



Thèse

1987

Open Access

This version of the publication is provided by the author(s) and made available in accordance with the copyright holder(s).

Géographie humaniste et littérature : l'espace existentiel dans la vie et
l'oeuvre de Hermann Hesse (1877-1962)

Lévy, Bertrand

How to cite

LÉVY, Bertrand. Géographie humaniste et littérature : l'espace existentiel dans la vie et l'oeuvre de Hermann Hesse (1877-1962). Doctoral Thesis, 1987. doi: 10.13097/archive-ouverte/unige:26880

This publication URL: <https://archive-ouverte.unige.ch/unige:26880>

Publication DOI: [10.13097/archive-ouverte/unige:26880](https://doi.org/10.13097/archive-ouverte/unige:26880)

GEOGRAPHIE HUMANISTE ET LITTÉRATURE :

L'ESPACE EXISTENTIEL DANS LA VIE ET L'OEUVRE

DE HERMANN HESSE (1877 - 1962)

Thèse présentée à la Faculté des Sciences économiques et sociales
de l'Université de Genève

par

Bertrand Lévy

pour l'obtention du grade de Docteur ès Sciences économiques et sociales
mention géographie

Membres du jury de thèse :

MM. Claude Raffestin, professeur, Genève, directeur
de thèse

Peter Tschopp, professeur, Genève, président
du jury

Antoine Bailly, professeur, Genève

Paul Guichonnet, professeur honoraire,
Genève

Jean-Bernard Racine, professeur, Lausanne

Jean-Claude Vernex, professeur, Genève

La Faculté des Sciences économiques et sociales, sur préavis du jury, a autorisé l'impression de la présente thèse, sans entendre, par là, émettre aucune opinion sur les propositions qui s'y trouvent énoncées et qui n'engagent que la responsabilité de l'auteur.

Genève, le 9 octobre 1987

Le Doyen

Peter Tschopp

Thèse présentée à la Faculté des Sciences économiques et sociales
de l'Université de Genève

par

Bertrand Lévy

pour l'obtention du grade de Docteur en Sciences économiques et sociales
mention géographique

Membres du jury de thèse :

M. Claude Raffestin, professeur, Genève, directeur
de thèse
Peter Tschopp, professeur, Genève, président
du jury

Manuscrit (tapuscrit) de l'auteur

Jean-Claude Vernez, professeur, Genève
Jean-Bernard Racine, professeur, Lausanne

Table des matières

<i>PREFACE de l'auteur</i>	
<i>PARTIE I DISCUSSION SUR L'HUMANISME EN GEOGRAPHIE ACCOMPAGNEE DE CONSIDERATIONS DOSTOIEVKIENNES SUR LA SCIENCE</i>	
Chapitre 1 Introduction à la problématique humaniste en géographie	
Chapitre 2 Le malentendu	
Chapitre 3 Humanisme, langage et communication. Deux exemples pris dans le sens général et commun de l'humanisme.	
Chapitre 4 La nature humaine est-elle rationnelle ?	
Chapitre 5 Nature humaine, raison scientifique et théorie	
Chapitre 6 Contre le paysage géographique de la méchanceté	
Chapitre 7 Une science humaine et humaniste est-elle possible ?	
Chapitre 8 Limites au langage scientifique	
Chapitre 9 Humanisme, langage, communication et géographie économique	
Chapitre 10 L'humanisme comme questionnement	
<i>PARTIE II FONDEMENTS PHILOSOPHIQUES A LA CONSTITUTION D'UN ESPACE EXISTENTIEL</i>	
SECTION A) LA THEORIE DE L'ESPACE SELON KANT	
Chapitre 1 Exposition métaphysique du concept de l'espace (Kant)	

	Chapitre 2 Exposition transcendantale du concept de l'espace
	Chapitre 3 Conséquences pour la théorie de la géographie
	Chapitre 4 Parenthèse sur la «parcimonie» de la géographie quantitative et de l'analyse spatiale ...
7	Chapitre 5 La synthèse kantienne de l'espace : sujet, expérience sensible et temps
8	
9	
	SECTION B) PLATON ET L'IDEALISME DE L'ESPACE
23	SECTION C) L'INTERROGATION PHENOMENOLOGIQUE ET L'ESPERANCE EXISTENTIELLE
23	
23	Chapitre 6 Critique de la «Phénoménologie de la perception» (275) (Merleau-Ponty)
23	
23	Chapitre 7 L'espace selon la Phénoménologie de la perception (Merleau-Ponty)
23	
23	Chapitre 8 Deux composantes de la spatialité existentielle : distance et relation (M. Buber).....
23	
23	
	<i>PARTIE III : GEOGRAPHIE ET LITTERATURE :</i>
	<i>INTRODUCTION A L'ESPACE EXISTENTIEL DE HERMANN HESSE</i>
23	
23	Chapitre 1 Considérations générales et méthodologiques sur la rencontre d'un art et d'une science, la littérature et la géographie
23	
23	Chapitre 2 Rappel des principaux genres de travaux consacrés à la littérature par des géographes
23	
23	Chapitre 3 Espace et texte
23	
23	Chapitre 4 Danger : la division dichotomique des termes spatiaux
23	
23	Chapitre 5 Le mariage impossible des «méthodes» phénoménologico-existentielles et sémiotico-linguistiques
23	
23	Chapitre 6 Remarque sur l'étrangeté d'une interprétation géographique «réaliste» par rapport à l'art
23	

