La pensée chinoise dissout ainsi l'individualité de l'événement dans la globalité des processus. À l'encontre de la grande mythologie européenne d'un Événement (et avènement) introduisant une rupture dans le temps et dont l'attente n'a toujours pas complètement rompu avec le religieux (le grand "Avant"), les Chinois nous rendent attentifs au temps long, à la durée lente, et ne voient dans l'"événement" que l'affleurement momentané — tel un trait d'écume — d'une mutation beaucoup plus ample et qu'on ne saurait scinder.

12. EN QUOI DE TELLES NOTIONS PEUVENT-ELLES ÉCLAIRER LE PRÉSENT DE LA CHINE?

La Chine, aujourd'hui encore, ne me paraît pas projeter quelque plan sur l'avenir, poursuivre quelque fin donnée ou visée, même impérialiste; mais exploiter au mieux, jour après jour, son *potentiel de situation*. C'est-à-dire tirer parti des facteurs favorables — quel qu'en soit le domaine: économique, politique, international, et quelle qu'en soit l'occasion — pour renforcer sa

puissance et son rang parmi les nations. C'est maintenant seulement que nous commençons, un peu éberlués, d'en constater les *résultats*: que, en quelques décennies, la Chine est devenue la grande usine du monde et que, dans les années qui viennent, son potentiel inéluctablement ira croissant encore. Et ce, sans grand événement faisant rupture. Deng Xiaoping, le "Petit timonier", a été ce grand *transformateur silencieux* de la Chine. Il a fait passer graduellement la société chinoise, en alternant libéralisation et répression, du régime socialiste à un hypercapitalisme, sans jamais avoir à déclarer de coupure franche entre les deux. Ou prenez l'immigration chinoise en France: elle s'étend d'un quartier à l'autre, chaque nouvel arrivant fait bientôt venir l'un après l'autre tous ses cousins, les célébrations chinoises prennent d'année en année plus d'importance, etc. Mais la transition est si continue qu'on ne s'en rend pas compte et qu'on reste par conséquent sans prise pour l'endiguer. Cette transformation, en somme, est si progressive et silencieuse, et se fonde si bien dans le "cours des choses", qu'on *ne la voit pas*. Mais voici qu'on se rend compte soudain un jour que, dans sa rue, tant de magasins sont chinois...

Regardez l'histoire de la Chine contemporaine. En Chine, il n'y a pas eu ce qu'on a vu en URSS redevenant Russie: le XX^{ème} Congrès, la déstalinisation, la perestroïka, etc., c'est-à-dire qu'il n'y a pas eu coupure; et c'est pourquoi le même parti a pu rester au pouvoir. Souvenez-vous: on a démaoïsé *au nom de Mao*, mais en faisant

servir d'autres citations incitant à plus de réalisme. Je me rappelle mon étonnement d'étudiant sinologue en constatant un beau jour que la citation de Mao, dans l'encadré du haut du journal, habituellement en gras, n'était plus en gras; mais les citations abondaient sur le reste de la page. Puis les citations de Mao ont commencé à changer, on en a préféré d'autres; puis à se raréfier. Puis, puis... Cette façon de conduire le changement a un double effet: d'une part, elle évite qu'il y ait rupture mettant en question la légitimité du pouvoir; d'autre part, elle vous oblige à être dans la connivence, par la nécessité d'une lecture de biais, et vous rend donc complice de la transformation engagée. L'écart, en effet, chaque fois est trop mince, ou trop *nuancé*, pour que l'on puisse se révolter.⁵

J'étais en Chine lors du retour de Deng Xiaoping aux affaires. Comment l'a-t-on réhabilité? Après la mort de Mao, en septembre 1976, on a continué sur le thème "critique de Deng". Simplement, les formules adjacentes, qui étayaient cette formule-flèche, se sont progressivement raréfiées. Puis un beau jour, on a vu apparaître l'expression: "fautes de Deng Xiaoping". Tout le monde avait compris qu'il était réhabilité, ou plutôt qu'il était déjà au pouvoir. En même temps, vous ne pouvez pas protester: une "faute", ce n'est pas bien... Enfin, on a vu revenir l'expression "camarade Deng Xiaoping". Vous voyez que

5. Je renvoie à *Le Détour et l'accès, Stratégies du sens en Chine, en Grèce*, Grasset, 1995; traduction en espagnol aux Presses de l'Université de Bogotá.

cette façon de distiller la rumeur, d'atténuer l'écart en ménageant les continuités, vous absorbe dans le mouvement en cours sans offrir de failles qui permettraient de réagir.

