

Cosmos, Cosmologie et Cosmotechnique¹

par YUK HUI

(traduction de Benoît Dillet)

Abstract

In this extract from *The Question Concerning Technology in China*, Yuk Hui attempts to define the concept of cosmotechnics, that he uses both as a hypothesis and a result from his reflections on the place of technics and nature in Chinese metaphysics. Yuk formulates the overall question of his book in the following way 'if one admits that there are multiple natures, is it possible to think of multiple technics, which are different from each other not simply functionally and aesthetically, but also ontologically and cosmologically?' For him, it is urgent in the Anthropocene to envisage a new perspective on technics (beyond Prometheanism) by confronting different cosmologies.

Nous pourrions nous demander si l'analyse de Leroi-Gourhan des faits techniques ne suffit pas pour expliquer différentes technicités. Il est vrai que Leroi-Gourhan a brillamment documenté les tendances techniques et la diversification des faits techniques dans son travail, en documentant les différentes généalogies de l'évolution technique et les influences du milieu ou de la fabrication des outils et produits. Pourtant, sa recherche a une limite (et c'est peut-être ce qui constitue à la fois la force et la singularité même de sa recherche) qui semble provenir de son accent porté sur l'individualisation des objets techniques pour en construire une généalogie technique ou une hiérarchie technique applicable à travers les différentes cultures. De cette perspective, nous comprenons pourquoi de manière délibérée il se serait limité à une explication de la genèse technique à partir de l'étude du développement des outils. Comme il le déplore dans le postscriptum de *L'Homme et la matière*, écrit trente ans après sa première publication, les ethnographies classiques dédient leur premier chapitre à la technique, pour ensuite se tourner immédiatement vers les aspects sociaux et religieux pour le reste de l'ouvrage (Leroi-Gourhan 1971 : 315). Dans le travail de Leroi-Gourhan, la technique devient autonome, c'est-à-dire qu'elle agit comme une lentille à travers laquelle l'évolution de l'être humain, de la civilisation et de la culture peut être saisie. Il est pourtant difficile d'attribuer la singularité aux faits techniques au

¹ Ce texte est extrait du livre de Yuk Hui, *The Question Concerning Technology in China: An Essay in Cosmotechnics* (Urbanomic, 2016), pp. 18-33 (§2). L'équipe éditoriale de *La Deleuziana* tient à remercier Yuk Hui pour la publication de cette traduction inédite.

seul « milieu », et je ne pense pas qu'il soit possible d'éviter la question de la cosmologie et donc de la cosmotechnique.

Permettez-moi de poser cette question sous la forme d'une antinomie kantienne : (1) la technique est anthropologiquement universelle, et puisqu'elle consiste en une extension des fonctions somatiques et de l'extériorisation de la mémoire, les différences produites dans les cultures s'expliquent en fonction du degré de circonstances factuelles infléchi à la tendance technique ; (2) la technique n'est pas universelle anthropologiquement ; les technologies dans différentes cultures sont affectées par les compréhensions cosmologiques de ces cultures, et acquièrent une autonomie uniquement dans un cadre cosmologique précis – la technique est toujours une *cosmotechnique*. La recherche d'une résolution de cette antinomie sera le fil d'Ariane de notre enquête.

Je donnerai une définition préliminaire de la cosmotechnique ici : la cosmotechnique signifie l'unification entre l'ordre cosmique et l'ordre moral à travers les activités techniques (bien que l'expression d'ordre cosmique soit elle-même tautologique car le mot grec *kosmos* veut dire ordre). Le concept de cosmotechnique nous donne immédiatement un outil conceptuel pour dépasser l'opposition conventionnelle entre la technique et la nature, et pour comprendre que la tâche de la philosophe est celle de chercher et d'affirmer l'unité organique des deux. Dans le reste de cette introduction [du livre], je vais chercher ce concept dans le travail du philosophe Gilbert Simondon et ainsi que celui des anthropologues contemporains, en particulier Tim Ingold.