Chapitre 7 Du pouvoir de la subjectivité romantique, selon Hegel, à la conscience de la réalité géographique chez Hermann Hesse
Chapitre 8 La notion existentielle de «Heimat» (pays natal, patrie) heideggérienne apposée à l'enfance et à l'adolescence de Hermann Hesse ..
Chapitre 9 Les demeures du poète

N.B. : la partie IV, consacrée spécifiquement à l'interprétation d'œuvres de Hermann Hesse, ainsi que la conclusion, ne font pas partie de ce document électronique mais sont incluses dans la version papier de la thèse éditée par Le Concept moderne, Genève, 1989, 400 p. Cela pour des raisons de droits d'édition.

Préface de l'auteur

"Oui, oui commença Pierre Gavrilovitch, ce furent des jours durs à passer, et j'aimerais mieux ne pas m'en souvenir... Mais puisque j'ai promis, il faudra bien tout raconter."

Yvan Tourguenieff (1)

"Qui suis-je ?" Question vitale à laquelle toute préface devrait livrer un élément de réponse. Je suis, donc je pense; je pense, donc j'écris. J'existe, par conséquent, je l'écris. Trop d'ouvrages universitaires ne font allusion à leur auteur que par des titres emblématiques du genre de ceux que l'on trouve inscrits au haut des annonces mortuaires. La vie est trop courte et diverse pour faire un tel vide sur la personne, et vouloir compliquer à ce point les recherches d'éventuels biographes... Je me propose ainsi d'éclaircir quelques aspects de mon ego, en raccourci bien-sûr, moins par complaisance personnelle qu'à cause d'une parole de Georges Haldas : "Ce qui est vécu sans être dit n'est qu'à demi vécu" (2).

Aucun argument "scientifique" ne justifie une telle démarche. J.-P. Sartre a parlé de "psychanalyse existentielle" à entreprendre avant d'initier une oeuvre (3); E. Morin conseille de pratiquer l'"auto-écologie" avant de s'adonner à l'écologie; Husserl, dans sa philosophie (4), affirme que la recherche de la subjectivité pure est la condition préalable de celle de l'objectivité pure. Cela ne suffit-il pas ? L'on sait avec Yi-Fu Tuan (5) que l'introspection a toujours constitué la forme la plus élevée de la connaissance dans toutes les civilisations. Et ce n'est guère un hasard si mes écrivains et compagnons préférés ont tous eu un fort penchant introspectif (comment, du reste, un écrivain, qui fait l'aller et retour permanent entre le dehors et le dedans, pourrait-il être porteur d'une autre nature ?) : Jean-Jacques, Kafka, Georges Haldas, Hermann Hesse, pour ne citer que ceux-là. La Suisse romande, sans commettre de généralisation géographique abusive, est riche de ce genre littéraire; surtout lorsque l'on connaît Amiel (6)... Préface introspective, donc, par pure nécessité métaphysique.

Pourquoi choisir la préface comme lieu de "découvrement" de la personne ? Une préface est en quelque sorte l'aboutissement d'un itinéraire intellectuel qui précède l'acte d'écriture définitif. Chestov

(7) dit que les préfaces s'écrivent généralement lorsque tout est terminé, la conclusion y compris, sous-entendant qu'elles symboliseraient ainsi le moment le plus mensonger de l'écriture, trompant la bonne foi du lecteur qui croit voir en elles une initiation, alors qu'elles coïncident avec un dénouement. La préface représente à merveille ce point d'arrivée et de départ, un instant privilégié - mais déroutant - où s'abolit provisoirement la distance écartant la pensée de l'écriture. L'auteur y transcrit ses impressions confuses en expressions durables par le truchement incertain de la représentation. La préface n'est pas encore l'entrée en matière - tel est le sens de l'introduction - mais le tournant à l'issue duquel le lecteur est amené à l'orée de la communication. Pour celui-ci, c'est une prise d'atmosphère, une ouverture sur un horizon plus ou moins engageant.

D'emblée, il scrute à travers la brume des premiers mots le dess(e)in et la silhouette véritable de l'auteur, parfois aussi son idéologie, dans la mesure où elle se départit des caractères personnels. Moment délicat pour le scribe obscur que je suis, comme mis à nu par un déchiffreur qui gratte la carapace des mots forgés pour mieux me protéger. La communication littéraire a ses limites : elles s'inscrivent sur la ligne de partage divisant les solitudes de chacun. Et l'on sait qu'il est des conversations intérieures à l'être qui sont tues, parce que mal vécues où à "demi vécues".

