Penser et classer dans les sciences humaines

Claude Raffestin

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/ress/508>

DOI : 10.4000/ress.508

ISSN : 1663-4446

Éditeur

Librairie Droz

Édition imprimée

Date de publication : 1 décembre 2003

Pagination : 71-85

ISBN : 2-600-00912-4

ISSN : 0048-8046

Référence électronique

Claude Raffestin, « Penser et classer dans les sciences humaines », *Revue européenne des sciences sociales* [En ligne], XLI-127 | 2003, mis en ligne le 30 novembre 2009, consulté le 03 mai 2019. URL : <http://journals.openedition.org/ress/508> ; DOI : 10.4000/ress.508

Claude RAFFESTIN

PENSER ET CLASSER DANS LES SCIENCES HUMAINES

La marque du pluriel et la forme interrogative sont employées à dessein. S'il est possible de «dériver» ou d'inventer de «nouvelles manières» de faire des sciences humaines, c'est d'abord dans le mode de penser, donc de problématiser, et ensuite dans celui de classer, donc d'ordonner les relations aux choses et aux faits qu'il faut s'aventurer. Peut-on penser et classer autrement? La réponse, assurément, est affirmative, à moins, de nier toute possibilité d'évolution ou de prétendre à la fin de... l'histoire! Pourtant, cette affirmation n'est nullement évidente, pour la bonne et simple raison, que les nouvelles manières de penser et de classer, en tout cas jusqu'à maintenant, ne sont pas le résultat d'un processus planifié et volontaire. Elles sont la conséquence de l'émergence d'abord et de l'observation ensuite de nouvelles relations aux êtres et aux choses d'un côté, et de nouveaux rapports au temps et à l'espace de l'autre. Une «nouvelle manière» passe par l'explicitation de relations inédites et de rapports qui posent apparemment des problèmes. Il est loisible de n'être pas poppérien, sans pour autant refuser d'accepter la fameuse formule selon laquelle «Alles Leben ist Problemlösen»¹. Ce n'est d'ailleurs pas hors de propos en ce qui concerne mon interrogation car, finalement, l'expression, créer de «nouvelles manières» de pratiquer des sciences humaines, peut être comprise dans le sens de résoudre des problèmes ou tenter de répondre à des questions demeurées sans réponses momentanément satisfaisantes. Résoudre des problèmes consiste souvent à bricoler, à l'instar de ce qui se passe dans la vie quotidienne. Encore faut-il savoir si les sciences humaines résolvent quelque chose et, si tel est le cas, comment faut-il l'entendre. Ou bien encore l'expression ne pourrait-elle pas signifier réfléchir sur ce qu'on pourrait faire d'autre que ce qu'on a fait jusqu'à maintenant et qui ne satisfait pas. Evidemment, la question n'est pas gratuite. Elle ne peut dériver que d'une insatisfaction consécutive à une crise dans la compréhension et l'explication de certains phénomènes car, sinon, pourquoi faire autrement. Encore qu'il y ait beaucoup d'autres raisons qui militent en faveur d'un «autrement».

Quoi qu'il en soit, cela implique une prise de conscience que ce qu'on est en train de faire ne donne pas vraiment satisfaction. Plus même, il peut y avoir une insatisfaction insidieuse que j'ai connue, chaque fois que je n'ai pas réussi à trouver une représentation de ce que je cherchais à restituer. Dans cette perspective, je pense, en particulier, aux relations que les sociétés, et par conséquent les hommes et les femmes qui y appartiennent et qui entretiennent avec ce qu'il est

¹ Cf. Karl Popper, *Tutta la vita è risolvere problemi. Testo tedesco a fronte*. Milano, 2001.

convenu d'appeler, faute de mieux et en toute imprécision, leur environnement qu'il soit biophysique ou bio social. J'entends par là « l'extériorité » et « l'intériorité » qui relèvent, simultanément, de logiques éco-bio-anthropologiques.

Ce système relationnel, car c'en est un, contribue à produire une « territorialité », en d'autres termes un réseau qui constitue un modèle de satisfaction des besoins dans la perspective d'atteindre la plus grande autonomie possible, compte tenu des ressources à disposition. Faut-il préciser que je ne limite pas la notion de territorialité au seul territoire matériel, mais que je l'étends à l'ensemble idéal avec lequel se nouent d'innombrables rapports dont le nombre est fini, mais qu'il serait difficile, pour ne pas dire impossible, de mettre précisément en évidence. Il est seulement nécessaire de savoir qu'il serait vain de vouloir en faire une liste exhaustive ne serait-ce qu'à cause de l'évolution de ces relations à travers le temps et de leur variabilité dans l'espace. De fait, l'histoire n'est qu'une succession de territorialités qui émergent de la vie collective en se transformant et en se recomposant sans cesse. Elles évoluent ainsi, au rythme des conditions des logiques évoquées précédemment. Ces transformations et recombinaisons contraignent naturellement à repenser les manières d'entretenir des relations et par conséquent contraignent, aussi, à adopter de nouvelles manières de classer les éléments de l'extériorité et de l'intériorité entre lesquels se nouent des interrelations. La modification de ces interrelations implique de repenser les représentations et peut-être de les repenser différemment.

Il suffit de parcourir, en perspective cavalière, non pas l'histoire, mais l'idée des sciences humaines, pour comprendre l'importance de la notion de représentation. Les *Geisteswissenschaften* ne se manifestent vraiment que dans la seconde moitié du XVIII^e, pour ne s'affirmer vraiment qu'au XIX^e. Bien sûr, elles existaient antérieurement, avant la lettre, mais sans être véritablement explicitées.

Quelle époque heureuse, en effet, celle de W. Dilthey où l'on pouvait encore distinguer, sans trop de difficultés, les sciences humaines des sciences de la nature :

Neben den Naturwissenschaften hat sich eine Gruppe von Erkenntnissen entwickelt, naturwüchsig, aus den Aufgaben des Lebens selbst, welche durch die Gemeinsamkeit des Gegenstandes miteinander verbunden sind. Solche Wissenschaften sind Geschichte, Nationalökonomie, Rechts- und Staatswissenschaften, Religionswissenschaft, das Studium von Literatur und Dichtung, von Raumkunst und Musik, von philosophischen Weltanschauungen und Systemen, endlich die Psychologie. Alle diese Wissenschaften beziehen sich dieselbe grosse Tatsache: das Menschengeschlecht. Sie beschreiben und erzählen, urteilen und bilden Begriffe und Theorien in Beziehung auf diese Tatsache².

