

Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 21 (1971)
Heft: 4

Artikel: L'idéologie de la rupture
Autor: Hondt, Jacques d'
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-380972>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 30.01.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

L'IDÉOLOGIE DE LA RUPTURE

Que l'idéologie de la rupture ne règne pas sans partage en notre temps, les voyages des philosophes en portent déjà témoignage : survol de toutes les théories, cabotage sur les rives de la science, migration de continent à continent, et, plus simplement, pérégrination de ville en ville.

Synchroniquement, comme l'on dit, cela atteste que malgré l'éloignement géographique, la différence des nationalités, et quelques difficultés contingentes, les chercheurs de tendances diverses, et même parfois opposées, parviennent à se rencontrer, à échanger des idées, à appuyer les unes sur les autres leurs recherches, ou à en débattre. Et quand ils se combattent, aucun d'entre eux ne se résigne facilement à décrocher.

Ce lien des activités philosophiques simultanées, malgré leur différence, ou grâce à elle, rend plausible une liaison des activités philosophiques successives. Pourquoi le temps gagnerait-il maintenant un pouvoir de dispersion radicale, alors que l'espace serait frustré de ce privilège traditionnel ? S'il nous est impossible de congédier les figures changeantes du présent, pourquoi ne pourrions-nous conjurer les sortilèges de l'ingratitude et de l'oubli ?

Toutefois, plaider ainsi pour l'unité, la continuité, la genèse, quel archaïsme ! Les doux cœlacanthes de la pensée tenteraient dérisoirement de poursuivre une existence vestigiale dans un océan dangereux. Leur manque de saveur les préserverait seul, pour un instant, de la voracité des novateurs qui détruisent toute progéniture, qui grignent même l'idée de progéniture...

Certaines époques ruminèrent avec une délectation morose la question : être ou ne pas être. Temps révolus ! Nos contemporains posent une tout autre alternative : rompre ou ne pas rompre ! Et si l'on rompt, n'être rien d'autre, et délicieusement, que ce déchirement.

Pendant des siècles, pour beaucoup d'âmes sensibles, toute rupture, en quelque domaine que ce fût, même si elle s'avérait nécessaire,

même si elle procurait quelque avantage, engendrait toujours une certaine mélancolie dont le poète, naguère, a chanté la complainte obsédante :

*Et la mer efface sur le sable
Les pas des amants désunis...*

Tandis que maintenant, on nous offre la rupture avec une sorte d'allégresse, accentuée par le plaisir de troubler les cœurs simples en les privant de leurs consolations coutumières.

Sans peur et sans regret, avec le sourire, à la française, l'un de nos philosophes les plus écoutés annonce des dissociations qui, pour de moins téméraires, sembleraient apocalyptiques, des éclatements ultimes, l'évanouissement des dernières illusions. La vague n'effacera pas seulement, sur le rivage, une trace insignifiante, mais l'image même de l'homme, longtemps tenue pour essentielle.

« L'homme, écrit-il en conclusion d'un livre célèbre, l'homme est une invention dont l'archéologie de notre pensée montre aisément la date récente. Et peut-être la fin prochaine. Si ces dispositions venaient à disparaître comme elles sont apparues, si par quelque événement dont nous pouvons tout au plus pressentir la possibilité (...), elles basculaient, comme le fit au tournant du XVIII^e siècle le sol de la pensée classique — alors on peut bien parier que l'homme s'effacerait, comme à la limite de la mer un visage de sable. »¹

La rupture, le divorce, la guerre, la disparition, voilà des concepts que les anciens Grecs avaient méticuleusement analysés. Ils s'interrogeaient sur les conditions du surgissement de la nouveauté, interrompant soudain un processus jusqu'alors continu. En se préoccupant plus que jamais de la rupture, la philosophie de notre époque ne s'aventure pas sur une terre inconnue. Veut-on ne plus nous parler que de fêlures, de césures, de cassures, de fractures, de déchirures — et ajoutons-y la mort, pour dramatiser : vieilles connaissances, bavardage séculaire !