Ce que j'ai choisi d'évoquer touche davantage à mes expériences professionnelles que strictement personnelles, bien que toutes deux tissent leurs liaisons cachées au sein de l'existence. Dans un texte où souffle le vent de la liberté, G. Olsson (8) rappelle que l'on apprend plus sur la vie dans les bars où les alcôves que dans les bureaux d'aménagement où autres instituts de géographie. Retracer ma vie n'est pas du ressort de cette thèse, mais saisir le contexte d'émergence de l'idée de celle-ci m'invite à rassembler quelques événements existentiels, levain de tout acte de création. Mon "éducation géographique" s'est développée au contact d'êtres et de lieux divers, d'oeuvres aussi et surtout qui m'ont influencé durablement.

Mes études universitaires rencontrèrent dans leur cours deux professeurs qui incarnaient assez parfaitement des conceptions opposées de la discipline : l'un pratiquait une géographie à tendance idiographique et régionale, faisant appel à l'induction et à la synthèse, et l'autre était orienté vers une géographie

d'avantage théorique, conceptuelle, et basée sur des modèles déductifs. Le fait que chacun des deux professeurs étaient dotés d'une forte personnalité m'incline à croire que l'un avait pris le contre-pied de l'autre pour mieux affirmer son indépendance d'esprit. Le professeur doyen en âge était un digne représentant de l'Ecole française de géographie classique et régionale, dont il épousait la plupart des thèses, alors que le second avait pris pied dans une géographie plus moderniste, tournant souvent le dos au passé, et dirigée vers la voie instrumentale en ce sens qu'elle était apte à "changer le monde". Il développait une théorie propre, fondée sur des modèles et des concepts empruntés aux autres sciences contemporaines (biologie, écologie, économie politique), et j'avais l'impression - trompeuse - qu'il plaçait le langage mathématique au-dessus de tout autre, ce qui ne l'empêchait pas de s'exprimer dans une langue naturelle très claire.

A l'époque, je n'avais pas encore formalisé dans mon esprit les divers courants contradictoires de la géographie, et ses approches antinomiques. Je ressentais surtout une opposition de style, de langage, d'idéologie politique - relativement marquée - que j'associais davantage à la querelle de deux personnalités qu'à des lignes épistémologiques antithétiques. Deux sensibilités divergentes se confrontent dans mes souvenirs de cours, s'exprimant dans des langages distincts, qui contenaient chacun leur part de vérité et de mensonge. La proposition d'une géographie très qualitative, trempée dans le concret et le sensible, soutenue par un rationalisme modéré et servie par un discours expressif m'avait enthousiasmé chez le premier des professeurs au point de me faire changer d'orientation de licence. Dans la grisaille de l'instruction hebdomadaire, les deux heures de géographie intervenant en fin de semaine, devant un auditoire comble et captivé, découpaient un morceau de ciel intellectuellement serein. Un je ne sais quoi me transportait dans ce cours alliant le sérieux à l'humour, la généralisation vaste au détail piquant. Tantôt, nous nous situions dans une ruelle tortueuse, artisanale et frétilante de vie de quelque cité ibérique, tantôt, nous emboitions le pas à un pâtre transhumant avec son troupeau ayant à découdre avec les sols ingrats de la "Meseta", où bien, nous étions plantés dans un décor de Sierras déchiquetées dans l'aurore. La géologie, l'histoire et une mosaïque ethnique remplissaient le paysage. "Natur und Geschichte", tel semblait être l'adage rittérien qui présidait à la "Weltanschauung" du maître. Au sortir des conférences, j'allais

parfois continuer le rêve dans un cinéma proche - je me souviens tout particulièrement du "Kaspar Hauser" de Werner Herzog qui me procura des visions fulgurantes de géographie romantique - ou alors, je gagnais les Rues-Basses. Là, les impressions de cours se diluaient lentement, et, en rentrant chez moi, je mesurais l'intérêt et les limites d'une géographie régionale ainsi conçue : tant d'hommes au destin joué en des lieux si variés, difficiles ou prometteurs. Un vertige me prenait devant l'infini du monde : aurait-on le temps d'en faire le tour l'espace d'une seule vie ? Cela ne frisait-il pas l'absurde de détailler dans le si petit l'univers inépuisable sous cet angle ? De telles pensées m'envahissaient aussi, lorsque, levant les yeux vers le professeur, qui se tenait parfois appuyé contre un piano de concert immanquablement fermé et recouvert d'une housse, j'entrevois la grandeur de la pièce de virtuosité régionale qu'il nous jouait.

Ce que je retins de ce cours qui faisait l'éloge de l'exceptionnalisme géographique, c'était que la spécificité confine à l'universalité dans le même sens où un ensemble d'exceptions fait apparaître une règle sous-jacente. En l'occurrence, le professeur ne dédaignait jamais de mettre en évidence des "régularités" géographiques (plutôt que des "lois"), mais toujours, il les induisait à force d'exemples et de contre-exemples. Cette approche indirecte, quasi oblique de l'objet d'étude, me fait aujourd'hui penser au vol de l'oiseau tournant autour de l'arbre de la connaissance et décrit par C.G. Jung (9), oiseau qui ne se pose pas immédiatement sur l'arbre pour en cueillir les fruits trop faciles, mais qui observe d'abord sous toutes les faces. Ce vol tournoyant de l'oiseau, cette prise de distance par rapport à la connaissance d'une réalité "telle qu'elle est" et aisément restituable par le jeu de la formalisation, m'apparaît comme l'expression d'un anti-positivisme foncier, un refus de se laisser bernier par l'illusion d'un savoir directement et entièrement saisissable, objectivable, réductible.