Il est fort intéressant de constater qu'aujourd'hui comme hier, on peut encore tabler sur le fait que les sciences humaines se définissent par la relation. Peut-être n'irions-nous pas jusqu'à prétendre la chose sous la forme utilisée par Dilthey, mais en tout cas dans l'esprit :

Eine Wissenschaft gehört nur dann den Geisteswissenschaften an, wenn ihr Gegenstand uns durch das Verhalten zugänglich wird, das im Zusammenhang von Leben, Ausdruck und Verstehen fundiert ist³.

² Wilhelm Dilthey, *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, Frankfurt am Main, 1970, p. 89.

³ *Ibid.* p. 99.

Décrire et raconter, juger et créer des concepts et des théories, comme ces choses sonnent bien et donnent envie de se replonger dans cette apparente simplicité première qu'ont connue les savants du XIX^e! Cela dit, il n'y a pas de différence dans la nature de l'objet entre les sciences humaines du passé et celles du présent. Je veux dire par là qu'elles sont toujours placées dans la situation d'étudier des relations.

La réalité ou le réel, pour et dans les sciences humaines, nécessite évidemment que l'on dispose, non pas d'une définition impossible à donner des sciences humaines, mais d'une identification du processus général que ces sciences déclenchent pour penser et classer. L'identification que faisait Luis Prieto du processus des sciences humaines pour une approche générale me semble encore acceptable⁴. Une science humaine, en tant qu'elle est d'abord un processus, consiste à expliciter la connaissance des pratiques et des connaissances que l'homme a de la réalité matérielle. Le réel ou la réalité, si l'on préfère, pour une science humaine, n'est pas un « objet », mais une « relation à un objet ». La géographie humaine n'a pas pour objet l'espace, comme on l'entend dire couramment, mais la relation à l'espace en tant qu'elle cristallise pratiques et connaissances. Il en va de même pour l'écologie humaine dont l'objet est la relation aux écosystèmes. Pour être plus explicite encore, prenons l'exemple de la ville dont les géographes, quoi qu'ils en pensent, n'ont pas le monopole. La connaissance de la ville ou d'une ville, en tant qu'objet matériel, est intéressante, mais elle ne relève pas d'une science humaine. En revanche, la connaissance des pratiques et des connaissances que les sociétés et, par conséquent, les hommes qui y appartiennent, ont de la ville ou d'une ville constitue un objet possible des sciences humaines : géographie, histoire, économie, sociologie, etc. On se rend bien compte que le choix de l'article défini introduit déjà une construction abstraite qui n'existe guère pour ceux qui entretiennent des rapports avec une ville. On peut bien sûr tenter de généraliser des connaissances et des pratiques particulières pour déboucher sur une connaissance urbaine générale qui procède d'une comparativité généralisante utile, mais qui n'est pas sans poser des problèmes.

Les relations que les êtres sociaux que nous sommes, entretiennent avec les réalités matérielles, en un mot avec les choses, sont donc les objets des sciences humaines. Travailler sur des relations suppose donc une construction tout à fait particulière des faits que nous sommes en train d'observer et dont l'élaboration n'est pas, pour le moins, aisée. Comme l'explique admirablement Ferdinand de Saussure :

Ce n'est pas la même chose, comme on le croit souvent, de parler du rapport de la forme et de l'idée, ou du rapport l'idée et de la forme : parce que si l'on prend pour base la forme A on embrassera plus ou moins exactement un certain nombre d'idées a, b, c ; et que si l'on prend pour base l'idée a on embrassera plus ou moins exactement un certain nombre de formes AHZ⁵.

Dans cette perspective, les systèmes relationnels ressortissent à une analyse du type de celle-là.

⁴ Cf. Luis Prieto, *Pertinence et pratique, essai de sémiologie*, Paris, 1975.

⁵ Ferdinand de Saussure, *Écrits de linguistique générale*, Paris, 2002, p. 40.

Il est évident, et c'est ce qui est intéressant, depuis Dilthey, que le nombre des sciences humaines s'est considérablement développé. A la liste, on peut en ajouter beaucoup d'autres en réalité, déjà présentes en germe dans celles citées par Dilthey, mais finalement, il faut se rendre à l'évidence, des sciences humaines apparaissent, d'autres disparaissent parce que de nouvelles relations proposent de nouveaux objets. Ce sont souvent de nouveaux thèmes, qu'ils réussissent ou non, qui, d'ailleurs peuvent donner naissance à de nouvelles disciplines comme l'écologie humaine, sociale ou politique, par exemple. Ce n'est pas si important de s'arrêter là-dessus. Ce qui l'est, en revanche, c'est de comprendre si chacune de ces insertions dans le concert des sciences humaines coïncide avec une modification externe dans la société ou avec un remaniement scientifique quelconque. Toutes les sciences humaines ont été productrices de représentations. Elles sont même, par excellence, des machines à produire des représentations, comme toutes les autres sciences d'ailleurs, mais à des degrés variables, et dans des conditions parfois génératrices de confusions. En effet, lorsque Sloterdijk écrit que « le venir-au-monde humain prend très tôt les traits d'un venir-au-langage », on peut ajouter d'un venir-aux-représentations qui rejoint l'autre idée du philosophe allemand d'un « venir-dans-l'image de l'homme »⁶. Car la représentation n'est bien souvent qu'une « image », non pas dans le sens graphique du terme, mais bien dans celui de la capacité d'agencement synthétique que possède l'image et qui rend son analyse critique difficile. L'image est prothétique dans la mesure où elle peut se substituer à la pensée qui a cessé d'être critique. Cela ne veut pas dire que « l'image » ne puisse pas être critique, mais si elle l'est, elle l'est globalement. En tant qu'instrument d'échange et de circulation, la représentation, en tant que réduction drastique ne peut avoir qu'une valeur de caricature, c'est-à-dire de modèle, donc d'image cohérente mais déformée. Dans cette perspective, la représentation est le produit d'un processus d'anamorphose qui n'intéresse pas seulement les images soumises à des systèmes de déformation, mais encore des constructions abstraites dans lesquelles divers systèmes jouent un rôle comparable aux projections. Dans la vie sociale, l'anamorphose limite est celle de la monnaie fiduciaire qui est acceptée tant qu'existe la confiance qui permet de faire circuler et d'échanger des valeurs plus que des choses.