La pensée moderne s'acharne à aiguiser le tranchant des mots, elle réclame la tête de ses sœurs déchues. Après bien d'autres, elle rêve de terreur et d'absolu, elle s'exalte à l'idée de couper toutes les amarres, de briser une fois pour toutes avec le passé, de juger sans condition, de produire l'histoire au lieu d'être produite par elle.

Emportée par cette passion, elle prend les choses par la racine. Elle s'attaque au statut des conditions mêmes de toute pensée, elle montre que la connaissance est toujours en rupture : c'est sur le terrain épistémologique qu'elle livre ses batailles cruelles.

Elle sait que le ridicule tue, qui accable toute vétusté. Et elle laisse éclater son rire moqueur devant les images un peu simples dans

¹ *Les mots et les choses*, p. 398.

lesquelles le progrès de la connaissance a trop souvent accepté de se refléter.

* * *

Très généralement, jusqu'à notre époque, le développement de la connaissance et de la science a été conçu d'après un modèle continuiste. On pensait à une construction progressive du savoir. Il s'agissait toujours de la même connaissance, croyait-on, mais plus étendue ; de la même science, mais plus exacte, approfondie et précisée peu à peu.

L'image la plus banale est celle d'un bâtiment, l'édifice de la science, auquel les savants des générations successives apportent chacun sa pierre, comme on dit, à la manière des hommes de foi qui, au Moyen Age, de génération en génération, participaient à la construction d'une cathédrale gothique.

Mais, première inquiétude, c'est comme si l'édification de la science, au contraire de ce qui s'est passé pour la cathédrale, n'avait pas besoin de plan préalable, et c'est comme si la cathédrale scientifique devait et pouvait s'élever toujours plus haut vers les cieux sans jamais changer ni même renforcer ses fondations primitives.

Claude Bernard préfère une autre comparaison, un peu grotesque si l'on en trace effectivement l'esquisse : « Les grands hommes, dit-il, ont été comparés à des géants sur les épaules desquels sont montés des pygmées, qui cependant voient plus loin qu'eux ». On imagine tous ces savants, parfois barbus, juchés sur les épaules les uns des autres, en colonne verticale, ou en pyramide athlétique, depuis un Thalès musclé jusqu'à un fragile Einstein ! Pour faire oublier cette comparaison imprudente et inutile, en tout cas inadéquate, Claude Bernard précise aussitôt : « Ceci veut dire simplement que les sciences font des progrès après ces grands hommes et précisément à cause de leur influence. »¹

Marx, comme on le sait, n'a pas été scandalisé par cette caricature : cela devrait inquiéter ceux qui tentent de le mobiliser au service du discontinuisme radical. Critiquant Feuerbach, dans *l'Idéologie allemande*, il évoque « l'activité de toute une série de générations dont chacune se hissait sur les épaules de la précédente »².

Civilisation et science suivent un semblable mouvement continu d'accroissement et de progrès, malgré des stagnations partielles et provisoires, malgré des régressions momentanées. La connaissance, la science, répondent, à toutes les époques et en tous lieux, aux mêmes

¹ *Introduction à la médecine expérimentale*, éd. Larousse, p. 63.

² *Idéologie allemande*, éd. française, p. 68. Marx repousse, par contre, dans ce texte, l'assimilation de l'histoire à un individu unique (*Ibid.*, p. 57).

conditions de possibilité. Simplement les possibles ne sont pas également explorés, mais leur investigation avance régulièrement, et il y a ainsi, des premiers hommes jusqu'à nous, une démarche unique d'amélioration et d'expansion. Nous pouvons donc nous considérer comme des êtres identiques à nos ancêtres, en ce qui concerne les conditions du savoir, mais qui auraient pour ainsi dire grandi en sagesse et en connaissance — sinon en modestie.

