

**Éléments pour une herméneutique de la nature**  
*par Jean-Claude Gens, Paris, éditions du Cerf, 2008*

Le livre de Jean-Claude Gens est ambitieux, puisqu'il s'agit de redonner un sens au concept de nature à partir de l'herméneutique de Dilthey, poursuivie par Misch et Bollnow. Le livre est à la hauteur de ses ambitions. Il est vrai que, comme le signale dès le début, l'auteur, la nature n'est pas un concept fondamental de la philosophie moderne, sauf chez Whitehead. J.-C. Gens aurait pu aussi se référer à la Philosophie de la nature de Nicolai Hartmann, hélas trop méconnue en France et parue en 1946. Or la nature est une des modalités essentielles de l'altérité par rapport à l'esprit. C'est aussi un produit social. Penser une herméneutique de la nature est une exigence importante pour la philosophie contemporaine, mais se heurte à des difficultés, puisque les deux concepts de nature et d'herméneutique sont problématiques. J.-C. Gens va alors examiner critiquement l'interprétation dominante de la nature dans les Temps modernes, issue de Descartes, Kant et les idéalistes allemands, sans pour autant faire revivre la philosophie de la nature du Romantisme. L'auteur, qui connaît remarquablement l'œuvre de Gadamer interroge l'analyse de l'idée de nature dans la pensée grecque que l'on trouve chez celui-ci et consacre des pages très riches non seulement à Vérité et Méthode, mais aussi à des travaux moins connus en France, comme les écrits sur la médecine et la santé. À l'aide de ces analyses, J.-C. Gens insiste sur le fait qu'il faut réhabiliter l'herméneutique médicale.

C'est l'œuvre de Dilthey qui est ensuite convoquée, celui-ci ayant voulu prendre en considération la « globalité concrète de la réalité humaine » (p. 127), et inscrire les sciences de l'esprit dont il veut déterminer le statut « dans leur soubassement naturel » (p. 132). J.-C. Gens interroge alors la biologie compréhensive et son herméneutique du vivant. Ici encore, les analyses sont riches, claires et parfaitement intégrées au projet général du livre. L'œuvre de Portmann est particulièrement mise à l'épreuve.

J.-C. Gens critique le primat du langage dans l'herméneutique de Gadamer, qui empêche d'exprimer notre relation à la nature, car celle-ci n'a pas de langage. Au contraire de Gadamer, O.F. Bollnow, son contemporain, invite à une herméneutique de la nature. J.-C. Gens pose la question de savoir comment entendre la saisie d'une vitalité qui nous est étrangère (p. 243). Après avoir consacré de belles pages à l'analyse de l'impression esthétique chez Dilthey, il se tourne vers l'École de Göttingen, marquée par les œuvres de Misch, H. Lipps, König, Theodor Litt et O.F. Bollnow. L'herméneutique de la nature se déploie dans le sens d'une herméneutique de l'adresse (p. 250). La philosophie de Kierkegaard avait donné de l'élan à cette herméneutique de l'adresse, alors que l'idée d'une adresse des phénomènes naturels était déjà présente chez Goethe et chez Herder. Dans de belles pages, J.-C. Gens insiste sur la priorité de l'écoute sur la vision, dans cette perspective. Comme l'écrit M.Gens : « L'adresse à laquelle nous ramenons la diversité des mots *Ansprache* ou *Anspruch*, *Anrede*, *Anruf*, ou encore *Anmutung*, employés... par Misch, Bollnow, Heidegger ou Riedel, suppose d'être entendue. Si la remarque peut sembler triviale, elle signifie en premier lieu la reconnaissance de la priorité de l'écoute, en particulier par rapport au privilège traditionnellement accordé à la vision, mais aussi par rapport à la parole, puisque parler est alors entendu comme un répondre. » (p. 252) C'est à partir de caractéristiques auditives que la nomination des choses par les hommes insiste sur ce qu'elles ont de remarquable. L'arbre, par exemple, sera appelé « le bruisant ». Herder estimait qu'il fallait penser les rapports de l'homme et de la nature en termes d'écoute. C'est dans ce sens aussi que de notre temps travaille Riedel.

J.-C. Gens envisage alors, dans des pages fort intéressantes, l'herméneutique de Riedel, en insistant sur la volonté de celui-ci de privilégier l'écoute, et de construire une herméneutique acroamatique de la nature. Riedel se réfère à Humboldt dont la conception du langage a été selon lui méconnue aussi bien par Hegel que par Heidegger. Il ne faut pas penser le langage à partir de la question de la nomination. Il s'agit de penser le langage en termes d'« *energeia* », le mot étant compris au sens de Leibniz relu par Humboldt. Le langage a une nature duelle, toute parole s'adressant à un auditeur, qui va réagir à celle-ci. Revenant sur le conflit opposant Riedel à Heidegger, J.-C. Gens insiste très justement sur le fait qu'Être et Temps ne nous fournit pas une pensée de la nature, mais du monde « à partir duquel elle nous est donnée » (p. 256). Il interroge à nouveaux frais les textes d'Heidegger, en se demandant si l'on peut y trouver une pensée de la nature qui ne serait pas identifiée à l'être. Le concept de « terre » est dès lors convoqué. L'auteur se demande si la conception de la géographie, défendue par Dardel et inspirée de Heidegger, pourrait jouer un rôle dans une herméneutique de la nature. Mais, dit Dardel, l'espace géographique a été façonné par l'homme, de sorte qu'une nature pré-humaine n'est qu'un phantasme. C'est donc vers Gadamer et Bollnow que l'auteur va se tourner pour construire les éléments d'une herméneutique de la nature.

Le concept d'adresse est le point de départ de la définition de l'herméneutique par Gadamer (p. 265). J.-C. Gens s'intéresse ici surtout aux analyses de l'œuvre d'art chez Gadamer. On sait que, pour celui-ci, le langage est le médium de toute expérience herméneutique. Il y a un être du sens qui se révèle dans le geste, et non un savoir du sens. Finalement, l'incompréhensible que cherche à dire le geste serait la « *phusis* » au sens de Heidegger. Comme l'écrit J.-C. Gens, « la compréhension d'un incompréhensible qui est autant en nous que hors de nous, de ce fond obscur dont parle Fink, relève ainsi d'une herméneutique de cette nature "qui ne sait rien et ne veut rien savoir des hommes" » (p. 282).