D'une manière analogue, la représentation, qui véhicule un modèle, de la réalité, me semble pouvoir être définie comme une monnaie fiduciaire de la pensée qui permet d'échanger et de faire circuler sous une forme appropriée la réalité en question. Je veux dire par là que la valeur de la représentation est assez précisément déterminée par la probabilité que l'on accepte d'échanger la réalité contre elle. Plus la probabilité est élevée plus la valeur d'échange de la représentation est forte. Lorsque la probabilité d'échange devient faible, la représentation n'a plus cours légal dans les esprits et elle entre en crise. C'est le moment d'abandonner les anciennes représentations et d'en proposer de nouvelles. Cela étant dit, les anciennes représentations, qui n'ont plus cours légal, peuvent continuer à survivre dans certaines parties de la société, dans certains groupes plus ou moins isolés. Il suffit de songer à tous ceux qui acceptent encore la Genèse comme représentation de la création du monde. Certes, il ne s'agit plus de science, mais cette

⁶ Peter Sloterdijk, *Règles pour le parc humain*, Paris 2000, p. 33.

adhésion peut faire obstacle à la science. Les anciennes représentations peuvent également se survivre dans le langage quotidien. J'en veux pour preuve les expressions, « lever et coucher du soleil », dans lesquelles on se réfère à la cosmographie de Ptolémée. Dans le même ordre d'idée, il se peut qu'on « ressuscite » une partie d'une représentation, la Terre est un organisme vivant, en l'incorporant à une nouvelle théorie, celle de Gaïa, par exemple. On trouve des exemples analogues dans les sciences humaines, particulièrement en histoire, en économie, en philosophie ou en anthropologie, pour ne citer que celles-là.

Pourtant, les choses peuvent s'avérer beaucoup plus graves dans les sciences humaines, qui mal comprises et donc mal utilisées risquent de devenir une dangereuse chimie de l'intellect, pour étendre à d'autres disciplines ce que Valéry disait de l'histoire. De manière à ne pas réveiller des réalités cruelles provoquées par cette « chimie de l'intellect ». Si les anciennes représentations n'ont plus cours légal en tant que contenu, elles inspirent parfois encore par leur structure d'étranges pour ne pas dire de douteuses représentations.

Les représentations que les Grecs se faisaient, par exemple, des autres étaient, normalement ethnocentristes. Elles avaient toutes les caractéristiques de l'image prothétique, puisque, pour eux, leurs propres qualités physiques étaient un signe de normalité et les posséder facilitait une intégration identitaire. Il suffit de retourner aux étonnements du vieil Hérodote, à propos des Egyptiens ou des Perses pour s'en convaincre. Maria Michela Sassi va même jusqu'à symboliser à travers un schéma, cet ethnocentrisme qui devient, pour les Grecs, une modélisation culturelle momentanément indiscutable et incontournable⁷. L'histoire culturelle, au sens anthropologique du terme, est pleine de constructions qui ont théorisé l'apparence. Toute culture est productrice d'apparences dont la prise en compte rationalisée et idéologisée, ne fait jamais que révéler le voisinage du sens commun nourri d'une symbolique plus ou moins élémentaire. Ainsi, lorsque les Grecs, proposent des oppositions du type masculin-féminin, chaud-froid, droite-gauche, il faut naturellement s'attendre à voir pénétrer, en même temps que ces niveaux terminologiques, des niveaux interprétatifs particulièrement spécieux du type : la femme a une carnation claire parce qu'elle est froide, humide et qu'elle naît à gauche alors que l'homme est sombre parce qu'il est chaud, sec et naît à droite. Ces représentations de l'apparence ne sont pas négligeables puisqu'on les retrouve dans une quantité de jugements.

On entre, là, dans le champ immense des classifications qui, toujours, nécessite une théorie sous-jacente. La théorie sous-jacente au système grec évoqué ci-dessus est probablement celle de la supériorité masculine, qui traverse l'histoire jusqu'à nous, sous des formes plus ou moins subtiles. Cependant, sans classification, même si elle n'est pas parfaitement explicitée il n'y a pas de pensée scientifique et probablement pas de pensée du tout. Pour revenir à l'exemple des Grecs, ils cherchent à faire coïncider leur classification pragmatique avec les apparences et il s'ensuit des interprétations dont la cohérence réside dans la correspondance avec des axiomatiques. Il en va ainsi avec les instruments de représentation d'Hérodote et d'Hippocrate. L'aboutissement presque parfait de ce système a été fourni, d'une manière particulièrement synthétique, par la science ptoléméenne

⁷ Maria Michela Sassi, *La scienza dell'uomo nella Grecia antica*, Torino 1988, p. 39 e sq.

qui, bien que fausse, n'en a pas moins fort bien expliqué les apparences. Nos représentations actuelles, dans certains domaines, pour être moins rudimentaires, ne valent peut-être pas davantage ?

Par ce petit détour, je n'ai fait que suggérer ou rappeler comment de nouvelles manières de représenter surgissent et s'imposent ou au contraire subsistent et se cristallisent. Les unes s'imposant à long terme et proposant de nouvelles « monnaies fiduciaires » qui se substituent aux précédentes. Il faut aussi admettre que les représentations ont la vie de moins en moins longue et, par conséquent, leur probabilité d'échange varie beaucoup dans le temps court. Il y aurait à inventer une écologie des représentations qui aurait probablement beaucoup à voir avec l'écologie de l'esprit, celle-là même définie par Gregory Bateson.

Et pourtant, on peut avoir l'impression, malgré la succession ininterrompue de représentations, que l'histoire s'arrête à chaque représentation à forte probabilité parce que leurs auteurs se comportent comme si leur discours était unique et définitif. Je pense qu'on peut dénoncer la tendance, non avouée, des sciences en général et des sciences humaines en particulier, à tirer un trait sur le passé et à prendre une option sur le futur car tout système de représentation entretient des rapports pour le moins ambigus voire paradoxaux avec l'histoire qui le fait naître⁸. En effet, dans le même mouvement, ce type de système nie l'histoire ou proclame sa fin. Le problème n'est pas négligeable pour les sciences qui se fondent, se développent et se légitiment comme si elles étaient un aboutissement ultime, alors qu'elles ne sont que des étapes historiques sur un chemin qui ne finit jamais, qu'il s'agisse des sciences de la nature et a fortiori des sciences humaines. Encore que, comme l'a expliqué Hans-Georg Gadamer, ce genre d'illusion soit plus attendu de la part des sciences de la nature que de la part des sciences humaines, dont l'objet même est fourni par le jeu, sans cesse renouvelé, des événements ou des relations. On aura beau répéter que les relations sont ubiquistes et que c'est une notion qui n'est guère utilisable, je répondrai avec naïveté, mais aussi avec une certaine sûreté que nous ne savons pas bien analyser les relations complexes.