Il faut ce genre d'outils théoriques pour comprendre ce cas unique que représente la Chine d'aujourd'hui: celui d'un régime hypercapitaliste sous un couvercle communiste, en tout cas d'une structure hiérarchique bureaucratifiée... Le Parti communiste chinois s'est beaucoup *transformé* lui-même. La Chine a su renouveler ses élites, d'une génération à l'autre, grâce aussi aux séjours à l'étranger. On a actuellement une génération de managers à la tête du Parti. Mais celui-ci est resté la structure du pouvoir, il continue de commander et rappelle à l'ordre ceux qui bronchent. On m'en veut beaucoup pour l'avoir dit, mais je le répète: un de mes grands objets d'étonnement, quand je me tourne vers la pensée chinoise, c'est que la Chine n'ait jamais conçu un autre régime que la monarchie. On peut le regretter, mais c'est ainsi. On parlait en Chine seulement du bon prince ou du mauvais prince, de l'"ordre" ou du "désordre" — et même on a souvent considéré qu'un mauvais prince vaut mieux que l'anarchie... Il y a certes des moments où le pouvoir chinois se défait. Mais je n'ai jamais vu apparaître d'idéal du politique, au sens des formes-modèles (des *eidé*), dont on voit débattre Platon, Aristote, ou, en France, Montesquieu: qui constituent autant de régimes distincts et dont on compare les qualités.

13. L'IDÉAL DE LA RÉGULATION

Je crois donc qu'on ne peut analyser l'histoire de la Chine contemporaine, elle aussi, sans tenir compte *également* de catégories que la pensée chinoise a développées. Dernier angle de ce triangle théorique: la "Régulation". Il s'agit là d'une idée maîtresse de la Chine ancienne: c'est parce qu'il ne cesse d'être régulé que le cours du "Ciel" continue de se renouveler. "Réguler", c'est maintenir l'équilibre au travers des changements (notion de *zhong*). Telle est la vieille idée chinoise de l'"harmonie" (*he*) mais qu'il faut penser en cours — en procès — et non statique (ce qui ne veut pas dire bien sûr que l'histoire chinoise ait été elle-même harmonieuse). Or, aujourd'hui encore, les dirigeants chinois modélisent-ils (même s'ils ont appris à faire des plans comme en Occident)? Je crois qu'ils sont plutôt appliqués à *réguler* pour essayer de contenir tous les risques de surchauffe et l'accroissement des écarts, dont risqueraient de naître des insurrections. Voyez le discours des politiques chinois d'aujourd'hui: accordons plus d'attention à la paysannerie, réduisons les écarts trop criants entre les provinces, limitons la corruption, etc. Bref, veillons aux "dérégulations". Le tout pour éviter qu'il n'y ait explosion (et chute du régime). La transformation entreprise par Deng Xiaoping, y compris dans ses coups les plus brutaux, est allée de pair avec le souci de réguler le passage à la modernisation; en même temps qu'est appelé à la rescousse d'un communisme défaillant, un nationalisme exubérant — mais sans que le second renie ouvertement le

premier. — La situation chinoise ne me semble donc pas complètement soluble dans les catégories d'analyse politique qui nous sont le plus habituelles.