Le livre se termine par une étude passionnante de la description de la voix de la nature comme impression dans l'école de Göttingen, et d'abord chez Bollnow. L'auteur a bien raison d'insister sur l'importance de l'œuvre de ce philosophe qu'il connaît bien et qui mérite d'être plus lue en France. Bollnow interroge le concept d'expérience (p. 284-285). Il réfléchit sur le sens de l'expression, « langage de la nature ». Pour Bollnow, ce sont au premier chef les choses de la nature qui nous parlent. Il s'agit pour les objets de parler d'eux-mêmes. Comme le disait Misch avant Bollnow, il faut donner la parole aux choses mêmes (p. 300). Bollnow analyse une grande diversité d'exemples de paroles répondant à l'adresse de la nature, comme le montre, par exemple, son commentaire du poème de Goethe, *Le Pêcheur*. Mais cette adresse pour être entendue appelle le silence des soucis quotidiens.

Ceci n'est possible qu'avec une conversion radicale de l'attitude de l'esprit : il faut renoncer à l'attitude centrée sur soi de la vie quotidienne et saisir les choses telles qu'elles se montrent elles-mêmes. Bollnow rejoint ici certains aspects de la philosophie japonaise qu'il connaît bien et un aspect fondamental de la pensée de Maître Eckhart.

On le voit, le livre de Jean-Claude Gens est un livre important, profond et utile dans un temps où la philosophie ignore trop la pensée de la nature. Par delà l'opposition sujet-objet qui caractérise, selon Nicolaï Hartmann, la théorie de la connaissance des Modernes depuis Descartes, il nous invite à écouter avec les yeux les choses du monde. Bien écrit et très clair, le livre apprend aussi beaucoup sur des courants de pensée parfois méconnus en France.

**René Daval**

## Dans le bois de la langue

### Dans le désert

*par Henri Meschonnic,  
Éd. Laurence Teper, 2008, et Desclée de Brouwer, 2008*

L'important essai *Dans le bois de la langue*, que vient de publier Henri Meschonnic, est une admirable synthèse des nombreux travaux sur la théorie du langage, sur le rythme et sur la poétique de la traduction qu'il a publiés depuis 1970, année de la parution de son premier livre *Pour la poétique*.

Pour bien comprendre la démarche de Meschonnic, il faut sans cesse avoir présent à l'esprit que chez lui, la théorie et la pratique sont intimement unies car la plupart de ses idées sont liées à sa manière de faire des poèmes et de traduire la Bible. Cette relation féconde entre création et théorisation lui a permis d'élaborer une critique constructive dirigée contre tous les dogmatismes qui figent la pensée contemporaine.

Le premier dogmatisme combattu par Meschonnic est la linguistique structurale, adoptée par la plupart des théoriciens des sciences humaines et qui a réduit le langage à sa simple fonction de communication, alors que la théorie du langage reconnaît le « rôle stratégique du statut du langage dans toute société et dans toute représentation de la société ». En ce sens, la théorie du langage se confond avec la poétique, car le poème désigne l'activité d'un sujet historicisé qui cherche à transformer la vie et la pensée. Cette poétique, synonyme pour Meschonnic de littérature, est le seul recours contre la langue de bois qui est une « machine de guerre contre l'individu ».

Les enjeux de ce débat dépassent de loin les problèmes linguistiques car c'est du statut du sujet qu'il s'agit, ce sujet escamoté par la théorie du signe fondée sur l'opposition entre le langage et la vie et qui a entraîné une dualisation en chaîne, avec une distinction tranchée entre le signifiant et le signifié, la forme et le contenu, l'individu et le collectif, l'affect et le concept, le discours littéraire et le langage ordinaire. Cela a généré une grave méconnaissance de la poésie réduite à une pure forme, à un écart par rapport au langage normal, alors que le poème est l'expression d'un rapport maximal entre le discours et la vie.

Le dualisme du signe a provoqué des dégâts considérables dans la plupart des théories en vogue depuis quatre décennies, d'un certain formalisme heideggerien aux herméneutiques formelles, sans parler du déconstructionnisme. Le heideggerianisme est devenu pour de nombreux penseurs l'ultime philosophie indépassable qui a dit l'essentiel sur l'Être, le sacré et le poème, l'herméneutique, mal comprise, ne vise que le sens au détriment du signifiant, tandis que le déconstructionnisme qui privilégie un certain ludique, n'aboutit qu'à « verbalisme et dégénérescence de la pensée ».

À ces approches réductrices, Meschonnic oppose sa théorie du langage qui tient compte de « l'interaction transformatrice » existant entre le discours, le poème, l'éthique et le politique. Cette conception du langage est liée au primat du rythme, découvert lors de la traduction de la Bible hébraïque qui a vu dans le rythme, l'organisation du mouvement de la parole assurant le continu entre le corps qui parle et son langage. C'est parce qu'ils ont ignoré le « tout rythme de la Bible hébraïque » que la plupart des traducteurs n'ont cessé d'helléniser, christianiser, rabbiniser, franciser le texte biblique, faisant ainsi de leurs versions des « effaçantes » de l'original.

Toutes ces idées sont parfaitement illustrées par la traduction du quatrième livre de la Torah que Meschonnic vient de publier sous le titre *Dans le désert* qui correspond

plus justement au titre hébraïque et au contenu du livre que le terme Nombres employé jusqu'à présent. Grâce à son écoute du rythme biblique, Meschonnic réussit ainsi à montrer que cette suite de dénombrements serait « une litanie de l'accompagnement du divin dans l'histoire ».

Malgré le caractère ardu des sujets abordés par Meschonnic, ces dernières publications, *Dans le bois de la langue* et *Dans le désert* se lisent avec un certain plaisir, car le premier est imprégné d'humour tandis que le second restitue de la Bible toute sa poéticité et sa fraîcheur qui restent le plus souvent voilées.

**Jacques Eladan**

**L'épreuve de la philosophie.**  
Questions existentielles et réponses philosophiques

**Éduquer (à) l'anarchie.**

La fin de l'université

*par Michel Weber, Louvain-la-Neuve, éditions Chromatika, 2008*

Dans ces deux ouvrages, Michel Weber ne se contente pas d'être un subtil glossateur de la philosophie du Procès ; il s'emploie à l'appliquer aux enjeux moraux et politiques de notre temps, à ouvrir de nouvelles perspectives à la praxis individuelle et collective.

