

The Heathen in His Blindness
(Le païen dans son aveuglement)

S.N. Balagangadhara

Introduction

Dans ce livre, l'objet de mon étude est la culture occidentale ou, tout au moins, un élément déterminant de sa formation : la religion. Il est courant d'admettre de nos jours, tout au moins dans le cadre théorique de l'anthropologie, que l'anthropologue fait usage pour décrire les autres cultures de concepts issus de la sienne propre. Les vérités contenues dans des truismes cachent souvent des difficultés – et ce dernier ne fait pas exception. Comment se reflète la culture de celui ou de celle qui décrit dans ses descriptions d'autres cultures ?

Le présent essai entend partiellement répondre à cette question. En observant la manière dont des certains occidentaux ont décrit des religions en Inde, je tenterai de déchiffrer ce que de telles représentations nous apprennent sur la culture occidentale, les religions occidentales et la religion en tant que telle. J'entends donc essayer de préciser quelle part du discours occidental sur l'Inde trouve sa source dans la culture occidentale elle-même et pourquoi il en est ainsi. Une telle tentative – qui prétend aborder toutes les dimensions importantes de la culture – représente un programme aussi vaste qu'ambitieux. Dans le présent ouvrage, je m'engagerai dans cette voie en concentrant mon attention sur un aspect de la culture occidentale : la religion.

Il est possible de préciser encore l'objet de notre étude. J'ai pris comme fil conducteur de cet ouvrage un thème précis, à savoir l'affirmation selon laquelle la religion serait une valeur culturelle universelle. Je soutiendrai que cette idée et d'autres qui lui sont liées (nous en rencontrerons de nombreuses en cours de route) se réfèrent plutôt à la culture occidentale qu'à ce que sont les cultures humaines en général.

La sagesse commune

Dans la culture occidentale comme dans les classes intellectuelles des autres cultures il est communément admis aujourd'hui que la religion est une valeur culturelle universelle. Tout en considérant cette affirmation comme un truisme, la sagesse élémentaire de l'occident contemporain reconnaît, sans qu'il soit possible d'en douter, que de nombreuses personnes de part le vaste monde sont irréligieuses. L'athéisme, l'agnosticisme et l'ignorance du fait religieux sont répandus parmi les diverses cultures qui constituent l'humanité aujourd'hui. En conséquence, la proclamation de l'universalité de la religion implique que chaque culture produit une forme religieuse ou une autre: Christianisme en Europe, Islam au Moyen-Orient, Hindouisme, Bouddhisme, religions Jaïn et Sikh en Inde ; Shinto au Japon, Taoïsme en Chine ; le Bouddhisme encore – du fait de son antiquité et des modifications qu'il a subies – en Asie du Sud et du Sud Est... et ainsi de suite.

Nous approcherons mieux la description de cette idée courante en la reformulant ainsi : cet élément propre aux cultures qui caractérise leurs différences respectives, c'est la religion. Conséquemment, dans une certaine mesure, les différences entre les cultures peuvent être

expliquées par les différences entre leurs religions. Du fait que la religion n'est pas seulement un élément des cultures humaines mais également un de leurs moments constitutifs, il est possible de décrire (bien que de manière non exhaustive) les différences culturelles en tant que différences religieuses. La religion est un référent culturel universel et une religion ou une autre prêle une identité à une culture.

Rien de ce que nous venons d'énoncer n'empêche de reconnaître des différences entre les religions. Il m'apparaît que deux types de différences sont reconnus en occident, dans le discours courant comme dans l'approche intellectuelle. En premier lieu, nous trouvons le genre de différence existant entre les religions sémitiques (le judaïsme, le christianisme et l'Islam) elles-mêmes. La différence entre un musulman et un chrétien (par exemple, croire que Mohammed est le prophète ou Jésus le Fils de Dieu) est supposée analogue à celle existant entre un chrétien et un hindou. La croyance de l'hindou aux incarnations de Vishnou est mise en parallèle avec la croyance du chrétien. De manière plus abstraite, différentes doctrines et pratiques distinguent les religions entre elles.