14. LA QUESTION DE LA DÉMOCRATIE

Si enfin, prolongeant la question politique, on envisage celle de la *démocratie* en Chine, tant dans son passé que dans son avenir, il faudra bien tenter de poser rigoureusement le problème. Et d'abord de commencer par distinguer la démocratie grecque, d'où nous vient largement la nôtre, de ce que l'on peut constater dans l'histoire chinoise. Revenir sur ce point aux Grecs serait-il abusif? Là encore la question est à considérer de près, mais je soulignerai déjà cinq points d'écart. La démocratie grecque repose 1) sur un recours à la modélisation et même à la mathématisation permettant d'établir une égalité civique (cf. Clisthène à Athènes inspiré des penseurs d'Ionie); 2) sur une confiance dans la persuasion: le discours public en est le principal vecteur, l'homme politique est un orateur; 3) sur une organisation reconnue et fonctionnelle de l'affrontement, et d'abord de celui des discours: à l'assemblée, au tribunal, au conseil et même au théâtre (*l'agôn*), parler, c'est parler pour ou contre, chaque position antagoniste bénéficiant du même temps de parole pour s'exprimer (*l'isegoria*) — telle est la tradition des "antilogies" qui anime encore nos débats télévisés, à la veille des élections; 4) sur une institution élective: le vote est le mode légitime de décision et de désignation; 5) sur

une comparaison avec d'autres formes politiques dont elle s'est démarquée; la démocratie se prévaut de sa différence avec les autres régimes — tant d'orateurs grecs l'ont célébrée ainsi; et, de nos jours encore, n'entendons-nous pas dire que, à défaut d'être un régime idéal, elle est à coup sûr le "moins mauvais"?

Or la Chine, par le passé, 1) n'est pas sans avoir pensé une forme de "mise à égalité" sociale (*qi* chez Zhuangzi, *jun* chez Mencius; et surtout chez les mohistes et dans d'autres courants), mais celle-ci n'est pas de type mathématique et n'a pas servi à compter les suffrages et les arguments (*logizesthai* en grec signifiant à la fois décompter et réfléchir); 2) n'a pas développé la rhétorique, les débats, d'ordinaire plus feutrés, étant cantonnés à la Cour; 3) a connu, mais a évité, le face-à-face de la parole, jugé plutôt stérile; c'est l'influcement par l'exemple ou la critique indirecte qui sont recommandés (cf. déjà la grande Préface du *Classique des poèmes*); 4) a préféré le recrutement sur compétence (concours) ou sur recommandation; 5) n'a conçu, je l'ai dit, que le principe monarchique, la seule alternative alors étant l'anarchie; et c'est à ce principe d'un ordre unitaire que le Parti communiste, aujourd'hui encore, a dû de se maintenir, tout en ayant complètement inversé sa ligne politique. Le cas n'est-il pas unique?

Mais toute démocratie doit-elle s'entendre selon ces seuls traits grecs? J'ai déjà plusieurs fois noté, dans mon travail, que, n'ayant pas pensé l'institution *à part* du po-

litique et son autonomisation, comme les Grecs ont été conduits progressivement à le faire, la Chine n'avait pu concevoir que le pouvoir (non le droit: chez les penseurs du despotisme) *ou* la morale (chez les confucéens): la machine à obéissance face à la vertu du prince (le courant taoïste n'ouvrant lui-même qu'une fragile soupape dans ce système,⁶ ce à quoi il faut ajouter au moins deux remarques. D'une part, que les penseurs chinois contemporains dits du "Nouveau confucianisme" n'ont pas eu de peine à montrer que la Chine avait aussi émis l'idée que le peuple, non seulement est la base, mais encore le plus précieux dans l'État (déjà Mencius), et que la traditionnelle régulation réciproque entre gouvernants et gouvernés, notamment par la légitimation des critiques adressées au pouvoir, pouvait être d'un enjeu brûlant: à preuve les campagnes de placards muraux — *dazibao* — sur la place Tian'an Men et ailleurs, avant et après la fin du maoïsme. D'autre part, que les notions européennes sont effectivement passées en Chine et parlent aux jeunes Chinois d'aujourd'hui: ainsi en va-t-il des "droits de l'homme", notion non chinoise mais traduite de l'occidental et qui, depuis, a fait son chemin et s'est implantée. Reste à mes yeux que tout fondamentalisme démocratique qui poserait d'emblée comme universelle l'organisation politique que l'Europe, depuis les Grecs, a si longue-

6. Je renvoie à *Fonder la morale*, Grasset, chap. 6, 1995. *Fundar la moral*, Madrid, Taurus, Pensamiento, 1997.

ment mûrie conduirait à méconnaître le travail même de notre histoire; et enterrerait une fois de plus — mais ici gravissime — l’occasion de (se) réfléchir.