Dans le premier livre, l'auteur travaille à expliquer ce qu'est l'entretien philosophique, notamment tel qu'il est pratiqué dans le cabinet philosophique du Centre de philosophie pratique « Chromatiques whiteheadiennes », situé à Bruxelles. Pour Michel Weber, l'entretien philosophique s'ancre dans la tradition du dialogue socratique, mais la philosophie de Whitehead, en tant que philosophie de l'organisme et de la créativité, constitue un outil précieux pour réactualiser la pratique socratique. Poursuivant Whitehead, l'auteur propose de conduire le dialogue philosophique, selon les modalités de la pensée « processuelle », et de répondre ainsi aux trois axes de l'avancée créatrice : créativité, efficacité et vision.

Cette investigation de l'entretien philosophique est l'occasion pour M. Weber, de préciser sa conception de la philosophie. À cette occasion, il mène une critique vigoureuse de l'expertise, laquelle prétend doter sa compétence d'une valeur universelle, alors qu'elle porte seulement sur un segment de la réalité. En outre, remarque-t-il avec justesse, l'expert « se contente d'appliquer des recettes toutes faites à des problèmes bien circonscrits par d'autres ». L'expert tombe vite dans le dogmatisme parce qu'il refuse de considérer les liens interactifs qui conditionnent son domaine d'analyse. C'est l'occasion pour M. Weber de dénoncer la chute des savoirs universitaires dans l'expertise, dorénavant déterminés par « la demande des sacro-saintes entreprises ». Il souligne aussi combien l'expertise part d'une conception mécanique du réel, alors que la pensée, bien plus avancée, de l'organisme saisit les choses dans leur causalité circulaire et systémique.

En revanche, la philosophie manifeste un souci d'articulation globale des événements. C'est pourquoi M. Weber, s'appuyant sur Whitehead, démontre les impasses du substantialisme, tant au niveau de sa logique conceptuelle que de ses conséquences morales et politiques. Composant un monde déduit, le substantialisme nie la temporalité créatrice et partant, interdit à l'existence humaine de se doter d'un sens. Un univers substantialisé, c'est un univers mécanisé, destiné à des existences résignées. En revanche, l'univers événementiel que découvre Whitehead, ouvre sur la liberté créatrice et un devenir virtuellement à même de transfigurer les rapports homme/monde.

La puissance du renouveau parcourt l'élan de l'ouvrage, et l'auteur discrimine très justement la fausse nouveauté des modes mercantiles, issue en vérité de la matière répétitive de l'économie politique, de la rénovation de soi que recèle le futur, si l'on sait l'accueillir avec une intelligence raisonnable. L'auteur défend ainsi une philosophie du sens commun, qu'il conçoit comme une « rationalité atmosphérique », libérant de la rigidité que secrète la rationalité ratiocinante. Loin de mépriser le sens commun, ce que fait la technocratie, la philosophie systématique doit thématiser ses savoirs implicites et en retirer une praxis mobile et inventive.

Toutes ces considérations guident la pratique de l'entretien philosophique. L'enjeu est de rénover l'existence de ceux qui s'y adonnent. « Purgation », « structuration » et « récapitulation » constituent les trois phases d'un déploiement personnel qui « opère l'assomption de l'affectivité par la clarification conceptuelle ». Au cours du dialogue, le sujet apprend ainsi à se construire en élevant ses affects. Sachant se lier à la vie, et se délier des illusions techno-consuméristes, il avance à l'unisson d'un monde transfiguré par l'œuvre commune de l'esprit. Michel Weber enjoint son lecteur d'être « digne » du monde, « de l'événement ». Acquérir « le style de l'immortalité » : voilà un axe de vie, issu des Antiques, que reprennent avec talent les propos de Michel Weber. En somme, cet ouvrage vivifie, pour notre époque éreintée, le noble souci philosophique du « soin de l'âme ».

Dans son deuxième livre, le propos de M. Weber se fait nettement plus politique. Toujours dans perspectives ouvertes par Whitehead, l'auteur s'attache à repenser la démocratie qu'il entend revitaliser par le concept d'anarchie. Lecteur d'Orwell et d'Huxley, il brosse au départ un tableau acéré de la société néolibérale dont la sinistre « gouvernance » défigure les liens dialogiques et cosmiques de l'homme. Ce dernier se retrouve donc plongé dans le chaos du profit économique et de la violence sécuritaire. L'anarchie que répand ce système n'est évidemment pas celle que souhaite M. Weber. L'anarchie ainsi subie est barbare et niveleuse ; au lieu de fortifier les individus, elle les atomise et les formate selon les normes du consumérisme. L'Université, qui était le lieu libre du savoir universel, est en voie de destruction depuis qu'elle a subordonné son idéal aux forces du « marché ». Face à ces forces obscures, l'auteur propose une « redynamisation anarchisante de l'idéal démocratique ».

Éduquer, en effet, le citoyen à l'anarchie, c'est l'éduquer à développer son individualité créatrice. Prenant pour exemple la démocratie athénienne, l'auteur souhaite que le citoyen actuel retrouve les valeurs de la paideia, entendue comme l'idéal d'une formation complète de l'individu. Il remarque aussi que cet idéal grec s'ancrait dans l'unité et le bel ordre d'un cosmos. Seulement, avec la révolution copernicienne, l'ordre du cosmo-logos a perdu sa validité : il faut donc penser autrement les rapports organiques de l'homme et de son milieu. Inspiré par Whitehead, M. Weber renoue les liens anthropo-cosmiques par le concept de chaosmos (qu'il tire de Joyce). Alors que le cosmos antique était clos et stable, le chaosmos désigne une « Totalité organique et en croissance ». Cette totalité reste en permanence ouverte à la nouveauté, car elle est mue par sa propre avancée créatrice. Ayant perdu son archè, l'homme doit apprendre à s'élever sans la sûreté de formes principielles. Il est désor-mais tenu de réfléchir à la conséquence de ses actes, à penser dynamiquement les liens qu'il tisse avec ses milieux. L'instabilité cosmique requiert plus que jamais la formation de citoyens capables d'évaluer, de tout leur être, leurs pratiques. « Tous, écrit Michel Weber, doivent être des aristocrates du concept, de l'affect et du percept (de l'art). » Le bon gouvernement réside, non plus dans l'adéquation à un ordre naturel, mais dans la puissance relationnelle que sait déployer la communauté des citoyens. Cette dernière est anarchique puisqu'elle est dénuée de fondation ontologique, et qu'elle s'en remet à l'intelligence créatrice des individus pour rester en harmonie avec le Procès universel.