On peut aller encore plus loin et tenir le savoir pour un développement unique, soutenu par des savants qui se relaient. « J'ai toujours aimé, avoue Pierre Leroux, ce vers du vieux poète Lucrèce, qui compare les générations successives de penseurs aux coureurs de la fête des Panathénées se passant de main en main le flambeau de la vie :

Et quasi cursores vitae lampada tradunt... » ¹

Le genre humain, dans le cortège de ses savants, serait une seule personne qui ajouterait sans cesse à ses connaissances, à la manière dont on croit ordinairement qu'un individu apprend. Impossible, ici, d'oublier Pascal : « Toute la succession des hommes, pendant la longue suite des siècles, doit être considérée comme un seul homme qui subsiste toujours et qui apprend continuellement. » ²

Une telle élaboration du savoir implique que tous les individus soient des exemplaires d'un même type fondamental, du point de vue intellectuel, identique à soi dans tous ses avatars, pour l'essentiel, en ce qui concerne les conditions de la connaissance. Ou, autrement dit : il y aurait une nature humaine, ou une essence de l'homme, invariable au fond.

D'autre part, toute acquisition nouvelle, résultant du développement d'une connaissance antérieure, ou se fondant sur elle, ou l'intégrant à soi, le progrès serait toujours tributaire des connaissances passées et de leurs conditions d'acquisition et de justification : « Les vrais hommes de progrès, disait Renan, sont ceux qui ont pour point de départ un respect profond du passé. »

* * *

Précisément, voilà ce qu'une partie des penseurs de notre époque, en France du moins, semble avoir perdu : le respect du passé ! On va jusqu'à reprendre contre les vieux grimoires et les momies philosophiques les imprécations d'un Descartes ou d'un Hegel...

Narguant la pyramide compassée des savants, l'irrévérence va chatouiller les pieds de Thalès, fait des chiquenaudes au nez des vieux

¹ *Oeuvres* de PIERRE LEROUX, Paris, 1850. *Avertissement*, p. XII.

² *Fragment d'un Traité du vide*, Ed. Brunschvicg minor, p. 80.

alchimistes qui, d'indignation, laissent tout tomber, et patatras ! le lourd fardeau du savoir s'écroule bruyamment, au milieu des éclats de rire et des danses de Sioux ! De ce passé, on a fait table rase, dans quelques livres.

Il faut bien reconnaître que le discontinuisme a raison de ne pas se satisfaire d'une vue fade et fautive du développement de la connaissance. Il veut en finir avec elle. Mais n'exagère-t-il pas à son tour ?

Le discontinuisme épistémologique — affublons-le de ce nom — résulte d'une application intrépide de la méthode d'ethnologie structurale à l'étude de la culture européenne. Concernant le savoir, ce transfert intercontinental provoque des résultats bouleversants, et dissipe quelques songes.

M. Michel Foucault, à titre exemplaire, examine la civilisation occidentale, du XVI^e siècle à nos jours et il en décèle les structures, telles qu'elles transparaissent dans le langage et dans certaines sciences. Il montre que des sciences diverses, touchant des objets divers, présentent des structures similaires : on peut les considérer comme structurellement contemporaines, dépendant d'un système unique de conditions de possibilité.

Ainsi en va-t-il, par exemple, au XIX^e siècle, pour la grammaire générale, l'histoire naturelle, l'économie politique. M. Foucault établit que le système des conditions du savoir diffère avec les époques. Il procède à une minutieuse comparaison d'épistémies successives, et constate qu'il lui est impossible de découvrir une *filiation* entre elles. Il n'est aucunement possible de voir en l'une d'entre elles la *cause*, ou la *source*, ou l'*origine* de la suivante, ou des suivantes.

Dans la limite de son champ d'investigation, il fait alors apparaître que la culture dans laquelle nous vivons n'a aucun rapport assignable avec celles qui l'ont précédée : de l'une à l'autre les façons de penser sont absolument différentes. Les savants des diverses époques n'apportent pas de nouvelles solutions à un même problème, mais ils affrontent d'autres problèmes.

Paul Valéry l'avait dit : « Dans le passé, on n'avait vu, en fait de nouveautés, paraître que des solutions ou des réponses à des problèmes ou des questions très anciennes, sinon immémoriales. Mais notre nouveauté, à nous, consiste dans l'inédit des questions elles-mêmes, et non point des solutions ; dans les énoncés et non dans les réponses. »¹

Cette constatation ne vaudrait pas uniquement pour notre temps : la problématique qui caractérise une époque ne doit rien à celle qui singularisait une époque antérieure, et de l'une à l'autre il n'y a pas

¹ PAUL VALÉRY : *Le bilan de l'intelligence*, in *Oeuvres*, Bibl. de la Pléiade, 1957, Tome I, p. 1063.

devenir ni progrès, mais, au contraire, entre les deux se creuse un abîme, catastrophe inexplicable.