Dans la troisième partie de *Du Mode d'existence des objets techniques* (1958), Simondon développe une histoire spéculative de la technicité, en affirmant qu'il n'est pas suffisant de seulement enquêter sur la filiation des objets ; il est aussi nécessaire de comprendre que cela implique « un caractère organique de la pensée et du mode d'être au monde » (Simondon 2012 : 213). Selon Simondon, la genèse de la technicité commence avec la phase « magique », dans laquelle nous trouvons une unité originaire qui précède la scission objet/sujet. Cette phase se caractérise par la séparation et la cohésion entre fond et figure. Simondon prend ces termes de la psychologie Gestalt, dans laquelle la figure ne peut pas être détachée du fond, et c'est le fond qui donne une forme, bien que la forme limite en même temps le fond. Nous pouvons concevoir la technicité de cette phase magique comme un champ de forces réticulé selon ce qu'il appelle des « points clés », par exemple les points culminants comme les montagnes, les rochers géants, ou les vieux arbres. Le moment magique privilégié, le mode originaire de la cosmotechnique, bifurque dans les techniques ou les religions, quand ce dernier retient un équilibre avec ce premier, dans l'effort continu d'arriver à l'unité. La technique et la religion produisent toutes les deux à la fois une partie théorique et une partie pratique : pour la religion, elles sont connues sous les noms d'éthique (théorique) et le dogme (pratique) ; pour la technique, ce sont la science et la technologie. La phase magique est un mode dans lequel il y a peu de distinction entre la cosmologie et la cosmotechnique,

car la cosmologie ne fait sens seulement lorsqu'elle fait partie d'une pratique quotidienne. Il y a une séparation seulement à partir de la période moderne où l'étude de la technologie et l'étude de la cosmologie (comme l'astronomie) sont définies comme deux disciplines différentes – une indication du détachement total de la technique avec la cosmologie, ainsi que la disparition de quelque conception explicite d'une cosmotechnique. Et pourtant, il ne serait *pas* juste d'affirmer qu'il n'y pas de cosmotechnique à notre époque. Il y en a certainement une : c'est ce que Philippe Descola (2005 : 106) appelle le « naturalisme », c'est-à-dire cette antithèse entre la culture et la nature, qui a triomphée dans l'Occident dans le dix-septième siècle. Dans cette cosmotechnique, le cosmos est vu comme étant un stock ou une réserve exploitable, par rapport à ce que Heidegger appelle l'image du monde (*Weltbild*). Ici nous devrions affirmer que pour Simondon, il reste une possibilité de réinventer une cosmotechnique (bien qu'il n'utilise pas ce terme) pour notre temps. Dans un entretien sur la mécanologie, Simondon s'exprime admirablement à propos de l'antenne hertzienne en imaginant une convergence entre la technologie moderne et la géographie naturelle. Même si Simondon ne s'avancera pas plus sur ce sujet, autant que je sache, il sera notre tâche de poursuivre ses réflexions :

Voyez cette antenne de télévision, en elle-même [...] Elle est rigide, mais elle est orientée ; on voit qu'elle regarde au loin et qu'elle peut recevoir à partir d'un émetteur lointain. Pour moi, elle me paraît être plus qu'un symbole, elle me paraît représenter une espèce de geste, d'intention, de pouvoir, être presque magique, d'une magie contemporaine. Entre cette rencontre du haut-lieu et du point-clef qui est le point-clef de la transmission en hyperfréquences, il y a une espèce de « connaturalité » entre le réseau humain et la géographie naturelle de la région. Cela est un aspect de poésie, un aspect de signification et de rencontres de significations (Simondon 2014 : 415-416).