L'anarchie que prône l'auteur n'a rien de narcissique ou de spontanéiste, elle est « organique ». En effet, elle cherche à promouvoir une existence communautaire, depuis des affects communs, des « sentirs » éduqués à se tourner vers le haut. L'indépendance de l'individu est cultivée du moment où elle signifie la progression de soi, sur le plan de l'esprit et de la sensibilité. Mus ainsi par des aspirations élevées, par une même

inspiration vers l'augmentation de soi, les citoyens forment une communauté vivante, une *Gemeinschaft*, unique forme possible de « démocratie participative ». Michel Weber reprend là un maître-mot de Tönnies, en l'actualisant de manière dynamique, et en le dégageant ainsi de ses interprétations naturalistes. Dans une perspective similaire, M. Weber renoue avec la République de Jefferson et son idéal de fédération communautaire. Il n'hésite pas à souhaiter la jonction de l'excellence vertueuse des Jacobins et l'exercice des libertés fédérales.

L'idéal anarcho-civique de l'auteur n'a rien d'une facilité ; il exige une discipline du dépassement que peuvent craindre les esprits chagrins ou amorphes du réalisme. Pour lui, la démocratie participative culmine dans une « citoyenneté sacerdotale » qui retrouverait le lien sacré avec les mystères de la matrice cosmogonique. L'écologie politique que théorise implicitement Michel Weber se parachève dans une écologie de la transfiguration.

L'ouvrage ne cède à la facilité que lorsqu'il se laisse aller à des diatribes contre la politique des États-Unis et le capitalisme international, accusés unilatéralement de tous les maux. Certes, leur domination peut être jugée catastrophique, mais les autres pays ou systèmes engendrent-ils des liens de meilleure qualité ? Dans l'univers des liens, il n'existe aucun coupable absolu. L'impuissance historique du Vieux Continent ne l'absout pas pour autant de s'être livré à l'étouffoir de l'oligarchie technocratique. L'auteur semble aussi séduit par le régime de Chavez : il semble oublier qu'il s'agit d'un pouvoir bureaucratique-militaire, perclus désormais des vices du fonctionnarisme, de la démagogie médiatique, et dont on peut douter qu'il cultive la liberté créatrice des individus. Dans sa critique de notre temps, l'auteur ignore trop l'autonomisation de l'appareil d'État et des stratégies de domination que développe la technocratie parasitaire, quelles que soient ses couleurs.

Néanmoins, ce sont là de seules critiques adventices qui ne remettent nullement en cause l'intérêt de ce livre audacieux et créatif. Toute son originalité réside dans ce lien qu'opère l'auteur entre les idéaux de la *paideia* et la modernité philosophique de Whitehead et de certains pragmatistes, comme W. James. De manière argumentée et enthousiaste, Michel Weber renoue, de l'Antiquité à nos jours, les liens de l'aventure civilisatrice. Il redonne toute leur force d'élévation aux idées de progrès historique et de démocratie politique. Un livre à lire en ces temps de résignation.

**Philippe Forget**

## **Octavio Paz. De vive voix**

Entretiens (1955-1996)

*par Octavio Paz. Traduit de l'espagnol par Anne Picard,  
Gallimard, coll. Arcades, 2008*

De vive voix est un ouvrage passionnant et comme le dernier livre de « circonstance » du poète et écrivain mexicain, Octavio Paz. Pas moins de trente entretiens accordés par le poète à divers interlocuteurs, la plupart hispaniques, mais aussi américains, français ou japonais, couvrent la période 1955-1996. La sélection a été établie à partir du corpus de ses Œuvres complètes VIII, Mélanges, Premiers écrits et entrevues, auquel a été agrégée une suite d'entretiens dont plusieurs ont paru en France.

Ces entretiens intéressent d'abord la conception de la poésie d'Octavio Paz et la philosophie qui sous-tend sa création. On y trouve ensuite, la réflexion du brillant théoricien sur des questions comme le langage, la magie, l'histoire, l'anthropologie, l'amour, l'art, la religion ou la pensée extrême orientale par exemple. Se voit ainsi restitué, l'itinéraire poétique, intellectuel et politique du poète et de l'essayiste dont le regard se voulait universel.

La première caractéristique frappante du livre a trait à ce qu'on pourrait appeler l'eidos (étymologiquement apparence, forme) de la poésie de Paz, c'est-à-dire son caractère essentiel ou sa propriété la plus profonde, pour reprendre les termes de son préfacier. L'eidos est ce qui s'inscrit sous le rapport de l'alliance fondamentale entre « poésie et pensée ». De manière plus précise, cet eidos touche au motif de l'altérité ou autreté. Concept initié par le poète espagnol Antonio Machado, « l'au-treté est l'être même qui se déploie dans l'abîme du temps » et « la poésie est connaissance... de l'autreté qui nous constitue », dit Octavio Paz dans « Poésie de circonstance », p. 249. L'autre aspect de l'eidos, réside dans cette « passion critique » chère au poète – qui signifie la force qui peut traverser le langage.

Le deuxième caractère intéressant de ces entretiens concerne, comme on l'a souligné, la réflexion du théoricien. Son unité est parfois plus difficile à cerner en raison de la variété des thèmes et des motifs traités, mais aussi de leur divergence ou des évolutions de l'auteur. L'objet-langage, par exemple, donne lieu à une analyse inédite qui s'adosse à la linguistique et l'anthropologie structurale – de Jakobson à Lévi-Strauss. On peut y relever ces lignes : « On trouve dans le langage un inconscient rationnel... [ce] qui nous amène à cette idée non moins vertigineuse et déconcertante : il existe une pensée qui nous pense », in « Poésie et métaphysique », p. 52. Par ailleurs, croisé avec cette analyse, on trouve le motif de l'hermétisme métaphysique ou critique contemporain, défini par le poète comme portant sur « le sens même du langage » et « qui est une recherche de ce que ne voient pas les yeux : l'« autre versant » de la réalité ».