Comment, dès lors, ne pas faire l'hypothèse que, pratiquer autrement les sciences humaines, peut, non seulement, mais probablement dans beaucoup de cas, signifier inventer de nouvelles représentations ou de nouvelles manières de représenter l'ensemble des relations ou des territorialités comme je les ai définies. Tous les grands changements dans les sciences humaines correspondent à des modifications dans les représentations ou dans les modes de représenter. Un changement de mode de représenter des réalités, par création d'un nouveau langage quel qu'il soit d'ailleurs, conduit à une nouvelle représentation dont la déformation cohérente par rapport à une représentation précédente aura pour conséquence d'engager la pensée dans une direction différente : changement de représentation, changement de pensée.

Penser et classer le réel dans les sciences humaines c'est contribuer à produire des représentations qui incitent à ouvrir d'autres voies. Est-il utile de dire que beaucoup des représentations ne font en rien progresser la pensée dans les sciences humaines et sont plutôt des slogans que des concepts. Le drame des slogans, et Dieu sait s'il y en a dans les sciences humaines, c'est qu'ils sont répétés

⁸ Claude Raffestin, Dario Lopreno, Yvon Pasteur, *Géopolitique et histoire*, Lausanne, 1995, p. 5.

à satiété, généralement pour masquer un terrible vide de la pensée ou faire illusion. Je prendrai l'exemple du « non-lieu » que Marc Augé a tenté de développer et qui a eu un certain succès chez les architectes et les géographes pour ne citer que les plus immédiatement intéressés à la notion. Passons sur l'emprunt du mot au vocabulaire juridique dont les connotations, au second degré, ont pu momentanément séduire. Le jeu sur les origines abstraites et les usages concrets n'est pas non plus pour déplaire, en raison du halo associatif qui se construit autour.

Si je peux tomber d'accord, avec Marc Augé, pour penser que la continuité d'une discipline ne se mesure pas à celle de ses objets car, de fait, les changements qui surviennent dans la vie sociale en matière de modes de regroupement et de hiérarchisation induisent de nouveaux objets. En revanche, je m'inscris en faux contre une certaine manière de créer des concepts qui relèvent d'une « pensée faible ». Lorsqu'il écrit, par exemple, que « Si un lieu peut se définir comme identitaire, relationnel et historique, un espace qui ne peut se définir ni comme identitaire, ni comme relationnel, ni comme historique définira un non-lieu »⁹. Il est évident que cette manière de construire la notion ou le concept de non-lieu, au-delà de sa banalité binaire, n'ajoute rien aux sciences humaines, sinon une éventuelle occasion de confusion. Dire ensuite que la surmodernité est productrice de non-lieux en évoquant à ce propos les cliniques où l'on naît, les hôpitaux où l'on meurt, cela ne me semble rien ajouter à la clarté d'une notion présentée, par ailleurs, comme la « mesure d'une époque ». Toutes les manières de faire des sciences humaines ne sont pas également bonnes n'en déplaise à ceux qui pensent que toute notion nouvelle est utile. Dans la foulée, Augé écrit que le

voyage (celui dont l'ethnologue se méfie au point de le 'haïr') construit un rapport fictif entre regard et paysage. Et, si l'on appelle 'espace' la pratique des lieux qui définit spécifiquement le voyage, il faut encore ajouter qu'il y a des espaces où l'individu s'éprouve comme spectateur sans que la nature du spectacle lui importe vraiment. Comme si la position du spectateur constituait l'essentiel du spectacle, comme si en définitive, le spectateur en position de spectateur était à lui-même son propre spectacle.

Et Augé de conclure par cette phrase :

L'espace du voyageur serait ainsi l'archétype du non-lieu !

Cette traversée brillante de funambule est le contraire d'une démonstration. Ce sont justement sur des constructions de ce genre que l'on juge les sciences humaines. C'est d'autant plus regrettable que deux pages plus loin, les affirmations précédentes sont presque récusées lorsqu'il est dit que Chateaubriand, « qui ne cesse de voyager effectivement, et qui sait voir, mais voit surtout la mort des civilisations, [...] ». Cela pour dire qu'il n'est pas possible de construire, sans risques, n'importe quoi, n'importe comment. Qu'on ne me comprenne pas mal surtout car je n'ai aucun contentieux avec Augé, mais pour avoir eu l'occasion de constater les ravages du non-lieu chez les étudiants et leurs professeurs, en architecture, il m'a semblé utile d'évoquer cet exemple. Cette notion malheureusement trop utilisée, ne débouche sur aucune représentation susceptible de remettre en cause quoi que ce soit. En effet, dans sa définition même, le non-lieu contient sa

⁹ Marc Augé, *Non-lieux. Introduction à une Anthropologie de la surmodernité*, Paris, 1992, p. 100.

propre négation puisque, si tout lieu n'est pas nécessairement identitaire et historique, encore que cela soit à démontrer, il est en tout cas relationnel car il suffit pour cela qu'il en soit question, ne serait-ce qu'au niveau du langage et pour cela même, il n'est plus un non-lieu.

Je ne veux pas opposer à Marc Augé un contemporain qui aurait apporté quelque chose de plus significatif que ce qu'il nous a donné avec le non-lieu, mais je pense à une notion un peu oubliée, et en tout cas insuffisamment reprise, malgré son grand intérêt, celle de friche sociale (*Sozialbrache*) du regretté géographe allemand Wolfgang Hartke qui avait créé avec cette notion une manière de prendre en compte le lieu. Je suis prêt à convenir qu'il est extrêmement difficile de savoir, quand on croit avoir « inventé » une notion, un concept, un corpus de description ou encore une théorie, si ce qu'on a proposé est vraiment novateur et si cela peut conduire à de nouvelles représentations. C'est pour cette raison, qu'au lieu de prendre dans le champ actuel des cas de « nouveautés » dont je ne saurais assurer la totale pertinence, je vais faire un saut de deux siècles en arrière et citer deux hommes qui ont inventé la notion de paysage dans les sciences de la nature d'une part et dans les sciences de l'homme, avant la lettre, d'autre part.