15. OBJECTIONS

Tel est le *chantier* dans lequel je suis engagé. Il n’est plus temps de répondre à toutes les objections que je sais que celui-ci suscite et je me contenterai d’en mentionner quelques unes. En premier lieu, l’usage de la notion de “tradition”, qu’à juste titre Foucault critiquait. Je distinguerai seulement, à cet égard, ce qu’on voit “du dehors” et ce qu’on voit “du dedans”: du dedans, c’est-à-dire du sein même de l’Europe, on est surtout soucieux des effets de rupture comme de la façon dont chaque philosophe vient “dire non” au précédent; alors que, du dehors, comme de Chine se retournant vers la pensée européenne, on devient plus sensible aux effets de cohérence ou, mieux encore, de *connivence*, qui forment le fond demeurant indiscuté (comme aussi le fonds-ressource) de notre pensée — ce que j’appelle son *fond d’entente* (souvenons-nous aussi de Zhuangzi dans le “Qiwulun”: *bian ye zhi, you bu bian ye*): il reste de l’indiscuté au fond de toute discussion, à partir duquel seulement on peut prendre position et discuter, voire s’opposer. Tel est le *fond d’entente* (d’une culture) que, sans négliger le conflit des Écoles entre elles, j’essaie de faire apparaître dans le cadre de la pensée chinoise comme de l’européenne érigées en vis-à-vis. Il me faut néanmoins répondre à cette illu-

sion secrétée par mon travail, selon laquelle, en tentant d'ouvrir *via* la Chine un dehors à la pensée européenne, je parais réoccuper du même coup des positions minoritaires, ou progressivement recouvertes, au sein même de celle-ci: quand j'évoque (de Chine) la possibilité de passer *à côté* de l'Être, je recouperais l'héraclitisme; quand je détache la pensée chinoise de la vérité, je retomberais dans le scepticisme; quand je traite de l'immanence, je rejoindrais le stoïcisme (ou Spinoza, etc.); ou, quand je pointe la non-modélisation chinoise, je verserais dans le pragmatisme, etc. Or, c'est tout autre chose de se déprendre de l'Être, comme le fait Héraclite, et de ne pas envisager la question de l'Être, comme le font les penseurs chinois; ou de renoncer à la possibilité de la vérité, comme le font les sceptiques, et de ne pas se focaliser sur la vérité, comme le font les penseurs chinois, etc. Prenons donc, à chaque fois, la mesure de cet *écart*, permettant d'explorer d'autres possibles, à titre heuristique, et tel qu'il ne saurait se réduire à de la "différence".

Seconde objection, massive, et qui naît, cette fois, de la définition même de la philosophie: philosopher, c'est "penser autrement", Foucault ou Deleuze encore l'ont rappelé. Philosopher, c'est toujours opérer un déplacement. Mais je dirai que, quand ce déplacement s'opère de l'intérieur même de la philosophie, on pourra toujours soupçonner quelque méprise ou mécompréhension à l'égard de la philosophie antérieure: si Hegel avait vraiment compris Kant, il ne serait pas devenu Hegel (mais

serait demeuré kantien)... Bien sûr, il y a de nouveaux objets de pensée (à penser) et le déplacement s'opère dans et par l'Histoire — la philosophie est inventive. Mais un tel *déplacement* peut s'opérer aussi, je crois, par la géographie — en témoigner la “géo-philosophie” (Deleuze). Ainsi l'importance de la “Chine”, vis-à-vis de la philosophie, n'est-elle pas que l'extériorité tant recherchée en Europe, pour une fois, nous est *donnée*? D'emblée. La pensée chinoise nous aide ainsi à percevoir, en amont de notre pensée, tout un imaginaire théorique, mythologique, de la pensée européenne sur lequel celle-ci s'est appuyée et que met à l'épreuve son caractère *inimaginé*, et même *inimaginable*,⁷ pour une certaine part mais totalement intelligible, de l'autre côté. Car, je l'ai déjà dit, c'est tout autre chose — et l'incidence en est infinie — de prendre ses distances vis-à-vis de la question de l'Être, comme l'ont fait les Sceptiques en Europe, et d'être passé à côté de sa possibilité, parce que ne s'y intéressant pas, comme on le constate en Chine; ou de critiquer l'idée de Dieu, voire de clamer la “mort de Dieu”, comme l'a fait la modernité européenne (donc de travailler toujours avec elle), et de ne plus en être inquiété, de l'avoir tôt