Un autre souvenir de cours me fit ressentir l'importance du "Logos" littéraire. Lors d'une appréciation portant sur la "nouvelle géographie", modélisante et quantitative, le professeur aimait à répéter que tout n'était de loin pas quantifiable et n'entrait dans les schémas préconçus de la géographie théorique. Il ne cherchait jamais à nier l'importance où la réalité du "quantum", mais il nous mettait en garde contre son utilisation excessive. Les chiffres ne constituaient qu'une facette de la réalité, et il soulignait que des

descriptions ou des évocations littéraires étaient tout aussi aptes à nourrir le langage de la géographie.

"J'aime le lac Léman et sa nappe de cristal, miroir où les étoiles et les montagnes voient reproduire leur image tranquille..."

Lord Byron (10)

Bien avant l'avènement de la géographie de l'"espace vécu", le professeur émaillait son cours de témoignages et d'expériences humaines, d'idiosyncrasies authentiques et remarquables. Convaincu d'avoir été le témoin unique d'événements uniques, il nous les retraçait avec verve et passion, et scellait leur empreinte dans une histoire originale. La "mise en situation" du narrateur était aussi édifiante que les récits des événements eux-mêmes. C'est dans ces instants où la vie affleure sous l'expérience, comme la lave bouillonnante dans les interstices du rocher, que la connaissance se double d'une chaleur et d'une dimension véritablement humaines. Je pris aussi conscience du pouvoir magique du langage qui peut décrire mais aussi transformer. Dans les années qui suivirent, le professeur aborda de grands problèmes contemporains, et il me sembla que les cours perdirent quelque peu en intensité. Cette période coïncida avec le temps où notre professeur eut à exercer de hautes fonctions dans la hiérarchie universitaire, et l'on sait que l'exercice du pouvoir peut comporter un effet paralysant.

En matière de pouvoir, il eût fallu interroger le second professeur dont je suivis l'enseignement dans une phase ultérieure des études, et qui eut une influence au moins égale sur ma formation géographique. Il traquait la notion de pouvoir partout où il en suspectait trace, et il concevait le monde - notamment celui de la géographie politique - comme une somme d'enjeux. Cette approche, fortement réductrice, possédait pourtant le mérite d'être parcourue par une problématique unificatrice. Si elle m'apparaissait parfois comme le fruit d'une obsession, c'est que le professeur entretenait des rapports complexes avec le pouvoir, une relation mêlée de tentation et de défiance. Le personnage, dont la substance des cours donnait à réfléchir, était paradoxal et contradictoire - donc intéressant - tendu entre des pôles opposés comme la modernité et le classicisme, la science et la conscience, l'objectivité conventionnelle et la subjectivité à fleur de peau, et il

m'évoquait inmanquablement une figure du "Loup des Steppes" de Hermann Hesse. Ressemblait-il à un général sans armée ne méprisant pas assez l'homme pour diriger (11) ? La fréquentation de ses cours fit naître en moi une conscience géographique malheureuse, où plutôt, elle la renforça. Les sujets qu'il traitait étaient empreints de gravité, et consciemment ou non, il nous les restituait avec gravité. Prise de position révélatrice, il nous contraignit à formuler une "problématique" avec rigueur, et en conséquence, je considérai la réalité environnante foisonnant de "problèmes", avec plus de lucidité politique, donc, de malheur. Les mythes géographiques forgés par le professeur précédent s'effondraient et cédaient le pas à une vision plus "problématique" de la réalité, plus matérialiste. C'est dans cet état d'esprit partagé que j'abordai la rédaction de mon mémoire de licence (12).

Après mon mémoire de licence, désillusionné du peu d'impact qu'il connut, j'inversai mes priorités de connaissance et d'existence, les deux devenant inconciliables, et l'existence impossible. Ce processus se déroula en fait imperceptiblement, au rythme de la péjoration de ma vie. Toutefois, une chose est certaine : j'avais pris conscience du trop peu de cas accordé à la dimension individuelle par la géographie "aménagiste". Ce n'étaient plus les paysages extérieurs qu'il s'agissait d'analyser et d'améliorer, mais les paysages intérieurs à l'être. La compréhension de ceux-ci passait avant la réflexion et l'action sur ceux-là, et toute ma problématique de thèse est condensée dans ce renversement de valeurs. Je quittai la sphère d'influence de mon professeur, toujours occupé à conceptualiser des problèmes généraux d'infrastructure et à élaborer des modèles abstraits, pour me diriger vers l'intérieur du monde de l'individu, le petit, l'invisible, l'indiscernable par les arithméticiens sociaux où physiques qui prédominent chez les géographes. Et surtout, je décidai de ne plus jamais me laisser intimider par l'arme brandie du concept ou du langage scientifique : j'avais constaté un surcroît d'erreurs dans ce domaine.