Je veux parler de Georg Forster et d'Alexander von Humboldt qui ont enrichi, non seulement notre arsenal conceptuel, mais aussi toute la problématique scientifique de leur temps.

Dans son livre « Reise um die Welt » publié en 1777, mais commencé en 1772, Georg Forster (1754-1794) rendit compte du second voyage de Cook (1772-1775) auquel, bien que très jeune, il participa avec son père Reinold. Typiquement un homme du XVIII^e siècle, ami et, d'une certaine manière, précepteur d'Humboldt, Georg Forster a littéralement révolutionné l'appréhension du paysage, sous le double aspect scientifique et littéraire. Il suffit de prendre la première partie de son livre intitulée « Abreise-Fahrt von Plymouth nach Madera-Beschreibung dieser Insel » pour se rendre compte que l'on est en train de construire une représentation nouvelle du voyage et de ce qu'on voit. La représentation que Forster fait de Madeira est tout empreinte de connotations scientifiques et artistiques : « Frühe am 29^{sten} wurden wir durch den malerischen Anblick der Stadt Funchal sehr angenehm überrascht »¹⁰. S'ensuit une description morphologique et anthropologique de l'île. Aux informations statistiques et géographiques s'ajoutent des données sur la manière dont les gens de Madère se nourrissent, de pain et d'oignons, de racines et d'un peu de viande et comment ils vivent mal. Le vin si célèbre est exporté et ne parvient pas jusqu'aux indigènes.

Die Stadt Santa Cruz auf Madera lag Nachmittags um 6 Uhr gerade vor uns. Hier sahen wir die Berge von einer Menge tiefer Klüfte und Thäler durchschnitten und auf den Rücken derselben verschiedene Landhäuser, deren überaus anmuthige Lage zwischen Weinberge und hohen Cypressen, der Gegend und sehr romantisches Ansehen gab¹¹.

¹⁰ Georg Forster, *Werke in vier Bänden, Reise um die Welt*, I. Band, Insel Verlag, Frankfurt am Main, 1967, p. 49.

¹¹ *Ibid.*

Il affinera encore sa méthode dans ses «*Ansichten*», qui relatent un voyage de trois mois en 1790, dans le Niederrhein, le Brabant, les Flandres, la Hollande, l'Angleterre et la France, témoignent d'un regard et d'une capacité de représentation dont Humboldt fera son profit dans ses œuvres futures. Forster a défini les *Ansichten* comme une œuvre dont le motif central est l'union de l'imagination et du bon sens, du sentiment et de la raison :

Auf unserer kurzen Rheinfahrt haben wir oft mit den Pflanzen und den Steinen am Ufer gesprochen, und ich versichere Dich, ihre Sprache ist lehrreicher, als die dicken Bücher, die man über sie geschrieben hat¹².

Il a véritablement créé les premières représentations paysagistes modernes, celles-là mêmes qui seront théorisées beaucoup plus tard par la géographie contemporaine. Plus d'un siècle sépare l'œuvre de Forster de celle de Passarge qui a théorisé pour le compte de la géographie la «*Landschaftskunde*». Le paysage comme construction, comme réalité seconde par rapport au référent, est dans ce cas la représentation dont la valeur permet la communication et donc l'échange du réel.

On a affaire à une description complète et synthétique avec, comme dira Simmel au début du XX^e siècle, une sorte de *Stimmung* qui donne à l'ensemble une valeur représentative tout à fait remarquable. Pour Simmel, la *Stimmung* est ce qui permet de créer une unité qui définit la représentation paysagiste. La *Stimmung* est celle de l'artiste qui accomplit cet acte de mise en forme par le voir et le sentir avec une telle énergie, qu'il va complètement absorber la substance donnée de la nature, et la recréer à neuf comme par lui-même ; tandis que nous autres, nous restons davantage liés à cette substance, et en conséquence nous gardons toujours l'habitude de percevoir tel élément et tel autre, là où l'artiste en réalité ne voit et ne crée que le paysage¹³. Cela signifie que le paysage au sens de la représentation *in visu* dépend du sujet et que par conséquent, il restitue la relation entretenue avec la réalité matérielle, telle qu'elle lui est apparue au moment où il a cherché à dénouer le rapport à l'aide d'un langage.

En ce qui concerne Humboldt, il a été le grand continuateur de la méthode paysagiste de Forster auquel il reprendra le terme *Ansichten* :

Une autre jouissance est celle que produit le caractère individuel du paysage, la configuration de la surface du globe dans une région déterminée¹⁴.

Pour me faire encore mieux comprendre, je prendrai le cas rapporté par Hans Blumenberg dans «*Die Lesbarkeit der Welt*»¹⁵ à propos d'Alexander von Humboldt (1869-1859). Avant de revenir en Europe, en 1804, après son fameux voyage en Amérique équinoxiale, il a donné une conférence à Philadelphie à l'issue de laquelle, le secrétaire de la Philosophical Society lui aurait dit : «*Ainsi*

¹² Georg Forster, *Werke in vier Bänden, Ansichten vom Niederrhein*, 2. Band, Insel Verlag, Frankfurt am Main, p. 392.

¹³ Georg Simmel, *La tragédie de la culture*, Paris 1988, p.229-243.

¹⁴ Alexander von Humboldt, *Cosmos, Essai d'une description physique du monde*, t. 1, Gide & Cie, Paris, 1846, p. 5.

¹⁵ Hans Blumenberg, *Die Lesbarkeit der Welt*, Suurkamp, Frankfurt am Main, 1986.

vous allez repartir avec l'Amérique dans votre poche !» La remarque est extraordinaire car, brusquement, la représentation prenait plus d'importance que la réalité qui l'avait permise ! Dans cette perspective, la représentation devient, au premier degré, une monnaie fiduciaire. Il y avait en germe, dans cette observation faite à Humboldt, quand bien même celui qui l'a faite n'en a pas compris la portée réelle, l'idée de la représentation comme valeur d'échange symbolique.

En fait, Humboldt a créé le signe qui pouvait s'échanger contre la réalité et surtout qui donnait à penser autrement la réalité. Il a révélé dans la nature américaine ce que personne n'avait pensé avant lui. Il a ainsi contribué, par les représentations qu'il a construites, à expliciter ce qui était dissimulé et ce qui devait être pensé. Pour le dire autrement, à la manière de Heidegger, on peut dire qu'il a pensé ce qui n'avait pas encore été pensé. Effectivement, Humboldt donnait à penser, dans la réalité américaine, ce qui n'avait pas encore été pensé et qu'ils auraient dû penser. Cela ne concerne d'ailleurs pas que les représentations paysagistes, mais aussi les réalités anthropologiques, comme celles de l'esclavage, analysées, à Cuba, par Humboldt.