De manière rétrospective, nous pourrions trouver la proposition de Simondon comme étant incompatible avec la distinction entre le magique et la science faite par Lévi-Strauss dans *La Pensée sauvage*, publiée quelques années plus tôt (1962). La magie, ou plutôt la « science du concret », selon Lévi-Strauss (1962 : 21) ne peut pas être réduite à l'étape ou la phase de l'évolution technique et scientifique, alors que pour Simondon, nous l'avons vu, la phase magique occupe la première étape de la genèse de la technicité. La science du concret, selon Lévi-Strauss, est entraînée par l'événement et elle est orientée par le signe, alors que la science est entraînée par la structure et elle est orientée par le concept. Pour Lévi-Strauss il y a une discontinuité donc entre les deux, mais il semble que cette discontinuité n'est seulement légitimée lorsque l'on compare la pensée mythique non-européenne avec la pensée scientifique européenne. Chez Simondon, dans l'autre côté, le magique retient une continuité avec le développement de la science et de la technologie. Je dirais même que ce à quoi Simondon laisse entendre dans la troisième partie de *Du Mode d'existence des objets techniques* est précisément

une « cosmotechnique ». Une fois que l'on accepte le concept de cosmotechnique, au lieu de maintenir l'opposition entre la magie/le mythe d'un côté et la science de l'autre, et qu'on conçoit une progression entre les deux, nous serions donc en mesure de percevoir ce premier comme « l'organisation et l'exploitation spéculatives du monde sensible en termes de sensible », et non comme une régression nécessaire en relation à ce dernier.

Des travaux récents ont posé qu'une considération toute particulière aux cultures non-occidentales, en tant que celle-ci démontre un pluralisme des ontologies et cosmologies, indique une sortie de la situation moderne difficile. Les anthropologues comme Philippe Descola et Eduardo Viveiros de Castro s'intéressent aux cultures amazoniennes pour déconstruire la séparation européenne entre la nature et la culture. De la même façon, les philosophes tels que François Jullien et Augustin Berque essaient de comparer la culture européenne avec la culture chinoise ou la culture japonaise pour dépeindre un pluralisme profond qui n'est pas facilement classable à partir de schèmes simples, et pour réinterpréter les tentatives occidentales de dépasser la modernité. Dans son œuvre magistrale *Par-delà nature et culture* (2005), Descola ne suggère pas uniquement que la séparation entre la nature et la culture développée dans l'Occident n'est pas universelle, mais il pose aussi que cette séparation est un cas marginal. Descola décrit quatre ontologies : le naturalisme (à la base de la séparation nature/culture), l'animisme, le totémisme et l'analogisme. Chacune de ses ontologies inscrit la nature de manières différentes, et la séparation nature/culture qui a été prise comme allant de soi depuis la modernité européenne ne tient pas pour des pratiques non-modernes (Descola 2005 : 183-337). Descola cite l'observation de l'anthropologue social britannique Tim Ingold que « les philosophes ne se sont rarement demandés : "qu'est-ce qui fait de l'homme un animal d'un genre particulier ?", préférant à cela la question typique du naturalisme : "qu'elle est la différence générique entre les humains et les animaux ?" » (Descola 2005 : 249). Ce n'est pas uniquement le cas parmi les philosophes, comme Descola l'explique ; les ethnologues sont aussi dans le dogme du naturalisme qui insiste sur le caractère unique de l'être humain, et ils présument que les humains sont différenciés des autres être au moyen de la culture (Descola 2005 : 252). Dans le naturalisme, nous trouvons une discontinuité au niveau de l'intériorité et une continuité au niveau de la physicalité ; dans l'animisme, une continuité des intériorités et une discontinuité des physicalités (Descola 2005 : 176). Nous reproduisons ci-dessous les définitions de Descola des quatre ontologies :

ressemblance des intérieurités différence des physicalités	<i>animisme</i>	<i>totémisme</i>	ressemblance des intérieurités ressemblance des physicalités
différence des intérieurités ressemblance des physicalités	<i>naturalisme</i>	<i>analogisme</i>	différence des intérieurités différence des physicalités