L'anthropologie historique, qui est aussi poétique, occupe également une place dans ces entretiens. Comme il est montré clairement dans certaines des réponses apportées à ses interlocuteurs, cette discipline aura joué un rôle important dans la conception de plusieurs écrits du poète, ainsi dans le poème « mexicain » Pierre de soleil (de 1957), sur lequel il est revenu souvent. Parlant de ce poème, Octavio Paz écrit : « [...] Dans le Mexique précolombien [la planète Vénus], c'était Quetzalcóalt... C'est avec cet arrière-plan mythique et astronomique que se déploie le texte », in « Quatre ou cinq points cardinaux », p. 75 ; et, à une autre question, il pouvait répondre : « [...] Pourquoi l'anthropologie ? Parce que je suis mexicain. [Après l'histoire ancienne du Mexique]...

j'en suis venu à cette strate primaire, primitive que constituent les mythes... puis [je suis passé] à l'anthropologie », in « Orient, image, éros », p. 98.

L'interrogation de la pensée bouddhiste occupe aussi une place non négligeable dans plusieurs des textes. Octavio Paz a souvent exprimé ses vues sur le bouddhisme comparativement à la tradition d'Occident. Outre la thèse métaphysique : ni être, ni non-être, mais sunyata (vacuité), à l'opposé de notre ontologie, d'autres points sont abordés, en particulier, la question surprenante du temps bouddhique. La bouddhité du temps se déploie en effet et dans le même instant disparaît de manière exemplaire dans ce magistral poème Blanc (de 1967, écrit en Inde), qu'il a commenté plusieurs fois, et « vu » comme « [...] le voyage immobile à quoi nous invite un rouleau de peintures et d'emblèmes tantriques... l'espace [...] – passe comme s'il était le temps [...] ». Ce poème a été repris dans son recueil Versant Est de 1970. Leçon salutaire pour nous, Occidentaux, que cette critique bouddhiste de « l'illusion du temps », montrée ainsi dans le poème !

L'ouvrage mentionne encore plusieurs figures aimées ou appréciées du poète qui l'accompagnent dans l'itinéraire et le cheminement dont il est parlé plus haut. De manière récurrente, certains noms apparaissent : Dante, Gongora, Whitman, T.S. Eliot avec son célèbre *The Waste Land*, André Breton pour le surréalisme où Paz a contribué, les poètes espagnols Machado au XXe siècle, Gongora et Quevedo au moment baroque du XVIIe siècle ou Sor Juana Inés de la Cruz, nonne et poétesse mexicaine dont Paz s'est fait le biographe. Mallarmé, Valéry, Baudelaire, Michaux sont aussi cités, tous poètes ayant comme point commun d'être des penseurs, ayant influencé le poète mexicain. Quant aux influences plus théoriques ou philosophiques sur ce dernier, nommons à nouveau Lévi-Strauss, reconnu comme un maître, mais aussi bien d'autres européens de Kant à Nietzsche, de Freud à Marx, Sartre, Camus ou Wittgenstein...

Un autre caractère de ces entretiens concerne ce qu'il faut nommer leur dimension « politique ». D'un certain point de vue, c'est même là la vraie signature du poète et théoricien mexicain qui marque toutes ses propositions comme d'un sceau. C'est cette « pensée insoumise », cette « voix dissidente » qu'on perçoit chez Octavio Paz, mais peut-être plus encore – après 1990 – dans les dernières interviews. « Dire non est bien la chose la plus difficile dans le monde moderne qui devient celui de l'uniformité. Celle-ci menace la littérature de congélation... », lit-on par exemple dans l'interview de 1996, « Itinéraire d'une vie ». Quelle que soit la question de société posée regardant la modernité, c'est ce ton, la même tonalité souvent révolutionnaire dans la réponse. Paz était cette voix fervente où se cache la force !

**Claude Berniolles**

**La gloire de Bergson**  
Essai sur le magistère philosophique  
*par François Azouvi, NRF/Gallimard « essais », 2007*

Cet ouvrage s'inscrirait-il dans une série ? En 2002 l'auteur avait déjà donné avec un certain brio, Descartes et la France sous-titré Histoire d'une passion nationale. Il traite ici d'une autre grande figure éminente de la philosophie française, cette fois plus proche dans le temps et à l'influence non moins puissante quant à ses conséquences profondes sur la vie intellectuelle, l'avancée du savoir et l'esprit de son temps. La profondeur de ces effets, leur degré d'extension à un nombre plus ou moins important de sphères littéraires, artistiques, scientifiques, politiques, idéologiques, sinon même celles du tout venant de l'intelligence, signerait ce que l'auteur appelle un magistère, phénomène où se mesurent la profondeur et la pérennité d'une œuvre ou alors son règne temporaire, fût-il des plus brillants.

Bergson, d'évidence se prête à une telle épreuve et au delà. Sa notoriété à la toute fin du XIXe siècle et dans le premier quart du XXe, en France autant qu'à l'étranger, le succès de ses livres, l'originalité de ses vues philosophiques, la cohérence de son système, la nouveauté de ses concepts pour l'époque, le nombre de ses thuriféraires, épigones ou un peu plus tard de ses adversaires, font de lui un maître incontestable, rayonnant et reconnu. Les honneurs qui lui furent rendus, de l'Institut à l'Académie française et jusqu'au prix Nobel, les distinctions prestigieuses et la quantité des traductions de ses livres à l'étranger font, du professeur au Collège de France et parfois de l'ambassadeur efficace de son pays dans des missions cruciales comme celle pour convaincre le Président Wilson de faire entrer les États-Unis dans la première Guerre mondiale, un modèle sinon un phénomène culturel, en effet passionnant à étudier.

L'auteur en administre la preuve en trois grands chapitres qui retracent d'abord la trajectoire d'exception du philosophe avec à ses débuts, l'annonce d'une philosophie nouvelle de l'intuition et de la temporalité créatrice qu'est la « durée » pour chacun ; ensuite un professorat magistral et inventif où domine un concept original : l'Évolution biologique traversant par son « élan » la matière ; enfin son « effacement » dans les années 30, sur fond de montée des périls en Allemagne, de théorie einsteinienne de la relativité du temps en place de sa conception absolue... et de l'émergence, avec le communisme, d'une prédominance des questions du politique et du destin des peuples.

Azouvi a mobilisé pour son enquête un nombre impressionnant de sources, d'auteurs, d'analyses touchant à ce qui fut et est toujours appelé le bergsonisme. De 1889, date de parution des Données immédiates de la conscience à Matière et mémoire (1896), puis L'Évolution créatrice de 1909, l'ensemble de l'intelligentsia française est pris dans la mouvance ou la résistance à une telle pensée. De Poincaré, Couturat ou Duhem et Le Roy pour les sciences exactes, de Ribot, Boutroux, Janet ou Gilson pour la philosophie et la psychologie, de Péguy à Barrès et Proust pour la littérature, de Jaurès à Sorel pour le discours politique et idéologique, de Debussy à Valéry pour ce qui est de l'esthétique. La peinture elle-même ne fut pas absente de rapports avec lui, à travers des allégeances du mouvement cubiste et de l'impressionnisme. D'autres courants esthétiques ou idéologiques, la critique de Thibaudet, le futurisme de Marinetti à ses débuts, l'unanimité de Jules Romain, ou encore l'anarcho-syndicalisme, se revendiquèrent de Bergson ou lui marquèrent une allégeance.