Dans le cas de l'esclavage, Humboldt a donné à penser, non pas seulement en termes éthiques, comme cela avait déjà été fait longtemps avant lui, mais en termes économiques, en montrant à ceux qui recouraient à la main-d'œuvre servile qu'ils gagnaient moins d'argent que s'ils avaient employé de la main-d'œuvre libre et salariée. A ma connaissance, c'est une des premières études quantitatives dans le domaine des sciences humaines.

Qu'appelle-t-on des apports nouveaux en sciences humaines ? Pas seulement l'inouï, l'inédit ou le jamais vu, mais ce qui de la réalité, une fois révélé, donne à penser autrement ou d'une manière inhabituelle. C'est toujours la même grande question du réel qui se cache, se dissimule et finalement se dérobe. C'est probablement ce que veut dire Heidegger lorsqu'il écrit « ce qui donne le plus à penser dans notre temps qui donne à penser est que nous ne pensons pas encore »¹⁶. Nous ne pensons pas encore parce que ce que nous devrions penser se dérobe ou se cache. Je ne veux pas prétendre que les sciences humaines s'occupent d'une réalité qui ne se voit pas, mais d'une réalité qui n'est pas facilement appréhendable parce qu'elle est justement relationnelle. Le verbe « voir » est probablement mal choisi car il ne s'agit pas de ce que voit l'œil, mais de ce qu'appréhende l'esprit qui construit.

Je voudrais prendre encore un exemple de cette description du « non visible ». Dans son dernier ouvrage, « *L'altra Venezia* », Predrag Matvejevic, a affronté l'impossible qui consiste à dire Venise. Pour être certain d'y parvenir, il s'invente une « histoire » :

Arrivando una prima, una seconda e poi non so quale altra volta, ho capito l'avvertimento di un saggio dell'Oriente (non ricordo più in quale porto lo incontrai, probabilmente presso Trieste, a Muggia: Non descrivere i posti per i quali molti dono passati prima di te; qualcuno lo ha già fatto, e forse meglio. Venezia è stata rappresentata innumerevoli volte, con la penna e con il pennello. È diventata un luogo comune diffida dei luoghi comuni, stanne lontano!, mi disse anche il saggio, accomiatandosi. Che cosa si può aggiungere alla storia di questa città che la storia già non conosca?¹⁷

¹⁶ Martin Heidegger, *Qu'appelle-t-on penser?* PUF, Paris, 1983, p. 24.

¹⁷ Predrag Matvejevic, *L'altra Venezia*, Milano 2003, p. 9.

Dans cette œuvre, «L'altra Venezia», Matvejevic donne une représentation, mise à part celle proprement dite d'une certaine Venise, qui donne à voir et à penser la réalité relationnelle dans laquelle a évolué et évolue l'auteur. Cette forme d'anthropologie personnelle constitue un document pour l'anthropologie scientifique. Matvejevic a affronté là une autre manière de faire des sciences humaines. L'intérêt réside dans le fait que si du point de vue matériel et morphologique, Venise a naturellement évolué au fil des siècles, l'évolution a, cependant, été suffisamment lente, pour qu'on puisse encore avoir l'impression que l'on regarde la même ville que Barrès, qui ne fut pas tendre à son endroit ou que Wagner, qui y mourut, ou encore que Foscolo qui s'en exila ou Vivaldi qui lui donna un patrimoine musical inestimable. Quand bien même l'objet-Venise sur lequel ces hommes posèrent leur regard ne fut pas très différent pour les uns et les autres, la nature de leur regard fut très différente et les relations qu'ils entretenirent avec la ville également peu comparables. L'objet est bien visible et toujours là, mais la réalité relationnelle est complètement modifiée et c'est celle-là qu'il faut savoir analyser.

Il est loisible alors de comprendre pourquoi la réalité est ce qui ne se voit pas et ce qui ne se voit pas est justement ce qui doit être pensé. C'est l'un des problèmes des sciences humaines qui a beaucoup à voir avec la représentation.

En effet, la relation ne peut devenir objet de recherche qu'au terme d'une construction qui débouche sur une représentation. Dans le cas de Venise, particulièrement suggestif, c'est moins la réalité matérielle qui est en cause, même si elle a changé, et nul ne saurait le nier, que la réalité relationnelle qu'il faut expliciter. Dès lors qu'il y a une relative permanence du décor, il faut renoncer à cette facilité de la morphologie et de la matière. Il faut se demander ce qu'on «représente» quand on représente Venise. La réponse n'est pas aisée, mais je crois qu'il est loisible d'affirmer que l'on représente une territorialité, prise dans une historicité dont les termes se sont modifiés fréquemment. On pourrait, à nouveau, évoquer la *Stimmung* de Simmel :

La conscience doit avoir, au-delà des éléments, un nouvel ensemble, une nouvelle unité, non liée aux significations particulières des premiers ni composés de leur somme mécaniquement pour que commence le paysage.

Notre regard peut réunir les éléments du paysage en les groupant soit d'une façon soit d'une autre, il peut déplacer les accents parmi eux de bien des manières, ou encore faire varier le centre et les limites. Mais la figure de l'homme détermine par elle-même tout cela, elle effectue par ses propres forces la synthèse autour de son propre centre, et ainsi se délimite sans équivoque¹⁸.

La représentation des rapports aux êtres et aux choses a marqué toute l'histoire des sciences humaines. Pourtant, il me semble, aujourd'hui, que s'effectue de plus en plus un déplacement vers les relations à soi et à l'intensification de soi. C'est-à-dire que l'on passe de la description à l'autodescription. Avec tous les auteurs cités, on a affaire à des descriptions qui n'ignorent pas le rapport à soi et pour cause puisque c'est dans ce rapport-là qu'il y a, avant toute autre opération, dépliage d'une autre manière de classer et de penser. Malgré cela, on est en train de changer de registre. En effet, on a tendance à chercher dans la pensée active du

¹⁸ Simmel, *op. cit.*

penseur lui-même le fondement de toute représentation¹⁹. C'est une transformation lourde dans notre société puisqu'on tend à privilégier la relation à soi. Cela dit, il ne faut pas considérer cette transformation comme une décadence ou une perversion à moins de ne voir dans le changement qu'une régression.