Ces différentes ontologies impliquent différentes conceptions de la nature et différentes formes de participation ; en effet, comme le montre Descola, l'antithèse entre la nature et la culture dans le naturalisme est rejetée dans les autres conceptions de la « nature ». Ce que Descola dit à propos de la nature pourrait donc être aussi dit de la technique. Sous la plume de Descola, la technique est soustraite sous nom de « pratique » – un terme qui évite la séparation technique/culture. Cependant, en l'appelant « pratique », le rôle de la technique en est rendu moins évident ; c'est pour cette raison que nous devons parler en termes de cosmotechnique plutôt que de cosmologie.

Bien qu'il n'emploie pas de terme équivalent à la « cosmotechnique », Tim Ingold l'aperçoit. En s'inspirant de Gregory Bateson, Ingold suggère qu'il y a une unité entre les pratiques et l'environnement dans lequel ils appartiennent. Cela le conduit à sa proposition d'une écologie des sensations (*sentient ecology*) (Ingold 2000 : 24), qui se négocie et s'opère selon les relations affectives entre les êtres humains et leurs environnements. Un exemple qu'il donne concernant les sociétés chasseurs-cueilleurs aide à comprendre l'enjeu de l'« écologie des sensations » : la perception des chasseurs-cueilleurs de l'environnement, il nous explique, est incorporée dans leurs pratiques (Ingold 2000 : 10). Ingold montre comme les Cree, un peuple chasseur-cueilleur du Nord-Est du Canada ont une raison pour expliquer la facilité à tuer les rennes : « l'animal s'offre lui-même intentionnellement, dans un esprit de bonne volonté et même d'amour à l'égard du chasseur » (Ingold 2000 : 13). La rencontre entre l'animal et le chasseur n'est pas simplement une question de « tuer ou ne pas tuer », mais plutôt celle d'une nécessité cosmologique et morale :

À ce moment décisif du face-à-face, le chasseur sentait la présence massive de l'animal ; il la sentait comme si son propre être était lié ou même mélangé à celui de l'animal – une sensation semblable à celle de l'amour, semblable à celle de l'acte sexuel dans le domaine des relations humaines (Ingold 2000 : 25).

En repensant aux sens comme la vision, l'ouïe, et le toucher en invoquant Hans Jonas,

James Gibson et Maurice Merleau-Ponty, Ingold essaie de démontrer que lorsqu'on cherche de nouveau la question des sens, il est possible de se réapproprier cette écologie des sensations, qui est totalement ignorée dans le développement des technologies modernes. Et pourtant, dans cette conception de l'être humain et de l'environnement, la relation entre l'environnement et la cosmologie n'est pas très claire, et cette façon d'analyser les êtres vivants avec leur environnement risque la réduction à un modèle cybernétique du feedback, comme celui de Bateson, et du coup de sous-estimer le rôle absolument écrasant et contingent du cosmos.

Simondon adopte une perspective similaire quant à la relation de l'être humain et du monde extérieur comme figure et fond – un modèle fonctionnant de la cosmotechnique puisque le fond est limité par la figure, et la figure est enrichie par le fond. En raison de leur détachement, dans la religion, le fond n'est plus limité par la figure, et donc le fond illimité est conçu comme un pouvoir divin ; mais inversement, dans la technique, la figure dépasse le fond et conduit à une subversion de leur relation. Simondon propose donc une tâche pour la pensée philosophique : de produire une convergence qui réaffirme l'unité de la figure et du fond, ce qui pourrait être compris comme la recherche d'une cosmotechnique. Par exemple, si on considère la navigation polynésienne – savoir naviguer parmi mille îles sans quelconque appareil moderne – en tant que cosmotechnique, on pourrait se s'intéresser non pas à ce savoir comme savoir-faire mais plutôt à la relation figure-fond qui préfigure ce savoir-faire.