Bien sûr, Bergson ne fut pas suivi par tous et sa doctrine trouva des opposants chez les Seignobos, Durkheim ou Simiand pour ce qui est des sciences historiques ou sociales ou encore un peu plus tard, toujours à la Sorbonne, de la part de philosophes comme Brunschvicg ou Bachelard. Ce fut, un peu avant, les thomistes avec Maritain et certains ecclésiastiques qui obtinrent la mise à l'index de L'Évolution créatrice en 1913. Avant d'ailleurs de vouloir le récupérer à la fin de sa vie dans un christianisme, supposé être son testament, comme il aurait pu paraître dans son dernier grand ouvrage : Les deux sources de la Morale et de la Religion, paru en 1932, mais sans la moindre certitude pour un homme qui subit, souvent de front, un antisémitisme ad hominem et déclarait : « Tout homme a deux philosophies, la sienne et celle de Spinoza ! »

On trouvera encore dans cet ouvrage une multiplicité de noms plus ou moins connus qui conduisirent le débat ou la polémique avec un système qui se voulait non pas totalitaire mais totalisant, de Henri Massis à André Colomer, de Julien Benda à Tancrède de Visan ou Pierre Lasserre... Tout le gotha du monde intellectuel de ce temps est ici convoqué. N'y manquent pas bien sûr, L'Action française de Maurras et toutes les publications savantes dont le bergsonisme fut le miel ou une potion dangereuse à écarter, entre sa spiritualité non religieuse latente, mais aussi son origine juive prise comme cible par les nationalistes antisémites ou les tenants orthodoxes d'une Église sentant avec lui les âmes lui échapper.

On aura compris que cet ouvrage très complet est une somme où pourra puiser le lecteur philosophe ou l'historien des courants d'idées du premier tiers du dernier siècle, lequel vit sur une autre scène se dérouler les carnages des deux guerres mondiales, dont au moins une fut contemporaine du magistère bergsonien qui en tira la leçon principale dans les Deux sources, quoiqu'on en dise...

Il resterait, au plan strictement philosophique d'un point de vue bergsonien et plus technique, une question, non pas de lacunes, mais de risques afférents au projet.

Une grande philosophie peut-elle être rapportée uniquement à son impact national ou à sa traversée synchronique de l'histoire ? Vaut-elle seulement par ses lectures, ses interprétations ou les usages orientés que l'on peut faire d'elle à tel moment ? Se confond-elle avec sa seule destinée idéologique, quand elle est grande, c'est à dire sa « relativation » à un moment donné qui pourrait en perdre l'essence ou la génialité ? Heidegger serait de nos jours un exemple fort illustrant un tel statut ou procès ! La pensée qui compte ne serait elle que cela qu'en font une mode ou l'époque passagère qui la voit s'inventer ? Quoi de ses ailes pour une plus longue traversée ?

La philosophie bergsonienne n'est pas épuisée par son histoire ! Seul son langage clair, limpide, jamais jargonnant, lui crée peut être de paradoxales ombres en contrepoint des terminologies abscones de la philosophie germanique et des analytiques, déconstructives ou non du postmodernisme, souvent tautologique ! Un Jankélévitch ou plus récemment un Deleuze ont montré qu'elle est plus qu'un système, une forme de pensée et un jeu de concepts opératoires vis-à-vis du réel. Elle aurait le privilège de l'expérience, au sens le plus fort de ce terme, dont tous les livres de Bergson témoignent ou presque : Matière et mémoire, Le Rire ou les essais de L'énergie spirituelle ou ceux de La pensée et le mouvant. Ce dernier vocable d'expérience a pour lui l'éternité, comme travail effectif sur l'objet qui se donne et le résultat à atteindre, sous le critère du vérifiable et de la non contradiction observée par chacun. Et encore aujourd'hui.

Sur la question du mouvement, du changement, de divers paradoxes inaperçus dans nos perceptions, de l'intelligence spatialisante, du souvenir et du temps vécu de la durée interne ou de l'intuition coïncidente, et si on laisse de côté les aspects spéculatifs de sa

pensée, Bergson reste un pragmatiste puissant et heuristique. La philosophie d'outre atlantique ne s'y était pas trompée qui y vit un reflet ou une amplification de son propre schéma, entre James et Dewey... ou Whitehead. Bergson s'en démarque toutefois par le souci d'une philosophie substantialiste liée au paradigme aristotélicien de la puissance et de l'acte, dont chacun sait, qu'à côté de celui idéaliste de Platon, il forme la moitié du cercle dont jamais ne sortira la philosophie occidentale et, peut-être, la philosophie tout court.

**Claude-Raphaël Samama**

## **Ce qui advient – fragments d'une approche**

*par Kostas Axelos, Paris, Encre marine, 2009*

L'enjeu de ce livre dense et fragmenté se donne à lire d'entrée, dans la langue immédiatement reconnaissable d'Axelos, forgée par cinquante ans d'investigation. Lisons, écoutons le fragment 6 : « Il y va du centre énigmatique de tous les rapports, de tous les renvois, c'est-à-dire du monde advenant comme temps, n'obéissant à rien qui lui soit extérieur et se déployant comme jeu, dit et actionné par ce qui traverse l'homme qui, dans son existence plus qu'individuelle et même plus qu'humaine et dans l'histoire pas simplement universelle, plongé dans l'advenir et l'errance orientée, ne peut plus se passer d'affronter le grand enjeu, la technique planétaire. Il n'y va pas seulement du langage et de la pensée mais autant de l'expérience agie et agissante – pensée et expérience n'étant pas des opposés – qui requiert notre amicalité n'excluant pas le conflit. »