Les hommes des générations scientifiques successives ou des groupes sociaux distincts ne se relaient pas, ils ne se présentent pas les uns par rapport aux autres comme des héritiers, des concurrents, des rénégats ou des ennemis, mais, vraiment, comme des *étrangers*. Chacun d'eux relève d'un autre monde, support d'une autre histoire.

« Ainsi, nous dit M. Foucault, ainsi sont apparues à la place de cette chronologie continue de la raison, qu'on faisait invariablement remonter à l'inaccessible origine, à son ouverture fondatrice, des échelles parfois brèves, distinctes les unes des autres, rebelles à une loi unique, porteuses souvent d'un type d'histoire qui est propre à chacune, et irréductibles au modèle général d'une conscience qui acquiert, progresse et se souvient. »¹

Et tant pis pour Pascal !

Dans ces conditions, il n'existe rien tel que l'homme, qui persisterait sous des variations apparentes, ou qui les produirait secrètement. L'idée d'homme elle-même n'est survenue qu'à un moment déterminé, parce que la façon de penser de l'époque l'appelait, et elle disparaîtra sans doute ensuite. Pas d'humanisme possible, dans la discontinuité !

Le moment de la destruction, de l'élimination, de l'effacement l'emporte alors sur les autres, dans chaque processus. L'inventeur, le découvreur, le producteur ne reprennent ce que leurs prédécesseurs ont produit que pour l'envoyer aux archives, au musée ou au cimetière.

Platon avait tenté d'élaborer une dialectique du Même et de l'Autre. Notre temps la désarticule, hypostasie l'Autre, et met à la retraite la catégorie du Même. On comprend qu'il éprouve une grande répulsion pour la dialectique et qu'il ne puisse tolérer l'idée philosophique d'aliénation : il leur substitue l'absolu de la *différence*.

La perspective qui s'impose alors est celle de la dispersion : le vaste monde éclate en une pluralité de petits systèmes. Mais ce pluralisme hésite entre les modes de fragmentation. Parfois il reprend confiance dans le pouvoir éparpillant de l'espace. Il emprunte alors ses métaphores à la géographie². Voici que pour lui les systèmes de

¹ *L'archéologie du savoir*, p. 16.

² Ainsi M. Althusser : « Avant Marx, seuls deux grands continents avaient été ouverts à la connaissance scientifique par des coupures épistémologiques continuées : le continent *Mathématiques* avec les Grecs (...) et le continent *Physique* (...). Il est vraisemblable que la découverte de Freud ouvre un nouveau continent (...). Marx a ouvert à la connaissance scientifique un nouveau et troisième continent scientifique, le continent Histoire (...). » (Lénine et la philosophie, *Bulletin de la Société française de philosophie*, 62^e année, 1968, n^o 4, p. 139).

connaissance émergent isolément, continents que la mer sépare irrémédiablement, comme l'ont cru autrefois quelques poètes :

... *deus abscidit*
Prudens Oceano dissociabili
Terras...

Chaque science s'appuie sur son épistémie locale. Tout est séparé ! Le seul lien qui subsiste, malgré tout, puisqu'on parle, c'est celui que requiert la mise en forme d'une sorte de tendance schizoïde universelle et triomphante.

* * *

Appelez la vérité dans toutes les directions du temps et de l'espace, l'écho narquois vous répondra toujours que vous en êtes une autre. Comment cette voix qui se veut impersonnelle réussit-elle à se faire entendre ? Comment le discontinuisme établit-il ses communications ?

Il arrive que de modernes interrupteurs dénoncent dans la pensée continuiste une idéologie, au sens marxiste de ce mot, c'est-à-dire une opinion mystificatrice, socialement chargée de soutenir et de justifier la pratique conservatrice d'une classe sociale privilégiée. Ils interpellent le continuisme : bas les masques !