La comparaison entre le travail de Ingold et d'autres ethnologues et celui de Simondon indiquent deux façons différentes et possibles d'aborder la question de la technique. Avec ce premier, nous pouvons comprendre la cosmologie qui conditionne la vie politique et sociale ; alors que dans la deuxième, la pensée philosophique est reconfigurée comme une recherche pour le fond de la figure, et sa relation semble être de plus en plus distante à cause de la spécialisation et la division des professions dans les sociétés modernes. La cosmotechnique dans la Chine ancienne et la pensée philosophique développées à travers l'histoire me paraissent précisément être une réflexion sur l'effort constant à unifier fond et figure.

Dans la cosmologie chinoise, nous trouvons un sens autre que la vue, l'ouïe et le toucher. Il s'agit de Ganying (感應), qui veut dire littéralement « sentiment » et « réponse », et souvent (comme dans le travail des sinologues Marcel Granet et Angus Graham) il est entendu comme « pensée corrélative » (Graham 1986). Je préfère l'appeler « résonance » et suivre Joseph Needham. Il produit un « sentiment moral » et ensuite une « obligation morale » (en termes politiques et sociaux) qui n'est pas seulement le produit de la contemplation subjective mais plutôt qui émerge d'une résonance entre le Paradis et l'humain, puisque le Paradis est le fond de la morale².

² Concernant l'origine de l'ordre moral, il est difficile par exemple de trouver une explication dans le livre d'Henri Bergson (1932), *Les Deux sources de morale et de la religion*. Bergson distingue deux types de morale : une morale fermée qui est liée à l'obligation sociale et à l'habitude, alors que l'autre et ce

L'existence d'une telle résonance repose sur la présupposition d'une unification entre l'humain et le Paradis (天人合一), et donc *Ganying* implique (1) une homogénéité entre tous les êtres et (2) une organicité de la relation de part en part, et entre part et tout (Huang Junjie (黃俊傑) 2015: 267). L'homogénéité peut être déjà trouvé dans *Zhou Yi-Xi Ci* II³, dans lequel l'ancien Bao-xi (un autre nom pour Fuxi) a créé huit trigrammes pour refléter la connexion entre tous les êtres à travers leurs homogénéités :

Dans les temps anciens, lorsque le Bao-xi venait au pouvoir sous le Paradis, levant les yeux, il contemplait les *formes* éblouissantes présentées dans le ciel, and en regardant en bas il faisait l'étude des *motifs* trouvés sur la terre. Il contemplait les *apparences* ornementales des oiseaux et des bêtes et les *aptitudes* (différentes) de la terre. À portée de main, dans sa propre personne, il a trouvé matière à réflexion, mais aussi à distance, dans les choses en général. Sur cela il a conçu les huit trigrammes, pour montrer entièrement les attributs du spirituel et de l'intelligence (des opérations fonctionnant secrètement), et pour classer les qualités des myriades de choses.

Les mots tels que « formes », « motifs » ou « apparences » sont essentiels pour comprendre les résonances entre le Paradis et l'humain. Ils impliquent une attitude vers la science en Chine qui (selon les lectures organismiques présentées par Joseph Needham) diffère de celle de la Grèce puisque c'est une résonance qui prête autorité aux règles et aux lois, alors que pour les Grecs les lois (*nōmoi*) sont liées à la géométrie, comme Vernant le montre souvent. Mais comment cette résonance peut-elle être sentie ? Le confucianisme et le taoïsme postulent tous les deux un « cœur » ou un « esprit » cosmologique (Hui 2016: 178-190 [§18]) qui peut résonner avec l'environnement extérieur (par exemple dans *Les Annales des Printemps et des Automnes*)⁴ ainsi qu'avec d'autres êtres (par exemple dans *Mencius*). Nous verrons plus loin [dans *The Question Concerning Technology in China*] en quoi c'est ce sens qui engendrera le développement de la cosmologie morale ou métaphysique morale en Chine, qui est exprimée dans l'unification du Paradis et de l'humain. Pour le moment, il est fondamental de noter que cette unification est aussi exprimée dans le contexte de la technique comme une