Lorsque nous nous considérons comme une forme de propriété privée et de capital et, qu'en conséquence, nous pouvons faire de nous ce que nous voulons alors nous cherchons à nous investir dans des projets pour penser à notre guise, l'argent devient la chose la plus importante car c'est à travers lui que nous vivons vers l'être soi-même et le penser soi-même. Dans ces conditions : « le monde est tout ce avec quoi nous menons des expériences jusqu'à la fracture »²⁰. Que cherche-t-on dans le monde contemporain ? Sloterdijk déclare : « On peut résumer ce phénomène en une formule : conservation de soi plus expérimentation sur soi égale intensification de soi-même », mais « La volonté d'auto-intensification a coupé la laisse autoconservatrice, on exige en retour une sorte de droit à l'auto-extinction »²¹. Cela concerne une partie de la société occidentale au sens large, celle-là même qui vit dans les villes, mais même si c'est la majorité de la population de l'Occident, ce n'est pas celle de la majorité du monde qui vit dans une bataille perpétuelle pour survivre et qui doit affronter les souffrances les plus épouvantables.

Autrement dit, d'un côté on s'inflige des souffrances comme on le faisait sous l'emprise d'une certaine mystique médiévale mais avec des objectifs tout à fait différents et de l'autre, on lutte contre la souffrance imposée par des circonstances de rareté et de frugalité qui ne sont pas maîtrisées. D'un côté, la souffrance fait toucher les limites supérieures d'une éventuelle jouissance, et de l'autre elle fait éprouver les limites de la dégradation par la souffrance.

J'en viens à me demander si la souffrance ne pourrait pas être à l'origine d'un nouveau cogito dont nous n'avons encore rien ou presque rien exploré et qui donnerait à penser la souffrance.

Les sciences humaines n'ont probablement pas exploré ce domaine immense de la souffrance qui remplit la fracture dont parle Sloterdijk. La souffrance est une charnière qui articule l'homme fracturé. Elle n'est d'ailleurs pas un concept philosophique ni non plus scientifique, comme la douleur dont Kant parle dans son *Anthropologie*. Cela dit, si la douleur n'est qu'une partie de l'ensemble souffrance et celle-là ne sature pas celle-ci..

Dans notre monde contemporain, la souffrance est celle de l'homme humilié par la violence qui lui est faite à travers les conditions d'existence. La mesure de l'indice de développement humain, qui naturellement fait partie de l'arsenal des moyens actuels pour mesurer le « mouvement vers le bien et le bon », constitue l'instrument statistique le plus efficace pour dissimuler la souffrance réelle de centaines de millions de personnes qui sont analphabètes et malades, qui ont faim et soif, mais dont la souffrance n'est même pas l'objet d'une réflexion. Il est beaucoup question des moyens à mettre en œuvre, mais il n'est jamais question de la souffrance actuelle éprouvée par cette fraction de l'humanité.

¹⁹ Peter Sloterdijk, *Essai d'intoxication volontaire suivi de L'heure du crime et le temps de l'œuvre d'art*, Hachette, Paris, 2001, p. 13.

²⁰ *Ibid.*, p. 16.

²¹ *Ibid.*, p. 17.

Dès lors on se trouve, apparemment, démuni pour penser la souffrance. En fait, on ne l'est pas car la souffrance est présente dans toutes les relations dissymétriques que les hommes entretiennent entre eux et avec les choses. Dès lors qu'elle est éprouvée par tous, commune à tous, ubiquiste en quelque sorte, on doit s'étonner de notre incapacité à la penser car, par son ambivalence, elle sert tout autant à s'éprouver soi-même qu'à éprouver l'autre.

La souffrance n'est pas, explicitement, objet des sciences humaines même si elle est récupérée à travers une quantité de thématique. Elle est une notion qui n'a pas déclenché d'analyses dans les sciences humaines. En revanche et c'est là que cela devient extrêmement intéressant, la souffrance est présente dans toute la littérature, elle est même une des grandes sources de la littérature si l'on jette un coup d'œil attentif aux grands mythes littéraires : Antigone, Ariane, Dédale, Don Juan, Faust, Œdipe, Job, Minotaure, Thésée, Sisyphe, Prométhée, Tristan et probablement beaucoup d'autres. C'est effectivement la littérature qui a traité largement de la souffrance. La littérature anticipe toujours et, dans ce cas, elle joue pour la société moderne, le rôle que jouait le mythe dans les sociétés antiques.

Brodski s'est longuement intéressé à cette question écrivant que l'art anticipe sur le progrès et même sur l'histoire²². Parmi les écrivains auxquels on peut se référer, il y a les Russes bien sûr mais aussi les Allemands : Kafka et G. Benn, par exemple qui ont annoncé la décomposition du monde à travers la proposition d'une nouvelle esthétique qui redéfinit comme dit Brodski une nouvelle éthique. Malgré ses connotations fortes, je ne donnerai pas au mot décomposition une valeur péjorative, mais une valeur dynamique qui est celle de la transformation.

Cette décomposition intéresse les grandes villes où 50 à 60 % des gens vivent seuls et comme dit Sloterdijk

le 'dernier homme' c'est le consommateur mystique, l'utilisateur intégral du monde – c'est-à-dire un individu qui ne se reproduit pas, mais jouit de lui-même comme d'un état final de l'évolution. Ce type humain peuple aujourd'hui les grandes villes du monde moderne²³.

Cela dénote une incrédulité et un refus des liens sociaux. C'est le thème du nomade qui a défrayé la littérature un peu dans tous les pays et qui refait surface aujourd'hui sous une autre forme. Mais ce qu'il faut mettre en évidence dans ce cas c'est l'énorme souffrance que représente cette décomposition portée par la « modernisation ». Car pour le petit pourcentage de ceux qui sont dans cette solitude comme de « nouveaux moines », avec les moyens matériels pour s'en sortir, il y a tous ceux qui sont dans la souffrance, à cause de la solitude et de beaucoup d'autres raisons matérielles. La souffrance n'est prise en compte que comme « sous-produit » car les connotations morales qu'elle impose n'ont pas à être considérées dans les sciences humaines puisque celles-ci en « décrivant et classant » semblent se refuser à tout jugement moral. On s'occupe de ce qui peut éventuellement créer la souffrance mais sans s'y arrêter, alors qu'il faudrait étudier directement ces formes de souffrance qui constituent des pertes d'autonomie. La

²² Cf. Iosif Brodskij, *Profilo di Clio*, Adelphi Edizioni, Milano, 2003, p. 62.