Un bon tour à leur jouer — en riraient-ils les premiers ? — consisterait à montrer que leur doctrine, du moins en certains de ses avatars, se rattache elle-même à la pratique d'une classe sociale, mais pas celle que l'on croit.

En quoi le discontinuisme radical pourrait-il être l'ingrédient d'une idéologie ? On n'ose guère risquer, sur ce point, que des hypothèses.

Tout d'abord ce discontinuisme fait partie d'un système global de représentations, elles-mêmes impliquées dans une attitude définie par rapport à la réalité sociale objective. Ce système communique sa couleur propre à tous les domaines de la pensée : art, ethnologie, linguistique, politique... Il nous presse d'observer les discontinuités effectives, particulièrement frappantes en notre époque de crise, et de négliger les continuités sous-jacentes, de rechercher et provoquer, partout et toujours, le paroxysme, et de le tenir pour essentiel. Mais le bruit et la fureur pourraient-ils jamais éclater sans le silence et la patience ? Engels notait que les crises en chaîne, violentes et apparentes, masquent parfois un effort continu plus important qu'elles, et qui, d'ailleurs, ne peut être dissocié du bouleversement qualitatif fondamental auquel il aboutit lui-même. Par exemple, « pendant que les sauvages combats de la noblesse régnante emplissaient de leur tapage tout le Moyen Age, le travail silencieux (*die stille Arbeit*) des classes opprimées avait miné le système féodal dans toute l'Europe occidentale »... ¹.

¹ La chute de la féodalité et la montée de la bourgeoisie, in *Zur deutschen Geschichte*, Berlin, 1956, t. I, p. 158.

L'apologie de la rupture relève plus typiquement de l'idéologie lorsqu'elle se présente comme indépendante de toute condition extérieure, et, en particulier, de toute situation sociale et de tout processus historique : une pensée flottant sur les eaux, une théorie, au sens antique de ce terme, une pensée qui méconnaît ou qui renie ses origines. Si l'on en croit Engels : « L'idéologie est un processus que le soi-disant penseur accomplit bien avec conscience, mais avec une conscience fautive. Les forces motrices véritables qui le meuvent lui restent inconnues, sinon ce ne serait point un processus idéologique. Ainsi s'imagine-t-il des forces motrices fausses ou apparentes.

Du fait que c'est un processus intellectuel, il en déduit le contenu ainsi que la forme de la pensée pure, soit de sa propre pensée, soit de celle de ses prédécesseurs. Il travaille avec la seule documentation intellectuelle qu'il prend, sans la regarder de près, comme émanant de la pensée et sans l'étudier davantage dans son origine (*Ursprung*) plus lointaine et indépendante de la pensée ; et cela est pour lui l'évidence même, car pour lui tout acte étant transmis par la pensée lui apparaît en dernière instance fondé également dans la pensée »¹.

Une pensée qui s'imagine rompre avec ses sources, voilà ce qu'Engels nomme idéologie. L'intention de « théoriser » d'une manière inconditionnelle et anhistorique signale une mystification fondamentale. Pour s'en préserver, il faut prendre conscience de son propre enracinement : *Amor fati !*

Toutefois, pour confirmer le caractère idéologique de cette mystification, il serait nécessaire de mener à bien la démonstration la plus difficile, de prouver que la fascination de la rupture est un destin social.

On redoute, dans une telle entreprise, de céder trop vite aux impressions premières, souvent trompeuses. Existe-t-il une classe sociale pour laquelle, dans la mesure où l'on peut prévoir, ne se dessine aucun avenir, et qui risque de n'avoir aucune progéniture ? Elle serait plus que toute autre encline à ressentir son détachement du passé sans avoir conscience de liens quelconques avec un futur assignable. Comment ce qui ne vient de nulle part pourrait-il conduire à quelque chose ? Sans projet, pas de souvenir. La théorie de la rupture radicale ne serait-elle pas, projetée illusoirement dans le passé, la conceptualisation d'une absence de toute issue ? Elle séduirait alors aisément une jeunesse bourgeoise inquiète.