Recouvrant partiellement cette idée, mais s'en écartant en partie, nous trouvons un second type de différence. Ceci nous autorise à parler de différentes *sortes* de religions. Dans une religion, disons le christianisme, les livres saints et les églises jouent un rôle important. Dans une autre, disons la religion des aborigènes d'Amérique, les deux peuvent être absent. Le bouddhisme n'apparaît pas seulement différent de l'Islam parce que c'est une autre religion ; il semble aussi être un autre type de religion en ce qu'il nie l'existence de dieux. Il n'est, cependant, pas toujours facile de distinguer ce qui fait d'une chose non seulement une religion différente (en comparaison d'une quelconque religion parmi d'autres) mais encore une sorte de religion différente. Quoi qu'il en soit, je ne crois pas m'égarer trop en résumant ainsi l'opinion courante : on trouve non seulement différentes religions dans les cultures humaines, mais aussi différentes sortes de religions.

L'édifice théorique

La sagesse commune semble reposer sur les conclusions de générations d'études de terrain anthropologiques : aussi bien, des siècles d'ethnographie n'ont-ils pas établi que la 'Religion' ne privilégie aucune culture particulière, mais, à l'image de Dieu, traite équitablement tous les enfants d'Adam ? Deux anthropologues, l'un très célèbre et l'autre moins connu, suffiront à étayer cette observation. Raymond Firth, dans ses *Eléments d'organisation Sociale* (1951 :216) écrit :

La religion est universelle dans les sociétés humaines. Ceci est une généralisation empirique, l'agrégation d'une multitude d'observations spécifiques (cité dans Smith 1962 :203 ; n.2).

Ou, comme Saliba (1976 :22) l'exprime de manière abrupte :

Puisque la religion est un phénomène universel, toute étude d'une société ou d'une culture qui vise une approche holistique ne peut l'ignorer.

De telles affirmations ne se limitent pas au domaine anthropologique. Pensez simplement à ces érudits dans leurs revues spécialisées consacrées à l'étude comparative des religions. Depuis la signification des pollens de maïs chez les indiens Navajo (Raitt 1987) en passant par le problème du mal et de l'existence de Dieu (par exemple, Johnson 1984), les bases vérifiables des miracles (par exemple, Odegard 1982) jusqu'au rôle de l'enseignant dans les

traditions indiennes (Mlecko 1982), les thèmes les plus variés agrémentent les pages de revues comme *Religious Studies*, *The Journal of Religion*, *Religion*, *Numen*, et ainsi de suite.

Les anthropologues et les érudits du champ centenaire des études religieuses ne sont pas les seuls à croire à l'universalité de la religion. Les philosophes et les spécialistes des sciences sociales – aujourd'hui comme hier – partagent aussi cette croyance. Durant les dix-huitième et dix-neuvième siècles, l'origine des religions dans les civilisations humaines fut une préoccupation majeure des penseurs appartenant à plusieurs domaines – de la philosophie à la psychanalyse. Aujourd'hui, de plus nombreux domaines d'études participent au décryptage de l'énigme que la religion nous pose. Les sociobiologistes proposent des hypothèses spéculatives sur le fondement génétique de la religion (Wilson 1978 ; Wenegat 1990) ; les spécialistes de la science neurocognitive méditent sur la nature du cerveau humain qui crée la religion (voir Gazzaniga 1985) ; les psychologues, sociologues et anthropologues ont produit des montagnes de littérature concernant la psychologie (par exemple Thouless 1961 ; Byrnes 1984), la sociologie (par exemple Wach 1944 ; Wilson, B. 1982 ; Wuthnow 1988) et l'anthropologie (par exemple Van Baal 1971 ; Morris 1987) de la religion.

Permettez-moi de résumer ainsi ce consensus – et l'accord entre le savoir théorique et la sagesse commune – de manière négative : aujourd'hui il serait presque *sacrilège* de suggérer qu'il existe des cultures sans religions. Pourtant ce consensus ne s'est pas établi sans dispute. D'une certaine manière, ce thème est resté d'actualité durant près de deux mille ans. Dans le débat sur l'existence ou l'absence de religion dans d'autres cultures, nombreux sont ceux qui se sont impliqués en adoptant toutes les positions possibles. Même à notre époque où le consensus est loin d'être universel, il n'est pas évident de discerner sur quelle ligne se marquent les désaccords. Dans cet ouvrage, je voudrais examiner à la fois la nature du consensus existant et les thèmes et questions qui sous-tendent le débat. J'en attends comme conséquence un nouvel éclairage sur ce sujet qui a bien besoin d'être clarifié.