Ma rencontre avec Hermann Hesse

Ma toute première rencontre avec une oeuvre de l'écrivain germanique fut sans conséquence immédiate, mais je la résume, car elle est significative du milieu où j'ai grandi. Le premier livre de Hermann Hesse qui soit tombé entre mes mains était un

exemplaire de "Siddhartha" traduit en anglais, oublié dans la maison familiale par une jeune fille américaine que mes parents avaient accueillie durant l'été 1971, alors que nous vivions encore dans la petite cité de Porrentruy, dans le Jura. La jeune fille était une adepte de la "Génération des Fleurs", en vogue à l'époque, et j'ignorais totalement l'étroite connection qui s'était établie entre les milieux marginaux américains des années soixante, les "Hippies", et Hermann Hesse, qui était devenu un de leur gourous, à titre posthume d'ailleurs, puisque le poète s'éteignit en 1962. Mes connaissances d'anglais étant en ce temps-là déficientes, je ne lus qu'une trentaine de pages de "Siddhartha", qui me firent une impression étrange. Je revenais sans cesse à la couverture du livre sur laquelle reposait un bonze en position de méditation, ainsi qu'à la notice sur la vie et l'oeuvre de l'écrivain - cela était bien la preuve que je comprenais très mal le contenu du livre. Simultanément, ma curiosité s'éveillait : qui était cet écrivain orientalisant, né en Allemagne et établi en Suisse, Prix Nobel de surcroît, dont je n'avais jamais entendu parler, et qui revêtait une si grande importance aux yeux de la jeune fille excentrique ? L'ignorance aidant, le mystère s'épaissit autour de la personnalité de l'écrivain, dont l'image me renvoyait inévitablement à celle convoyée par le jeune Américain. Au cours de mon instruction secondaire pendant laquelle je m'astreignis à la langue de Goethe (que cette expression est immodeste, parlant de l'allemand que l'on distille au collège...), huit années en tout, jamais l'on ne mentionna même le nom de Hermann Hesse (13) !

Il fallut une coïncidence plutôt fortuite, mais extraordinaire dans son contexte, pour revoir le nom de cet écrivain. Au cours d'un "Italienische Reise" que j'accomplis seul avec mon sac à dos pendant l'été 1979, juste avant le début de mon assistanat, je furetais dans une échoppe de la jolie ville sicilienne et baroque de Noto qui tenait plus du bazar que de la librairie. Je retirai d'un tourniquet où se côtoyaient des polars de langue étrangère, un livre de poche écrit - ô miracle - en français. Il s'agissait de "Narcisse et Goldmund", signé HERMANN HESSE! Je ne le lus pas tout de suite, mais le dévorai une semaine plus tard dans une chambre palermitaine aux volets clos. C'est alors que s'opéra un bouleversement intérieur prodigieux - dont je ressentais vaguement la formidable amplitude - et qui allait littéralement renouveler mon orientation existentielle, et, par-delà, professionnelle. M'identifiant largement à Goldmund, le héros

voyageur et engagé dans une fuite aventurière éperdue qui ne trouve sa résolution qu'avec la création artistique, je m'imaginai être ce "Wanderer" infatigable en quête du sens de l'existence.

Mon voyage cessait alors d'être mû par des motifs strictement géographiques - tel site à visiter - ; il se doublait d'une dimension métaphysique : c'était l'exploration de soi, la quête d'une identité affirmée au contact de moeurs, de coutumes, de personnalités différentes et originales, l'immersion dans la sphère illimitée du moi. Un faisceau de prédispositions naturelles et culturelles s'étaient prêtés la main pour célébrer cette union avec l'écrivain germanique.

Mes auteurs de prédilection étaient alors pour la plupart des écrivains germaniques de la même période (S. Zweig, F. Kafka, Th. Mann...), et la langue de Hesse se fondait dans la tradition du "Bildungsroman", mettant aux prises des êtres d'exception et marginaux ("Aussenseiter") avec le destin. Chez Hesse, je lisais une écriture proche de classicisme allemand, mêlant allègrement les genres romanesque, philosophique et poétique. Rien ne me froissait ni m'agaçait chez Hesse, aucun mot n'était de trop ou ne manquait; il exposait de vraies réponses à de justes questions, et sa prose était animée d'une foi profonde et d'une sincérité d'âme qui m'enthousiasmaient. Les valeurs qu'il exaltait étaient toutes individuelles et existentielles, certainement aussi anciennes que l'homme, mais elles n'en demeuraient pas moins d'une actualité permanente. En bref, Hesse touchait aux "essentia" du monde, se réfugiant lorsqu'il le fallait dans une transcendance quasi religieuse, dans l'abstraction la plus ascétique, un pessimisme surmonté (14), et il en ressortait plus fort que jamais pour affronter l'univers. Hesse, tout comme Tourguenieff ou Dostoïevski, m'apprenait à considérer le pouvoir de la subjectivité pure, libérée de toute entrave sociale, de toute contrainte culturelle conventionnelle, aux prises avec les catégories les plus fondamentales de l'existence. Ce qui me troublait le plus, étudiant des sciences sociales que j'étais, c'était l'universalisme de l'approche de Hesse, détaché de tout contexte spatio-temporel et social spécifique, mais néanmoins porteur de messages précis. L'oeuvre était empreinte d'une sorte de pureté sociale, géographique et historique, que je ne retrouvais pas par exemple dans le style magnifique, racé et grand-bourgeois du Thomas Mann, ou l'imbroglie socio-politique de l'Europe d'alors était plus qu'apparent. Seul Kafka était parvenu à un degré d'abstraction

comparable à celui de Hesse, et là réside certainement une des causes qui me font placer ces deux écrivains sur le plus haut piédestal de la littérature du XXème siècle.