²³ Sloterdijk, *essai... Op. cit.*, pp. 30-31.

perte d'autonomie est génératrice de souffrances et c'est à travers l'autonomie qu'il y a possibilité de récupérer l'analyse de la souffrance.

Le manque de sens, dans une société, coïncide avec la « dévaluation » des représentations et a, entre autres, pour effet de projeter les hommes dans l'amusement, l'actualité car ce sont peut-être les seuls moyens de donner du sens. L'individu qui cherche du sens c'est celui qui n'a aucun message à transmettre, c'est un non-messager, c'est un produit semi-fini qui cherche à faire quelque chose de ce qu'on a fait de lui.

Sloterdijk rappelle un texte de Kafka qui, parlant des hommes, avec une prémonition fabuleuse, dit :

On les a placés devant cette alternative : devenir des rois ou les courriers des rois. A la manière des enfants, ils voulurent tous être courriers. C'est pourquoi il n'y a que des courriers, ils courent le monde et comme il n'y a pas de rois, se crient les uns aux autres des nouvelles devenues absurdes. Ils mettraient volontiers fin à leur misérable existence, mais ils ne l'osent pas, à cause du serment de fidélité²⁴.

On peut se demander si nous ne sommes pas dans une nouvelle forme de nihilisme, pour n'avoir pas compris que seule la souffrance explicitée pourrait contribuer à revaloriser nos représentations.

C'est une manière de rapport au temps qui est en cause. Nous ne sommes pas plus là pour arrêter le temps que pour l'accélérer. Il est urgent de modifier notre conception des catégories vidées de leur contenu. C'est un énorme et terrible problème qui interpelle les sciences humaines. En effet, les représentations qu'elles donnent de la réalité n'intègrent pas la souffrance du monde et par conséquent ce monde n'a rien à faire de sciences qui ne prennent pas en compte ses problèmes. La monnaie fiduciaire, mise en circulation par les sciences humaines est dans beaucoup de cas, non significative pour être échangée contre la réalité car l'essentiel de celle-ci n'est pas restituée. La souffrance est la seule chose que nous avons tous en commun et que nous devons bon gré mal gré partager.

Qui a compris que Kafka annonçait, dans « La colonie pénitentiaire », les formes de souffrance les plus terribles de l'histoire du XX^e siècle ? A part quelques poètes, personne n'a compris le sens de sa nouvelle. Qui a compris qu'Italo Calvino, dans « Marcovaldo », anticipait la souffrance des immigrés dans la ville et qui a compris qu'il annonçait la décomposition du monde dans « Les villes invisibles » ?

Il y a une liaison, souvent étroite, entre le réel non encore pensé, parce que non compris et l'imaginaire dévoilé, mais privé de racines. Et si les sciences humaines contribuaient à dévoiler ce qui est à penser, mais qui n'est encore qu'en filigrane dans les représentations de l'imaginaire et que l'on qualifie habituellement de non scientifique ? Aujourd'hui, on dirait que les sciences humaines obéissent à une spatialité dont les deux pôles sont l'explication et la dénonciation. On explique ou l'on dénonce, mais il ne semble pas que l'on puisse expliquer et dénoncer tout à la fois. Et pourtant ce qui étrange c'est qu'il n'y a pas étymologiquement parlant une grande différence entre les deux verbes : expliquer c'est sortir des plis et c'est comprendre qu'une sphère puisse n'être rien d'autre qu'une feuille plane à l'ori-

²⁴ *Ibid.*, p. 42.

gine avant d'avoir été chiffonnée ou torturée; dénoncer c'est faire savoir, c'est déclarer, voire proclamer. Ce sont des verbes voisins qui entretiennent des relations de voisinage et de recoupement. Il est vrai, bien sûr que l'on peut dénoncer sans expliquer et réciproquement. De toute manière dans les deux cas, on se réfère à une éthique qu'elle soit implicite ou explicite d'ailleurs. Seule une machine, peut-être, peut faire l'économie d'une éthique. Quel est le fondement de toute éthique? Elle se résout dans la légitimation ou la non-légitimation de la souffrance?

Ce problème de la souffrance est au cœur des sciences humaines, mais il n'est jamais abordé en tant que tel. En d'autres termes, la souffrance n'est pas encore pensée. La souffrance donne à penser, mais sans être saisie comme objet à penser. Elle est dans toutes les relations, mais nous réussissons à la mettre de côté, sans la traiter...

Les fonctions des sciences humaines dans nos sociétés sont assez nombreuses, surtout quand on les utilise dans une perspective d'ingénierie sociale pour réguler, atténuer, corriger, etc. Il est pourtant un rôle, plus qu'une fonction, qu'elles doivent assumer c'est celui d'aider à penser ce qui n'est pas encore pensé parce que dissimulé ou occulté, volontairement ou non. J'ai le très net sentiment, mais ce n'est qu'un sentiment, que les organismes de recherche en matière de sciences humaines n'aiment pas trop financer ce qui donne à penser.

Peut-être, conviendrait-il de réfléchir sur quelques grands mécanismes de la représentation dans les sciences humaines qui nous ont été légués. Depuis deux siècles, plusieurs représentations ont marqué l'histoire en manifestant ou en occultant ce qui aurait du être pensé.

Au terme de cette «effraction», une chose, en tout cas de mon point de vue, me paraît acquise, et cela constituera ma conclusion. Les sciences humaines, en ne cessant pas, depuis plusieurs décennies, de singer les sciences de la nature sont parvenues à des résultats plutôt négatifs dont je n'évoquerai que deux d'entre eux. Le premier réside dans le fait que sous prétexte de scientificité, la rupture entre littérature et sciences humaines a été consommée avec pour conséquence la fin d'un système d'alarme: en paraphrasant Hans Blumenberg, parlant, lui, du mythe, il est loisible de prétendre que souvent les sciences humaines ont répété ce que la littérature a suggéré. Le «pont» entre les sciences humaines et la littérature serait à rétablir.

Le second réside dans le fait que les sciences humaines se pensent plus elles-mêmes à travers leurs auteurs qu'elles ne pensent et classent le monde. Les représentants des sciences humaines semblent de plus en plus oublier qu'ils ont, dans l'état actuel, l'obligation d'organiser la pensée sur le monde de manière à ce que les interstices du non-sens, à travers lesquels suinte la souffrance du monde, constituent des points d'ancrage de la réflexion.

*Professeur honoraire
Université de Genève*