qu'il appelle une morale ouverte liée à « l'appel du héros ». Dans cette dernière forme, on ne fournit pas une pression mais une fascination ; pour Bergson c'est deux formes cohabitent et aucune des deux existent sous une forme pure. Il serait certainement utile de continuer d'examiner le concept de morale et de ses implications pour la cosmotechnique chinoise que j'essaie d'esquisser ici. Il me semble cependant que la compréhension de Bergson de la morale est plus limitée à la tradition occidentale, et surtout des Grecs ; en Chine, le cosmos a joué un rôle déterminant pour que chaque acte ne peut être considéré héroïque que s'il est en accord avec le Paradis.

³ Selon des documents historiques, il y aurait trois versions de *I Ching* (易經, ou *Classique des Changements*) en Chine, mais seulement un *Zhou Yi* (周易), qui a été préservé et a circulé. Il y sept commentaires classiques du *I Ching*, connu sous le nom de *Yi Zhuan* (易傳), dont le *Yi Jing* qui est cité ci-dessous ; on nomme l'ensemble de ces dix textes (si on inclut les manuscrits perdus) les « dix ailes ».

⁴ Ce travail a été attribué à l'auteur Confucéen Dong Zhongshu ((董仲舒, 179-104) qui vécut au temps de la dynastie Han.

unification du *Qi* (器, littéralement « outils ») et *Dao* (道, souvent translittéré *tao*). Par exemple, dans le confucianisme, *Qi* implique une conscience cosmologique des relations entre les humains et la nature, elle est démontrée dans les rites et cérémonies religieuses. Dans la partie 1 de l'ouvrage, nous discutons l'ouvrage classique confucéen *Li Ji* (*Le Livre des rites*) qui contient le long paragraphe *Li Qi* (禮器, « les vases des rites ») documentant l'importance des objets techniques dans l'accomplissement du *Li* (禮, « rites »), et selon laquelle la moralité peut être maintenue à travers l'usage correct du *Li Qi*.

Notre tâche dans la première partie de l'ouvrage est de développer la « pensée corrélatrice » en Chine, et la relation dynamique entre le *Qi* et le *Dao*. Mon argument est que le concept de cosmotechnique nous permet de tracer différentes technicités et contribuer à ouvrir une pluralité de relations entre la technique, la mythologie et la cosmologie – et de cette manière d'arriver à des relations différentes entre l'être humain et la technique héritées des différentes mythologies et cosmologies. Certainement, le prométhéisme est l'une de ces relations, mais il est extrêmement problématique de la prendre pour universelle. Pourtant, je ne suis pas certain de proposer une sorte de pureté culturelle ici comme origine – ou de la défendre contre une « contamination ». La technique a servi à un moyen de communication entre différents groupes ethniques, ce qui met immédiatement en question tout concept d'origine absolue. Dans notre époque technologique, elle est le moteur de la mondialisation – c'est-à-dire qu'elle est à la fois une force convergente agissante sur l'espace et une force synchronisante dans le temps. Pourtant nous devons affirmer une altérité radicale pour laisser de la place à l'hétérogénéité et donc développer différentes *épistémès* fondées sur des catégories de la métaphysique traditionnelle – une tâche qui ouvre la voie à la véritable question de la localité. J'emploie le terme *épistémè* en référence à Michel Foucault et donc dénotant une structure sociale et scientifique qui fonctionne en tant qu'ensemble de critères de sélection et qui détermine le discours de la vérité⁵. Dans *Les Mots et les choses*, Foucault introduit une périodisation de trois *épistémès* dans l'Occident : la renaissance, la période classique et la période moderne. Foucault plus tard pensera que l'emploi du terme *épistémè* a conduit à une impasse, il développera le concept plus général de « dispositif » (Foucault 2001 : 301). La transition de l'*épistémè* au « dispositif » relève plus d'un choix stratégique que d'une critique immanente, cela lui a permis de l'intégrer dans des analyses plus contemporaines. Dix ans plus tard dans un entretien de 1977 autour de *l'Histoire de la sexualité*, Foucault propose de définir l'*épistémè* comme une forme de dispositif : comme « le dispositif stratégique qui permet de trier parmi tous les énoncés