Comment concilier ma passion débordante pour l'oeuvre de Hesse et ma formation géographique, constitua un problème que je soumis, dès l'automne 1979, au professeur Raffestin. Comme il était plongé dans des recherches sur la territorialité, et qu'il possédait une fine connaissance de la littérature germanique du XXème siècle, il marqua de l'intérêt pour ma démarche, encore mal élucidée. C'est par le truchement de la géographie de l'espace vécu et de la perception, dont le professeur Bailly était le représentant dans notre Département - son ouvrage sur la perception de l'espace urbain (15) avait meublé plusieurs pages de mon mémoire de licence (16) - que je m'engouffrai dans la brèche subjectiviste ouverte par les tenants de cette école, dont j'allais me distancer quelque peu par la suite. Au cours de l'hiver 1980 nous parvint l'oeuvre qui allait sceller ma problématique, je veux parler de "Humanistic Geography" éditée par C. Ley et M.S. Samuels (17). Son orientation anti-positiviste et existentielle le démarquait de toute la géographie "scientifique" d'alors, celle de la perception y compris, car trop marquée par la psychologie positiviste de l'environnement. Cet ouvrage servit de détonateur puissant, ébranlant les fondations du mur de la "raison géographique". Je dois avouer que jamais encore, je n'avais lu d'ouvrage dans ma branche si dense philosophiquement.

Je me fis le défenseur de la problématique humaniste, qui fermentait depuis la fin des années soixante dans la géographie anglo-saxonne, époque qui, soit dit en passant, vit culminer l'influence de Hermann Hesse sur la jeunesse nord-américaine. Rappelons au passage que M.S. Samuels soutint sa thèse, portant sur l'existentialisme en géographie en 1971 (18), et que le renouveau existentiel était à son apogée dans ces années-là, outre-Atlantique. Sans jamais se référer directement à Hermann Hesse, ces travaux empruntèrent essentiellement à la phénoménologie et à l'existentialisme - qui avait marqué Hesse, mais plus de quarante ans auparavant - et une convergence de thèmes se dessinait : comment concilier nature et culture (19), animalité et spiritualité, l'intellect et les sens, l'épanouissement de l'individu et les contraintes sociales ? Et surtout, ils faisaient tous deux barrage au scientisme et au matérialisme de la société technicienne, en invitant à une attitude plus idéaliste, plus

contemplative, ne rejetant ni le monde de l'irrationnel ou du religieux, et rétablissant le rôle de l'affectivité et de l'émotion dans les relations intersubjectives. Dans l'esprit de certains, cela impliquait le "retour" à un mode de vie plus convivial et proche de la nature parfois soutenu par un anti-urbanisme et un technologisme outranciers.

D'un point de vue sociologique, l'on sait que la force de ces idéaux parfois confus s'est émoussée à l'heure contemporaine, mais leurs conséquences indirectes demeurent multiples : l'écologie, et peut-être la renaissance de la conscience du corps. De tout manière, le reflux de ces valeurs s'est organisé vers d'autres territoires sociaux ou géographique. Ainsi aujourd'hui, l'oeuvre de Hermann Hesse devient-elle de plus en plus populaire en Amérique latine. D'autre part, on continue à le lire assidûment partout, mais il ne déclenche plus le fanatisme exacerbé des années septante. Il est sûr que l'oeuvre de Hermann Hesse a "fonctionné" comme un puissant antidote à la civilisation urbaine moderne. Ce n'est pas un hasard s'il demeure l'auteur étranger du XXème siècle le plus lu au Japon et aux Etats-Unis (20) (pays où le mode de vie prôné par l'écrivain fait le plus lourdement défaut). Pour mieux comprendre l'essence de ses critiques formulées à la société, il m'importait de pratiquer un certain temps l'une de ces métropoles dites "du futur", et c'est une des raisons parmi d'autres qui me conduisit à Los Angeles. Je ne sais comment le poète l'aurait-il haïe comme un symbole de l'aliénation collective et de la société de masse qu'il exérait. Sa sensibilité d'"écologiste" avant la lettre aurait été tourmentée par l'allure monstrueuse des infrastructures technologiques telles les autoroutes, ainsi que par le degré extrême d'organisation et de réglementation qu'on a de la peine à s'imaginer en Europe. A l'opposé, comme les interstices de liberté dans le système y sont plus larges qu'ailleurs, et, par conséquent, le nombre de marginaux et d'énergumènes aux allures excentriques plus élevé, cela aurait-il plu au marcheur solitaire ouvert à toutes les expériences ? Cessons là nos spéculations et revenons à notre thème.