7. Ainsi en va-t-il de la *faleur* (*dan*) valorisée par la culture chinoise, alors que la notion en est toujours négative en Europe; cf. *Éloge de la faleur*, Picquier, 1991, *Elogio de lo insipido*, Madrid, Siruela, Biblioteca de ensayo, 1998. Sur l'absence du Nu dans l'art chinois, cf. *De l'essence ou du Nu*, Seuil, 2000. *De la esencia o del desnudo*, Barcelone, Alpha Decay, 2004.

laissée tomber, comme l'ont fait, dès l'Antiquité, les penseurs chinois.

En même temps, l'opposition tracée ne saurait être en noir et blanc et je ne suppose pas d'altérité de principe entre pensées chinoise et européenne — je réponds ici à une objection têtue mais que dément tout mon travail. C'est une chose que de faire travailler, comme je le fais, l'écart *entre* deux cultures, voire ensuite *au sein de la même culture*, en retournant sur celle-ci les figures d'altérité élaborées à la rencontre de l'autre pour en faire réapparaître des aspects recouverts, oubliés ou négligés — et que cette culture extérieure, par son éclairage oblique, rend à nouveau saillants et aide à penser. C'en est une tout autre que de dresser et d'opposer entre eux des mondes, *East and West*: je ne crois pas à ce grand parallèle, soit qu'on en oppose diamétralement les termes, soit qu'on cherche au contraire à les accoupler, pour en faire la grande synthèse culturelle — et réconciliation — du monde à venir. Nous devons, je crois, lire *de près* pour éviter les généralités vagues ou qui servent des fins idéologiques qui ne s'avouent pas: en même temps que nous prenons du recul pour mettre en perspective les cultures du monde, demeurons philologues. Dans mon travail, j'ai eu l'occasion de montrer précisément, par exemple, comment les Mohistes tardifs se rapprochaient des Grecs (par leur souci de la définition ainsi que des règles de l'argumentation, comme aussi par leur intérêt pour l'optique ou la géométrie, etc.); ou comme, à l'inverse,

la *métis*, comme “intelligence rusée” et capacité d’épouser les circonstances, elle que Détéienne et Vernant ont fait reparaître du fond des mythes de la Grèce archaïque, se retrouve plus amplement réfléchi du côté chinois. Ce qu’on voit déployé en grand d’un côté est demeuré embryonnaire de l’autre et n’a pas “pris” (comme on parle d’une plante ou d’une sauce qui “prend”), mais sa possibilité n’en était pas pour autant ignorée, ou du moins complètement.

Il y aura donc à étudier de plus près ce qui a fait barrage, dans tel contexte, à tel développement de la pensée, en favorisant d’autres, et d’où découlent des embranchements mais aussi des recoupements possibles. Par suite, il faudra tenir à la fois les deux. D’une part, tenir la *radicalité de l’écart* et accepter de se laisser dériver, au lieu de supposer toujours un cadre commun — lequel? — au sein duquel on se contenterait de ranger des “différences”: car de quelles catégories suffisamment générales disposerait-on au départ pour opérer un tel rangement, si ce n’est toujours de concepts occidentaux mondialisés, dont on méconnaît l’origine et qu’on se borne à projeter tous azimuts? D’autre part, et conjointement, il convient de tenir la *communauté du pensable*, au risque sinon de renfermer le culturel dans une pseudo-nature. Je veux réagir ici vivement contre une certaine façon de cultiver ce qui serait l’“ineffable” de la culture chinoise... Soyons clairs: je veux réfuter cet argument: “Vous ne pouvez pas comprendre la culture