La nature du voyage

Au sens littéral du terme, cet essai est un voyage à la fois dans l'espace et le temps. Du point de vue géographique, il se déplace entre ces deux continents que sont l'Asie et l'Europe. Du point de vue temporel, il balaie en gros deux millénaires d'histoire humaine. Considérant la distance à parcourir et la destination ultime, il peut être nécessaire d'établir un plan qui permette aux voyageurs de prévoir leur itinéraire. C'est ce que je ferai très bientôt en décrivant la structure de cet essai. Avant cela, toutefois, un mot ou deux du guide ne seront pas inutiles pour préciser des points aussi indispensables que les conditions d'accès, les itinéraires possibles et les bagages dont il faudra vous munir.

Comme souvent dans un tour organisé, on ne demande qu'un bagage minimum. Il suffit de partir avec l'idée commune que le Christianisme, le Judaïsme et l'Islam sont des religions, tout comme le Bouddhisme et l'Hindouisme. Cette exigence parfaitement raisonnable correspond à ce que nous concevons intuitivement. Tout bagage supplémentaire comme, par exemple, l'une ou l'autre des définitions explicites du concept de religion sera strictement superflue pour ce voyage. Elle ne procurera en effet aucun confort supplémentaire le long du chemin. Pour ceux d'entre vous qui aimeraient mieux commencer par une définition claire, je suggère un peu de patience. Chaque chose viendra en temps voulu, et la définition ne fait pas exception.

En second lieu, en dépit de l'organisation, l'emploi du temps n'est pas rigide. Nous emprunterons principalement les autoroutes, mais, si nécessaire, ferons des incursions par les chemins de traverses et à travers champs, remontant même à l'occasion des cours d'eau affluents. Bien que les paysages que nous verrons soient importants, le trajet en tant que tel ne l'est pas moins. Sa nature est assez importante pour suggérer d'ajouter à la liste des exigences celle d'être prêts à apprécier autant le trajet qu'à admirer les sites parcourus.

Les frais de départ sont également réduits. Il s'agit principalement d'une volonté de réfléchir en chemin, d'apprécier la route et de prêter une oreille attentive à votre guide.

Mais, quelle est donc notre destination ? Quels chemins emprunterons-nous ? Où sont les auberges et quels paysages nous attendent ? Pour répondre à ces questions, il me faut vous entretenir de...

La structure de l'ouvrage

Considérez les affirmations suivantes : a) Le Christianisme a profondément influencé la culture occidentale ; b) les membres de diverses cultures semblent appréhender différemment de nombreux aspects du monde ; c) l'étude empirique et théorique de la culture en général et de la religion en particulier a émergé en Occident.

Dans la présente étude, je tente de montrer que ces truismes communément acceptés ont des conséquences sur la conceptualisation de la religion et de la culture. Plus précisément, je défends deux thèses interdépendantes : tout d'abord, la constitution et l'identité de la culture occidentale sont liées à la dynamique du Christianisme en tant que religion ; deuxièmement, du fait du point précédent, il est possible de proposer une description des cultures et des « religions » non occidentales différente de celle qui prévaut en occident. J'entends faire cela, entre autres choses, en prenant l'exemple empirique de la culture indienne, pas seulement du fait que j'appartiens moi-même à cette culture, mais aussi parce qu'on prétend que l'Inde se place en tête de classement pour le nombre de religions qu'elle est supposée abriter.

Ma stratégie sera la suivante. D'abord je soutiendrai qu'on ne peut pas considérer uniquement la sagesse commune au sujet de l'universalité de la religion comme étant fonction des résultats de la recherche – mais qu'aussi bien elle les conditionne. Autrement dit : l'idée que la religion est une valeur culturelle universelle constitue le fondement des investigations empiriques et théoriques sur la religion. Je suggérerai également que ce détail n'est jamais apparu aux yeux de l'étudiant en religion. En second lieu, j'essaierai de faire la lumière sur cet état de choses : pourquoi donc des générations de penseurs émérites ont ignoré ce qui, au premier coup d'œil apparaît comme une *petitio principii* ?

J'espère accomplir ma tâche dans la limite des douze chapitres qui constituent cet essai. Chacun d'entre eux est conçu comme une borne indiquant un changement dans la succession des arguments. Ils sont, en quelque sorte, des auberges pour le voyageur fourbu.