Pourquoi l'"espace existentiel" ?

Derrière l'emploi de toute terminologie se dessine une volonté d'agir sur telle où telle partie du discours, donc de la réalité. En préférant l'"espace existentiel " au "territoire" (de l'existence), je

penche vers une conception plus fluctuante, mouvante et, par conséquent, plus insaisissable des composantes géographiques liées à ma problématique. Je n'assigne pas de "place" limitée à l'existence dans l'espace, tandis que la notion de territoire est, au contraire, inséparable de celles de limites, de délimitation, de frontière - c'est pourquoi elle se montre plus efficiente dans le cadre d'une géographie politique. Les pouvoirs politiques jouent en effet avec les limites des autres pouvoirs, ce qui est aussi le cas au niveau individuel, mais avec des conséquences différentes. L'individu, dont la noblesse et l'élévation existentielles se mesurent, d'après moi, à sa capacité à prendre pied dans l'infini et la durée, dispose de liberté de choix. Or, ce serait une folie d'appliquer cette version existentielle, libertaire et sans bornes de l'espace à une structure de pouvoir tel un état; cela déboucherait sur des conséquences désastreuses, comme les guerres, qui ont toutes comme prétexte - plus que comme cause profonde - des contestations de limites.

L'on me rétorquera que le territoire possède également une dimension intérieure à l'être. Claude Raffestin parle de "territorialité relationnelle" et de relations existentielles sur un territoire (21). L'individu a des attaches affectives avec le territoire, cela est certain : la question est de savoir auquel des termes nous adressons notre priorité, à l'individu, au groupe social, ou au territoire comme substrat des relations humaines. Nous opterons pour une conception clairement anthropocentrique de l'espace, que nous définirons à l'instar de Dardel comme le lieu d'accomplissement de l'homme (22). La différence réside davantage dans l'intention que dans la terminologie propre : je cherche moins à mettre l'accent sur l'espace ou le territoire en tant que tels, plutôt que sur l'existence, qui y déroule son cours, et qui est individuelle par essence.

La question perpétuelle de l'objet de la géographie, à savoir l'étude des relations entre l'homme et son substrat spatial, qu'il nomme milieu, environnement, territoire, espace, monde, etc. a été si clairement condensée par Paul Valéry, que je me fais un devoir de citer ses lignes "in extenso", si lourdes de sens (23) :

"Entre une terre et le peuple qui l'habite, entre l'homme et l'étendue, la figure, le relief, le régime des eaux, le climat, la faune, la flore, la substance du sol, se forment peu à peu des relations réciproques qui sont d'autant plus nombreuses et entremêlées que le peuple est fixé depuis plus longtemps sur le pays.

Si le peuple est composite, s'il fut formé d'apports successifs au cours des âges, les combinaisons se multiplient.

Au regard de l'observateur, ces rapports réciproques entre la terre mère ou nourrice et la vie organisée qu'elle supporte et alimente, ne sont pas également apparents. Car les uns consistent dans les modifications diverses que la vie humaine fait subir à un territoire; les autres, dans la modification des vivants par leur habitat; et tandis que l'action de l'homme sur son domaine est généralement visible et lisible sur la terre, au contraire, l'action inverse est presque toujours impossible à isoler et à définir exactement. L'homme exploite, défriche, ensemence, construit, déboise, fouille le sol, perce des monts, discipline les eaux, importe des espèces. On peut observer ou reconstituer les travaux accomplis, les cultures entreprises, l'altération de la nature. Mais les modifications de l'homme par sa résidence sont obscures comme elles sont certaines. Les effets du ciel, de l'eau, de l'air qu'on respire, des vents qui règnent, des choses que l'on mange, etc., sur l'être vivant, vont se ranger dans l'ordre des phénomènes physiologiques, cependant que les effets des actes sont, pour la plupart, de l'ordre physique ou mécanique. Le plus grand nombre de nos opérations sur la nature demeurent reconnaissables; l'artificiel en général tranche le naturel, mais l'action de la nature ambiante sur nous est une action sur elle-même, elle se fond et se compose avec nous-mêmes. Tout ce qui agit sur un vivant et qui ne le supprime pas, produit une forme de vie, ou une variation de la vie plus ou moins stable.

On voit par ces remarques très simples que la connaissance d'un pays nous demande deux genres de recherches d'inégales difficultés. Ici, comme en bien d'autres matières, il se trouve que ce qui nous importerait le plus de connaître est aussi le plus difficile. Les moeurs, les idéaux, la politique, les produits de l'esprit sont des effets incalculables de causes infiniment enchevêtrées, où l'intelligence se perd au milieu de nombre de facteurs indépendants et de leurs combinaisons, où même la statistique est grossièrement incapable de nous servir. Cette grande impuissance est fatale à l'espèce humaine; c'est elle bien plus que les intérêts, qui oppose les nations les unes aux autres, et qui s'oppose à une organisation de l'ensemble des hommes sur le globe, entreprise jusqu'ici vainement tentée par l'esprit de conquête, par l'esprit religieux, par l'esprit révolutionnaire, chacun suivant sa nature.