chinoise, puisque vous n’êtes pas Chinois...”. Certes il y faut de la patience, infiniment de patience et de modestie, et apprendre d’abord à lire les textes chinois comme les commentateurs chinois les ont lus. Mais je n’en tiens pas moins à ce principe: tout autant que je refuse un universalisme occidental demeuré irréfléchi et versant dans le “fondamentalisme”, je récusé des Valeurs asiatiques qui seraient repliées sur elles-mêmes, réinscrites en termes de nature et servant de support au nationalisme. Non, car de part et d’autre, en Chine comme en Europe, on a toujours affaire à des *cohérences*, donc à de *l’intelligible*, et je n’ai pas à supposer de rupture d’expérience pour passer en Chine.

16. CONCLUSION

Cette rencontre de la pensée chinoise et de la pensée européenne devrait au moins nous porter à penser ceci: que *l’universel* est peut-être moins donné d’emblée, avec la “nature humaine”, qu’il n’est un horizon qui, à titre d’idée “régulatrice” (au sens kantien), c’est-à-dire jamais complètement atteinte, du point de vue de la connaissance, mais qui fait travailler, conduit la mise en vis-à-vis des cultures, et d’abord en fournit l’exigence. Car, à côté de cet universel, prenons en compte également les catégories de *l’uniforme* et du *commun*. Le commun est ce que nous partageons. Or, je n’ai aucune raison de supposer — mon travail ne cesse en réalité de montrer le contraire — que je ne puisse communiquer avec vous,

non seulement par l'expérience mais également en pensée. Ce *commun*, je l'identifie ainsi: il est celui de l'*intelligible*; et ce, en dépit des écarts qu'on voit apparaître entre ces traditions culturelles: c'est pourquoi nous pouvons, entre Chinois et Européens, nous comprendre et dialoguer. Quant à l'*uniforme*, il est l'envers, ou la perversion, de l'universel: il ne repose pas sur une nécessité de la raison, mais sur une commodité de la production (tel le standard, le stéréotype). Or, c'est par cette dictature discrète de l'uniforme que nous sommes de plus en plus cernés et menacés aujourd'hui, de façon ambiante, avec l'essor de la mondialisation et des médias. On s'occupe tant aujourd'hui des ressources matérielles de la Terre, dont on craint qu'elles ne tarissent. Mais ces ressources intellectuelles, ces sources d'intelligibilité, que les diverses cultures de par le Monde ont développées, les laisserons-nous recouvrir et disparaître, ou s'épuiser, par la standardisation qui tend à faire perdre aujourd'hui tout relief et contraste à la pensée? Vis-à-vis d'une telle marée montante, celle du consensus *mou* auquel nous sommes inexorablement entraînés, le *dia-logue* des cultures, si on le prend au sens rigoureux du terme, faisant jouer à la fois le *dia-* de l'écart et le *logos* de l'intelligible, tel qu'entre la Chine et l'Europe, ne se révèle-t-il pas une ressource — ultime — de *résistance*?

Car je crois, en fait, que c'est là une chance de notre époque: de pouvoir désormais circuler entre des *intelligibilités* diverses, qui jusqu'à présent s'ignoraient, com-

me entre celles de la Chine et de l'Europe, trouvant ainsi de nouvelles prises — obliques — sur notre *impensé*. C'est même cela, l'"intelligence"... Finissons donc, en Europe, de consommer l'"Extrême-Orient" comme un envers mystique de la raison européenne: en faire un envers, c'est encore rester chez soi; ou sinon, comme une simple variation de cette raison européenne dont la pensée chinoise, si l'on projette sur elle les évidences rationnelles de l'Europe, ne devient plus qu'un *fac-similé*: il ne s'agit pas plus de renoncer à l'exigence de la raison que de croire cette raison, un jour, quelque part, définitivement aboutie. Au contraire, à la rencontre de la pensée chinoise et de la pensée européenne, en dé- et re-catégorisant la pensée, il conviendra de remettre ensemble la raison au travail en lui ouvrant de nouveaux chantiers.