Le premier chapitre introduit le thème et les questions générales qui le sous-tendent. En observant comment des auteurs contemporains décrivent différentes religions dans diverses cultures, je tenterai de spécifier les questions auxquelles il sera nécessaire de répondre avant le terme de notre enquête. Un simple aperçu de la littérature disponible indique assez le malaise des auteurs modernes ; notre problème sera de le localiser. Une séquence d'arguments nous y aidera, ces auteurs semblant suivre une ligne de raisonnement peu consistante. Dans

notre recherche d'issues pour les rendre consistants, les trois chapitres suivants empruntent une direction historique.

Au cours deuxième chapitre, j'examine la question de la dynamique de l'interaction entre le christianisme et la *religio* romaine. En mettant en évidence ce qui les différencie, je prépare le terrain pour aborder un ensemble de questions et de problèmes qui nous occuperont tout au long de cet essai. Pas plus à ce stade qu'au cours des chapitres suivants je n'entreprends une analyse sémantique de « *religio* » ou « religion » en tant que concepts. Je me concentre sur l'objet ou le processus auxquels ces termes se réfèrent. Le but étant de m'engager dans un processus de construction théorique, je considérerai la croissance du christianisme, sa relation à la *religio* romaine et la manière dont il s'est accommodé du milieu païen.

Les troisième et quatrième chapitres nous introduisent à un christianisme parvenu à maturation et à la rencontre d'une culture européenne sûre d'elle-même avec la religion et les populations de l'Inde. Nos sources seront, d'une part, les récits bien connus des voyageurs et, de l'autre, les développements bien documentés qui s'ensuivirent dans la culture européenne. Mon intérêt se portera, encore une fois, vers la compréhension de l'image que l'Europe se fait d'elle-même et des autres, telle que je la vois se révéler dans la littérature de l'époque. L'ensemble de ces deux chapitres nous fournit les grandes lignes de la découverte par l'Europe de religions en Inde. Comment découvrirent-ils l'hindouisme et le bouddhisme ? Qu'y découvrirent-ils ? Quels furent les multiples contextes de cette rencontre inter religieuse ?

Pris dans leur ensemble, ces trois chapitres soulèvent de nombreuses questions – qui toutes exigent une résolution. En ce qui concerne le *thème* de l'universalité de la religion, je prétends qu'au moins une conclusion ne peut être évitée. Au moment où émerge [? « draws to a close »] le romantisme allemand, nous observons que la croyance en l'existence de religions dans toutes les cultures n'est pas le résultat d'une recherche empirique. Elle est en théorie si certaine qu'aucune recherche empirique n'apparaît nécessaire.

Pour vérifier qu'il en va réellement ainsi, les trois chapitres suivants proposent une sélection de textes de la littérature sur le sujet. Dans cette partie, le récit change de ton : il devient d'une nature plus thématique et moins narrative. L'histoire se déplace vers le plan de la théorisation anthropologique. Elle ne se contente plus d'explorer l'origine de la religion, mais considère aussi le thème de la relation entre la religion et l'expérience. L'approche naturaliste de l'étude de la religion telle qu'initiée par Hume est au cœur du chapitre 5. Des auteurs comme Schleiermacher, Söderblom et Otto apparaissent dans le chapitre 6.

Le chapitre 7 articule les différents thèmes théoriques. Ce faisant, un espace est créé pour aborder une nouvelle question : la culture européenne elle-même, où l'influence religieuse est en déclin et où les idéologies laïques (l'athéisme, la libre pensée) sont majoritaires, est-elle un exemple de culture sans religion ? La réponse à cette question dépend du regard qu'on porte sur le processus de 'sécularisation'. Ici, je décompose ce processus d'une manière pertinente, eu égard au thème de mon essai.

Vers la fin du septième chapitre, de nombreux problèmes soulevés dans les précédentes parties du livre commencent à prendre une forme plus claire. Le thème de l'universalité de la religion s'avère n'être qu'un élément d'un motif bien plus vaste, à savoir jusqu'à quel point les thèses religieuses peuvent prétendre au statut de certitudes incontestées et incontestables. Bien qu'il s'agisse là du problème général, auquel la seconde partie de l'ouvrage tente de fournir une solution, le thème en lui-même ne disparaît jamais. Le problème général sera aussi

posé en ces termes : pourquoi les intellectuels ont-ils continué de croire à l'universalité de la religion alors même qu'il n'existe aucune preuve en la faveur de cette affirmation, ni en théorie, ni en pratique ?