⁵ « Ce qu'on voudrait mettre au jour, c'est le champ épistémologique, l'*épistémè* où les connaissances, envisagées hors de tout critère se référant à leur valeur rationnelle ou à leurs formes objectives, enfoncent leur positivité et manifestent ainsi une histoire qui n'est pas celle de leur perfection croissante, mais plutôt celle de leurs conditions de possibilité ; en ce récit, ce qui doit apparaître, ce sont, dans l'espace du savoir, les configurations qui ont donné lieu aux formes diverses de la connaissance empirique » (Foucault 1966 : 13).

possibles ceux qui vont pouvoir être acceptables à l'intérieur [...] d'un champ de scientificité, et donc on pourra dire : celui-ci est vrai ou faux » (Ibidem). Je reformule d'une manière libre le concept d'épistémè ici : pour moi, c'est un dispositif qui, en face de la technologie moderne, peut être réinventé sur la base des catégories métaphysiques traditionnelles pour réintroduire une forme de vie et réactiver une localité. De telles réinventions peuvent être observées, par exemple, en suivant les crises sociales, politiques et économiques qui ont eu lieu dans chaque époque en Chine (et nous pouvons sûrement trouver des exemples dans d'autres cultures) : le déclin de la dynastie Zhou (de 1122 av. J.-C. à 256 av. J.-C.), l'introduction du Bouddhisme en Chine, la défaite du pays dans les guerres de l'opium (1839-1842 ; 1856-1860), etc. À tous ces moments, nous observons la réinvention d'une *épistémè*, qui conditionne la vie esthétique, sociale et politique. Les systèmes techniques qui sont en train de se former aujourd'hui, nourris par les technologies numériques (par exemple, les *smart cities*, ou l'« internet des objets », les réseaux sociaux et les systèmes automatiques de grandes envergures) tendent à conduire vers une relation homogène entre l'être humain et la technique – celle d'une intense quantification et d'un contrôle. Mais cela est d'autant plus important et plus urgent pour différentes cultures à refléter leur propre histoire et ontologie pour adopter les technologies digitales sans être simplement synchronisés dans une *épistémè* « global » et « générique ».

Le moment décisif dans l'histoire chinoise moderne vient des deux guerres de l'opium au milieu du XIX^e siècle, dans laquelle la dynastie Qing (1644-1912) fut battue par l'armée britannique, ce qui a amené à l'ouverture de la Chine en tant que quasi-colonie des forces occidentales, et en engageant la modernisation de la Chine. Le manque de compétence technologie a été considéré comme l'une des raisons principales de cette défaite. Ils ressentaient un besoin urgent de se moderniser rapidement grâce au développement technologique, en espérant mettre fin à l'inégalité entre la Chine et les forces occidentales. Cependant, la Chine n'était pas capable d'absorber la technologie occidentale de la manière dont les réformistes chinois de l'époque le voulaient, principalement à cause de l'ignorance et de la mécompréhension de la technologie. Ils continuaient à croire – ce qui apparaît rétrospectivement plutôt « cartésien » – qu'il serait possible de séparer la pensée chinoise – l'esprit – des technologies, comprises comme de simples instruments. En d'autres termes, pensaient donc que ce premier, le fond, pouvait rester intact sans être affecté par l'importation et la mise en place de la figure technologique.