D'un mot : il est question de l'histoire – et cette histoire n'est pas seulement l'histoire universelle, au sens de la philosophie moderne (Kant, Hegel, Marx), elle renvoie à l'historicité du jeu du monde, en tant que cela nous concerne, nous implique, en tant que nous avons à en répondre, que notre responsabilité est engagée, convoquée. Car précisément, comme le dira beaucoup plus loin un autre fragment, ce qui approche nous approche, et nous aussi, nous l'approchons. Nous sommes compris dans le jeu, jusqu'à un certain point, nous le comprenons et, dès lors, nous ne sommes sujets à aucun des sens de ce terme : ni assujettis, ni dans la position d'un agent souverain et autonome. Joués, jouant, le plus souvent excédés et dépassés par ce qui se joue de nous, et pourtant toujours remis en jeu ; sollicités, dans notre passivité même, à être actifs, créatifs. Kostas Axelos nous dit : dans le jeu des métamorphoses, vous êtes transformés et transformants. Pourquoi y insiste-t-il à ce point, sans doute plus encore que dans les précédents livres ? Parce qu'il a remarqué, et cela perçait déjà dans Réponses énigmatiques, ce qu'il y a dans les attentes de la plupart des hommes, disons dans nos attentes, de présomption et de déception. Parce que la tonalité, la Stimmung du temps est tantôt euphorique, tantôt lasse, fatiguée ; rageuse et découragée, indifférente et dépourvue de la moindre distance. Maniaque, dépressive. Et ce livre nous dit pourquoi – cela se laisse, me semble-t-il, résumer ainsi : tantôt vous prétendez tout contrôler. Cette prétention est sans limite, elle concerne « la systématique de tous les renvois » ; et tantôt vous perdez pied. Le malheur, c'est que vous ne comprenez pas grand-chose : vous ne comprenez pas que vivre, c'est être compris dans le jeu du monde comme temps ; et le temps, vous ne savez pas ce que c'est ; d'où l'illusion de la maîtrise, qui ne voit pas que son objet se dérobe dans le jeu des métamorphoses ; et quand, à l'issue d'un sursaut de rage, vous plongez dans les tréfonds de l'épuisement, vous ne mesurez pas votre implication dans le jeu du monde – vous ne mesurez pas votre liberté. Il manque de la générosité dans votre tristesse, et de l'amicalité, ne serait-ce qu'à l'égard de votre propre fureur de vivre.

Ce livre en appelle explicitement à une tristesse productive, mais encore, à une fureur productive – fructueuse, ouverte à la venue de ce qui vient. Ce qui vient, Parménide le nomme : ta dokounta, le divers apparaissant ; Héraclite, ta panta, et s'il est vrai qu'on peut soupçonner Kostas Axelos de penser parfois à Héraclite, ta panta, les tous, ce sont les fragments de la totalité, les ensembles formés par les renvois – la systématique de tous les renvois, à peu près, au moins, tous les enjeux d'une vie humaine.

On dira : si c'est d'historicité qu'il est question, cela doit impliquer la technique, et la politique. La réponse est oui, j'en dirai un mot.

Mais je voudrais aborder l'économie du livre. Et pour ce faire, m'arrêter sur les questions du temps, et de la transformation, en procédant, sans références déterminées, à un repérage des significations de ces termes tels qu'ils sont lisibles, constamment, dans *Ce qui advient*.

D'abord, il y a le temps. Kostas Axelos prévient toujours que ce n'est pas la succession des maintenant, rythmée par l'horloge. Rien à voir avec le « fleuve du devenir ». Le temps, c'est le jeu. On songe à l'enfant d'Héraclite, aion. L'afflux inépuisable. C'est la première signification. Le deuxième sens, c'est l'éclair, la clairière, les « coups » du jeu de l'enfant. Les événements, et alors, cela nous arrive, chance ou malheur, comme le propice, ou l'intempestif. Enfin, l'enchaînement des époques, des phases, des mesures du temps, formant le calendrier : c'est ce que Kostas Axelos appelle l'omnitemporalité, c'est chronos.

Il y aurait une quatrième signification, et ce serait peut-être une traduction d'un sens archaïque de aion : aion, c'est le déploiement des choses, c'est le plan des devenirs singuliers. Et ces devenirs se composent sur et comme le plan de la systématique de tous les renvois. Renvois : au premier abord, ce sont les rapports qui se tissent entre les choses, mais justement, dans la pensée de K. Axelos, il n'y a pas de choses entendues comme substances, ce qui fait la consistance des choses, ce sont les renvois. Et cette consistance, elle nous défie, parce qu'elle change ; mais aussi, parce que comme consistance, elle demeure, bref, elle est prise dans le jeu de la variance et de l'invariance, ce qui me conduit à dire rapidement un mot du mouvement.

Un premier sens du mouvement, c'est ce qui apparaît et disparaît. Comme l'apparaître et le disparaître appartiennent au mouvement, chez Kostas Axelos, cela se laisse dire : approche. dit Héraclite, cité au fragment 5.

Un deuxième sens, c'est l'altération, l'incessante transformation. Chez Axelos, cela se laisse dire, d'un terme qui revient souvent : catastrophe : « Nous essayons d'appeler catastrophe non pas ce qui est ou sera mais ce virage, jamais entièrement accompli et toujours craint ou attendu, du temps qui ne laisse rien en place et où rien n'a de place définitivement assignée. » (Réponses...) C'est dans le même texte que la catastrophe est pensée comme « systématique de fragments variables en mouvement ».

Un troisième sens de mouvement, repérable à plus d'une reprise dans *Ce qui advient*, c'est la croissance et la décroissance. Le premier chapitre, « Approche », met en place les repères qui permettront de déchiffrer quelques signes de l'historicité du jeu du monde dans les chapitres 8 et 6. Le chapitre 8 a pour titre : « Ce qui advient », et le 6 : « Le quotidien et le transquotidien ». Là se décide, mais sans fracas, l'historicité ; là, la transformation, la catastrophe, se laisse pressentir à travers de multiples événements, grands et petits.

Mais comme c'est de jeu qu'il s'agit, et que ce qui s'approche et que nous approchons est inséparable d'un retrait, demandent à être pensés : le non dit, qui défie la parole en la sollicitant (chapitre 2) ; le vide à quoi nous renvoie toujours notre désir de plénitude (chapitre 3) ; comment cela affecte l'œuvrer de l'homme, dans l'art et la philosophie (cf. le chapitre 4), « Dire et agir ». Mais, de même que le vide est l'envers du plein, le repos est l'envers du mouvement : nous ne prenons la mesure de l'événement, de l'historicité, qu'en méditant sur ce qui ne nous quitte pas, objet du chapitre 5. Alors, quoi de la réalité de tout cela ? Le chapitre 7, « La fiction », nous dit, non pas que toute représentation est illusoire et tout discours mythique, mais que, dès qu'on s'attache à la réalité de ce qui change, avec la plus grande probité, on est déjà dans la feinte, la fabrication, dans la

fiction. Invitation, donc, à reconnaître la puissance de l'imagination, pour mieux accueillir les signes de ce qui advient.