On pourrait en guise de réponse brandir les milliers de monographies consacrées à l'étude des religions d'autres peuples (voyez, par exemple, la citation de Firth ci-dessus). Mais avant même de se lancer dans cette entreprise, il serait bon de s'assurer que *cela* qu'ils ont étudié dans d'autres cultures – et, de fait, ils ont beaucoup étudié – se définit bien en tant que religion, et non, disons, comme un cérémonial particulièrement élaboré lié à la préparation d'une sorte de repas de fête. L'exigence d'une telle certitude impose – à tout le moins semble imposer – une définition du concept de religion.

Du huitième au dixième chapitre, pris comme un ensemble, c'est de ce problème de définition qu'il sera question. De plus, il y sera formulé une hypothèse qui dépasse ce simple problème de définition et entraîne des conséquences au niveau empirique comme au niveau théorique. Ma proposition nous aidera à avancer vers la construction d'une théorie de la religion, mais aussi permettra de mieux saisir les questions que les premiers chapitres avaient mises en évidence.

Dans le huitième chapitre, la trame des chapitres précédents est reprise pour en étendre conceptuellement l'application jusqu'aux dernières décades du vingtième siècle. Cette époque sera le théâtre où finissent par se réunir les histoires des siècles précédents. Depuis ce point de rencontre il sera plus aisé de poser en y répondant la question : comment étudier la religion sans avoir préalablement fourni une définition explicite ? Je me concentrerai sur les problèmes de définition dans deux perspectives. La première nous montre que la question de la définition peut elle-même se diviser en d'autres questions. La seconde perspective circonscrit chacune de ces questions sous-jacentes dans le contexte de mon histoire. Le problème de la définition de la religion sera résolu dans ce chapitre. Dans le même temps, une plate-forme pour l'édification d'une hypothèse rudimentaire concernant la religion sera également proposée.

Suivant mon parti pris selon lequel une étude de la religion ne devrait pas se fonder sur des présuppositions spécifiques concernant l'objet de l'investigation – C'est-à-dire, sur l'une ou l'autre des définitions explicites de la religion – nous nous trouvons confrontés au problème de l'identification de cet objet. Les chapitres 2 à 4 viendront à notre secours dans le chapitre 9. Ce qui était apparu comme un récit circonstancié des relations entre le christianisme et la Rome païenne, ou entre l'Occident et l'Inde, s'avère être porteur d'une solution à un problème épistémologique. À partir de cette solution, je formule une hypothèse au sujet de la religion et j'expose les conditions d'adéquation qu'une telle hypothèse doit remplir. Ayant montré pourquoi la religion est un genre particulier de récit, mon hypothèse éclaire de nombreuses dimensions que l'on tient pour impérativement liées à la religion : la foi et sa relation à la croyance ; les rivalités interreligieuses et l'œcuménisme ; la nature de l'expérience religieuse ; le culte ; la religiosité athée et la prétention qu'on ne peut étudier la religion sans être soi-même un croyant.

La vérité contenue dans le dernier postulat nous contraint à chercher une description plus neutre de la religion. La « vision du monde » est le meilleur candidat se présentant pour cet emploi. Le dixième chapitre examine l'aptitude de ce candidat. À ce stade, nous comprenons *en quoi* le thème de l'universalité de la religion est digne d'intérêt. Notre question devient : Toutes les cultures possèdent-elles ou nécessitent-elles des vision du monde pour naviguer

dans ce monde ? D'une certaine manière, les réponses à cette question concluent nos investigations sur ce thème. Pourtant, les arguments utilisés en vue de fournir une réponse rendent la résolution du problème global encore plus urgent.

Le onzième chapitre, bien que d'une manière hypothétique et provisoire, veut étendre la portée de cette thèse sur la religion. Une telle élaboration entraîne également des conséquences vérifiables. La relation entre la religion et la formation de la culture occidentale est le problème ici traité ; une science comparative des cultures est envisagée pour l'avenir. Á bien des égards, ce chapitre nous conduit bien au-delà des limites définies pour le présent essai. Il y trouve néanmoins sa place, en dépit de son caractère programmatique, puisque l'hypothèse envisagée et les questions qui en découlent, ainsi que les réponses que nous tentons d'y apporter sont liées au thème débattu.