Bien entendu, une telle critique ne convaincrerait guère, si elle ne devait s'accompagner d'une restitution de la complexité des processus

¹ Lettre à Franz Mehring (14 juillet 1893), in Marx-Engels, *Etudes philosophiques*, Ed. Sociales, 1947, p. 134. Nous avons modifié cette traduction en substituant le mot *origine* au mot *processus* (!) pour traduire l'allemand : *Ursprung*.

historiques réels, si elle ne rétablissait positivement cette continuité des ruptures effectives dont le discontinuisme privilégie un aspect.

L'erreur consiste à croire que rupture et continuité s'excluent mutuellement, que l'une puisse exister, se dire et se définir sans l'autre. Or elles ne s'opposent que dialectiquement, elles restent liées dans leur opposition et grâce à elle : c'est « le lien du lien et du non-lien » sur lequel méditait déjà le jeune Hegel.

Sans le recours furtif à une dialectique, et à une dialectique de type hégélien, le discontinuisme pourrait-il se penser et se parler lui-même ? Pris en toute rigueur, il interdirait la lutte de l'ancien et du nouveau, dont il se réclame, car de la simple différence, même relative, ne peut naître que l'indifférence, et non pas l'hostilité.

La rupture est toujours la rupture de quelque chose. Pour en dresser le constat, il faut s'informer de ce qui a été rompu, rétablir par la pensée l'unité des organes maintenant épars, dater l'événement, ce qui engage la continuité du temps, du souvenir et de l'histoire. Sans unité, pas de rupture assignable. Si je n'emportais avec moi l'image de ce que je quitte, j'ignorerais que je pars.

Une alternative, depuis longtemps dénoncée, s'impose peut-être tout de même en fin de compte : ou bien la discontinuité absolue et l'inintelligibilité. Ou bien l'intelligibilité, mais alors la discontinuité renonce à son absolutisme.

Un romancier qui accueille dans son art l'apparence de la discontinuité la plus intempérante, n'a pas reculé devant les conséquences. Critiquant les formes périmées, à ses yeux, du roman, M. Robbe-Grillet constate : « Tous les éléments techniques du récit — emploi systématique du passé simple et de la troisième personne, adoption sans condition du déroulement chronologique, intrigues linéaires, courbe régulière des passions, tensions de chaque épisode vers une fin, etc., tout visait à imposer l'image d'un univers stable, cohérent, continu, univoque, entièrement déchiffable. Comme l'intelligibilité du monde n'était pas même mise en question, raconter ne posait pas de problème. »¹

L'intelligibilité du monde, ou de toute chose, doit être mise en question pour que le récit fasse problème ! Mais les philosophes l'avoueraient-ils avec autant de simplicité, alors qu'ils se proposent de sonder les bases mêmes de la science ?

* * *

¹ A. ROBBE-GRILLET : *Sur quelques notions périmées* (1957), in *Pour un nouveau roman*, Paris, Ed. de minuit, 1963, p. 31.

Une vision éparpillante méprise l'unité et la continuité du monde humain. Elle néglige la cause profonde, silencieuse et cachée, des éclatements, des catastrophes, des bruyantes explosions de surface.

Pour un jeune enfant, chaque pousse de muguet, au printemps, surgit comme un commencement absolu. Mais d'année en année, et de mètre en mètre, le jardinier suit le cheminement du rhizome souterrain.

Sans doute les choses nous confient-elles une sagesse : tout passe, tout lasse, tout casse. Mais derrière cette rhapsodie s'obstine une mélopée tenace.

La vie politique, sociale, culturelle, scientifique peut bien adopter des rythmes nouveaux, syncopés, déconcertants ; le travail, lui, ne cesse jamais, qui en suscite les figures éphémères. Et non seulement le travail, mais aussi le discours.

La société, dans son ensemble, ne cesse jamais de travailler et de produire, de vivre — et les hommes, d'ailleurs, n'en finissent pas de discourir.

D'une rupture absolue, que saurions-nous, que pourrions-nous dire ? Seul un être aussi absolu qu'elle, un dieu « dans la chair égaré », serait capable de nous la conter. Mais l'homme fragile, s'avançant jusqu'au bord de sa problématique béance, ne rêverait même pas d'une autre rive.

JACQUES D'HONDT.