Et si le dernier chapitre s'intitule « En suspens », c'est pour mieux mettre l'accent sur ceci, que ce qui advient est en réserve, et que le rapport à la réserve de ce qui advient, c'est : savoir se tenir dans la réserve, dans une attente qui ne serait pas, dit Axelos, « inquisitoriale ».

Et maintenant, allons, trop rapidement, à la rencontre de quelques signes d'histoire... D'abord, quand accueillons-nous ce qui s'approche ? C'est affaire de ruse et de patience (fragment 8) ; l'enjeu est de repérer des rythmes, et les rythmes, ce sont les chances et les failles de la catastrophe. Alors, nous sommes ouverts à la croissance de ce qui vient. Fragment 14 : « Entendre le bruit des pas de ce qui s'approche, voir l'herbe pousser n'est pas accordé à ceux qui ne mettent pas leur destin en œuvre et en danger, métamorphosant ce qui les commande. » Avons-nous jamais regardé un tableau de Van Gogh en nous disant : « Tiens, Van Gogh a su voir le blé pousser ? » Ou bien Manet, le peintre de la croissance retenue, secrète, en suspens, justement... Kostas Axelos n'a pas besoin de développer pour que le lecteur soit amené à se dire : « Suis-je attentif à ce qui croît ? » Mais pas sur le mode de la posture théorique, non, n'importe quand, n'importe où, mais de façon toujours motivée. Il faut dire que chacun ou presque de ces fragments si denses mériterait un arrêt prolongé. Pour peu que nous soyons disponibles, attentifs à la croissance de ce qui vient, qu'est-ce qui advient ? Kostas Axelos nous prévient : « Ce qui advient métamorphose notre rapport au centre de l'ensemble des renvois. » (246) Alors nous ne pouvons l'aborder frontalement ; il nous faut louvoyer. Et là, une surprise nous attend. Ce qu'il y a à accueillir, productivement, c'est l'accroissement de la désolation... le « type humain » qui s'annonce, tout à son désir d'arrêter le temps (fr. 250-54), la fureur de la maîtrise, la sournoiserie de l'indifférence ; la soumission à la plate forme globale, l'insurrection permanente à la recherche d'un ordre qui se dérobe (273). Et le désenchantement (274).

Mais il n'y a pas que cela. Il y a le vide productif de ce faux plein, le non dit. Ces « fissures » de l'humanité globalisée, les promesses contenues dans nos manques ou dans nos échecs. On sait bien qu'il n'y a à attendre du discours d'Axelos ni promesses ni programme. Juste des indications quant à la possibilité du projet, quant à la possibilité du possible. Par exemple, dans le fragment 267, consacré à la démocratie, Kostas Axelos nous dit : nous manquons d'alternatives. Qu'est-ce qu'on fait, quand on manque d'alternatives ? On en fabrique une ? On en achète une à un think tank ? Il paraît raisonnable de présumer que telle acquisition est inutile et incertaine... Alors Axelos nous dit : nous sommes inexpérimentés dans l'exploration de ce manque. Dire que cela est énigmatique, c'est dire qu'en lisant cela, nous savons que cette question est devant nous. Nous cherchons les alternatives où elles ne sont pas, sans soupçonner qu'en tant que nous sommes pris dans le jeu, des alternatives croissent en silence. Mais peut-être faudrait-il, comme le suggère Kostas Axelos, « lâcher prise », et de préférence, sans en avoir l'air...

Il y a, dans le quotidien, des signes d'alternatives, c'est le trans-quotidien qui « nourrit » le quotidien (170). Le transquotidien, c'est le tout du jeu du monde, c'est l'histoire et en ce sens, la politique appartient au transquotidien. Le transquotidien touche au quotidien, le traversant, l'interrogeant, le constituant comme une configuration d'espace-temps. Là, s'offrent, de manière inattendue, des clarières comme rencontres du possible et de l'effectif (183). Là, de préférence dans la vie la plus sombre, s'allume une « lampe rouge » (184). Combien de temps, cela n'est pas la question, il ne

faut jamais comptabiliser la durée des lampes rouges, mais, séjournant et se tenant droit dans la platitude du temps, « ne jamais ignorer les heures étoilées » (207).

Tout cela se dit, et la parole et la langue sont exposées au non dit... je m'en tiendrai au fragment 44. Il porte sur la technique. C'est le fragment le plus décisif sur la technique, il l'appréhende suivant le fil conducteur du non dit. Le non dit de la technique et de ses artifices, c'est la promotion de l'homme prothétique, fermé aux voix du silence. Cela se laisse expliciter, porter au langage. Mais il y a un non dit de l'homme prothétique, c'est sa propre réalité ; dans le jeu du monde, il s'appréhende, sans le savoir, comme réalité bio-psycho, socio-technologique, et il appréhende le jeu du monde comme le plan de la calculabilité intégrale. Le non dit de cette réalité, le non dit du calcul, c'est l'incalculable, c'est la source même de la pulsion d'emprise qui porte à tout calculer. Le non dit, c'est l'incalculable, c'est cela qui est-à-dire, mais chaque parole, discours, événement symbolique, est à la fois toujours-déjà compromis dans le calcul, et déjoué par l'incalculable qui s'appelle aussi : changement, temps, jeu du monde. Histoire. Et la parole capable de probité apprend à entrer dans ce jeu.

Cela demande une grande rigueur et d'abord, de composition. Une main ferme pour arrêter le dire, et l'habileté, la souplesse, pour que les stations de la parole n'arrêtent pas le mouvement. Parole transformée et transformante, telle est l'écriture de Kostas Axelos, intercesseur de la transformation, ou, pour le dire dans la langue de Peter Handke, « transformeur ». Non pas parce qu'il voudrait imprimer une direction, mais parce que, dans l'inspiration d'une amicalité sans concession, il nous invite à apprendre à nous accorder productivement, imaginativement, avec les ruses, les ressources, avec la vitesse et la lenteur de la transformation.

**Jean-Philippe Milet**