Le douzième chapitre, en guise de conclusion, offre une réflexion sur certain aspect de la méthodologie auquel notre tentative comparatiste est confrontée. Cette considération nous aidera à nettoyer les écuries d'Augias : elle tente de décrire à quoi ressemblerait une science comparative des cultures et de comprendre ce qu'en attendent ceux qui la réclament. Á la fin de cet essai, j'espère avoir indiqué *pour quelle raison* la question de l'universalité de la religion est une question importante – et *en quoi consiste* son importance.

Les paragraphes précédents présentent, résumé à grands traits, à la fois le voyage et sa destination. Il n'est peut-être pas superflu de parachever votre préparation au voyage en question en disant un mot ou deux du style employé dans cet essai. C'est à ceci que je vais consacrer les lignes suivantes.

Des voix et des pensées

Tout cet essai est une intense méditation sur le thème de l'universalité de la religion sous la forme d'un débat vaste et ininterrompu. Comme tout débat, cet essai s'adresse à une audience. La convention ou la présupposition admise pour la rédaction de traités scientifiques est que l'on écrit de manière impersonnelle – à la troisième personne pour tout dire – pour ce que Perelman (1977 : 14) a nommé « l'audience universelle ». On s'adresse donc à ceux qui sont compétents et raisonnables. Je dois préciser d'emblée que je ne m'adresse pas à cette « audience universelle », mais à une frange plus restreinte : l'intelligentsia occidentale et les intellectuel d'autres cultures formé à l'occidentale. Ils prétendent que la religion est une valeur culturelle universelle ; ils se présentent avec des arguments et des preuves. Si mes idées résistent à l'examen, une majorité des gens « compétents et raisonnables » issus d'une culture autre qu'occidentale ne peuvent tirer que peu de choses des déclarations de ce petit groupe. C'est pourquoi mon argument s'adressera à une audience d'un genre particulier, sans me soucier qu'elle se représente ou pas elle-même comme « l'audience universelle ».

J'ai tenté de signaler cet état de fait tout au long de l'essai en renonçant au style impersonnel. Ce n'est pas « le lecteur » auquel je m'adresse, mais à vous qui appartenez à ce sous-groupe ; le « nous » dans le texte ne correspond pas au pluriel de majesté ni à un groupe abstrait, mais à « vous » et « moi ». Certains parmi vous pourront trouver à la fois irritant et insultant que je traite « le lecteur » avec une si grande familiarité. Je dirai pour seule réponse qu'étant très familier de ce groupe, c'est familièrement que je m'adresse à eux.

Ce n'est pas seulement une question de style, mais aussi de contenu. Mon but est de montrer que l'expérience provinciale d'une portion réduite de l'humanité ne devient pas universelle

par décret non plus qu'un groupe spécifique se transforme en « audience universelle » du seul fait d'y prétendre. Pour user d'une métaphore, *contra* Perelman, on ne trouvera pas dans cet essai le discours d'un pur esprit s'adressant à un autre esprit désincarné. On ne tentera pas plus de réaliser une « union des esprits ». Dans cet essai, une voix parle en laissant d'autres voix se joindre au débat. On argumente, dans le vrai sens du terme, entre gens qui expriment et nuancent leurs idées. Et comme il arrive toujours dans les débats menés par des êtres de chair, la conversation s'échauffe parfois. Au cours des échanges, des voix s'élèvent, humaines, trop humaines.

Bien que cet ouvrage soit resté sur le métier depuis bien des années maintenant, il n'a de sens que dans le cadre d'un projet dont il n'est qu'un élément. Ce projet inachevé, auquel je travaille depuis bien plus longtemps encore, s'inscrit dans le domaine plus large de l'anthropologie comparative. Cette étude dans son intégralité participerait à un projet plus vaste dont le but serait de fournir une description partielle de l'Occident avec pour toile de fond une culture asiatique. En conséquence, bien que cet essai ait une valeur propre, il n'est ni suffisant en tant que tel, ni complet. C'est pourquoi il indique souvent des espaces encore vides ou des structures à construire. Je compte bien revenir sur ce chantier, avec une plus grande équipe, si c'est possible, sinon seul – et si ce n'est pas demain, ce sera le jour d'après.