Au contraire, la technologie a fini par subvertir tout dualisme et s'est constituée comme un fond plutôt qu'une figure. Plus d'un siècle et demi est passé depuis les guerres de l'opium. La Chine a vécu d'autres catastrophes et crises due à des changements de régime et des réformes expérimentales. Pendant cette période, beaucoup de réflexions sur la question de la technologie et la modernisation, et la tentative de maintenir un dualisme entre l'esprit pensant et l'instrument technologique était un échec. Ces

dernières décennies, de telles réflexions se sont rendues caducs et impotentes en face des booms économiques et technologiques. Au lieu une sorte d'ectasie et battage médiatique [*hype*] s'est installée, en éjectant le pays vers l'inconnu : tout d'un coup, il se trouve où milieu d'un océan sans limites visibles, en ne voyant aucune destination – tout comme la situation de crise décrite par Nietzsche dans *Le Gai savoir*, qui reste une image forte décrivant la situation troublante de l'homme moderne (Nietzsche 1982 : 149 [§124]). En Europe, plusieurs concepts comme ceux de « postmoderne » ou « posthumain » ont été inventés pour nommer cet exode imaginaire de cette situation ; mais il ne sera pas possible de trouver une sortie sans adresser directement et se confronter à la question de la technologie.

En gardant en tête toutes ces questions, *The Question Concerning Technology in China* tente d'ouvrir une nouvelle enquête sur la technologie moderne, une qui ne prend pas le prométhéisme comme sa présomption. Ce travail est divisé en deux parties. La première partie cherche à être une étude systématique et historique de la « pensée technologique » en Chine en la comparant à son correspondant européen. Cette partie sert à un nouveau point de départ pour comprendre ce qui est en jeu ici mais aussi pour réfléchir sur l'urgence de cette enquête. La deuxième partie est quant à elle une enquête sur les questions historico-métaphysique de la technologie moderne, son but est d'éclaircir l'obscurité régnante au sein de la question de la technologie, surtout à l'ère de l'Anthropocène.

BIBLIOGRAPHIE

Bergson, H. (1932). *Les Deux sources de morale et de la religion*. Paris : Presses universitaires de France.

Descola, P. (2005). *Par-delà la nature et la culture*. Paris : Gallimard.

Foucault, M. (1966). *Les Mots et les choses : Une archéologie des sciences humaines*. Paris : Gallimard.

Foucault, M. (2001). « Le Jeu de Michel Foucault (Entretien sur l'Histoire de la Sexualité) », in *Dits et écrits II*, Paris : Gallimard, 298-329.

Graham, A. C. (1986). *Yin-Yang and the Nature of Correlative Thinking*. Singapore: National University of Singapore.

- Hui, Y. (2016). *The Question Concerning Technology in China: An Essay in Cosmotechnics*. Falmouth: Urbanomic.
- Ingold, T. (2000). *The Perception of the Environment: Essays on Livelihood, Dwelling and Skill*. London: Routledge.
- Huang Junjie (黃俊傑) (2015). 東亞儒學史的新視野 [*Nouvelles perspectives sur l'histoire du Confucianisme en Asie de l'Est*]. Taiwan: Taiwan National University Press.
- Leroi-Gourhan, A. (1971) *L'Homme et la matière*. Paris: Albin Michel.
- Lévi-Strauss, C. (1962). *La Pensée sauvage*. Paris : Plon.
- Nietzsche, F. (1982). *Le Gai savoir*, trad. Pierre Klossowski (Paris : Gallimard, 1982)
- Simondon, G. (1958). *Du Mode d'existence des objets techniques*. Paris : Aubier [2012].
- Simondon, G. (2014). « Entretien sur la mécanologie : Gilbert Simondon et Jean Le Moyne (1968) », in Gilbert Simondon, *Sur la technique (1953-1983)*. Paris : Presses Universitaires de France, pp. 405-446.