L'homme n'en sait pas assez sur l'homme pour ne pas recourir aux expédients. Les solutions grossières, vaines ou désespérées, se proposent ou s'imposent au genre humain exactement comme aux individus, parce qu'ils ne savent pas."

Ce passage résume à lui seul tout l'intérêt et toute l'ambiguïté propres à la démarche humaniste en géographie : chercher à en savoir plus sur l'homme que sur son territoire amène à peu de certitudes. La compréhension de l'homme doit être antérieure à

celle de son environnement, et cela nous ramène à la pensée de Husserl, qui conseillait de chercher à comprendre la subjectivité avant l'objectivité. L'objectivité, en géographie, est plus aisément discernable au niveau de l'action de l'homme sur l'espace, que dans le processus inverse. La civilisation contemporaine s'est donnée par le moyen de l'instrumentation de vastes possibilités de connaissance et d'action sur les objets qui nous entourent, mais très peu sur les subjectivités qui les animent. Quant aux valeurs qui ont pour nom beauté ou sagesse, la science moderne n'y apporte non seulement aucune réponse, mais encore réprime souvent les questions qui y sont relatives.

Je terminerai mon prologue désordonné en invoquant une dernière raison qui m'a conduit vers l'humanisme géographique. Il s'agit d'une affection plus ou moins constante pour le "Fernweh", une expression qui apparaît souvent chez Hermann Hesse (24). Ce terme difficilement traduisible signifie un appel du lointain, du voyage, et il s'oppose au "Heimweh", le mal du pays, une image-guide de la littérature romantique. Bien qu'elles soient antonymes, ces expressions sont susceptibles d'entraîner des sentiments concomitants : l'on peut être sujet au mal du pays, et, en même temps, être appelé, happé par l'ailleurs, les deux phénomènes participant de la même "maladie", l'insatisfaction du "moi, ici, maintenant". Si le "Fernweh" a commandé mes voyages réels ou imaginaires, il a également tracé ma ligne d'horizon professionnelle vers des contrées peu courues, l'histoire de la cartographie - une évasion dans un passé idéalisé ? - l'observation de la Terre vue du ciel - une tentative de conjuguer le rêve avec la science de l'espace ? - sans parler de l'humanisme, la quête d'une réunification entre le dehors et le dedans. J'ai finalement ouvert le troisième volet de ce tryptique, car il me semble que les manifestations de l'art - dont la littérature est un témoignage vivant - sont plus durables que celles de la science, dont les découvertes suivent un cours d'inéluctabilité, ou même que l'histoire, rappel de la durée sans jamais être la durée elle-même.

Le défi de croiser l'oeuvre et la vie de Hermann Hesse avec une géographie humaniste procède d'un espoir et d'un désespoir extrêmes, les mêmes qui font considérer l'art et l'existence comme dérisoires mais irremplaçables dans l'univers.

Partie I : Discussion sur l'humanisme en géographie accompagnée de considérations dostoïevskiennes sur la science

Chapitre 1 Introduction à la problématique humaniste en géographie

"Les êtres purement rationnels - et réductifs - me glacent. Ils tuent dans l'oeuf mes élans et cette énergie émotionnelle, en moi, qui porte l'expression. Me coupent, en outre, de la relation à la source. Hors de laquelle je ne peux ne vivre ni parler. Je ne peux que les écouter, me taire, et m'en aller". (25)

Ces lignes rassemblent quelques traits de ma problématique humaniste : un refus de la rationalité et de la réduction pures et simples, l'éloge de l'émotion langagière, de l'expression vitale. Georges Haldas dit simplement ce que j'expliquerai en de longues pages, laborieusement. Mon approche soulèvera des "difficultés" et des questions ayant surgi au cours de ma réflexion sur l'humanisme, et discutera maints arguments. Comme nous le conseille Aristote dans sa Métaphysique (26), "chercher sans avoir exploré d'abord les difficultés en tous sens, c'est marcher sans savoir où l'on doit aller, c'est s'exposer même (...) à ne pouvoir reconnaître si, à un moment donné, on a trouvé ou non ce qu'on cherchait". Ce que je cherche, ce sont les affinités rapprochant la littérature de l'humanisme géographique. Ma discussion sur l'humanisme tâchera de montrer le caractère naturel de cette alliance, ou plutôt de démontrer que cette union ne se fait pas contre nature.

Il est d'usage, dans la première partie d'une thèse, de récapituler les travaux accomplis dans le domaine, pour renseigner sur l'état de la question. Je me soustrairai à cette pratique, non par paresse ou par légèreté, mais pour deux autres motifs. Premièrement, mon dessein n'est pas de susciter l'ennui par la redite de toute une série de travaux de compilation auxquels ma problématique s'identifie mal. J'aimerais échapper au genre de publications où le savoir n'est que reproduit. Secondement, aucun ouvrage de référence ou thèse de doctorat géographique n'a, à ma connaissance, été encore centré sur la vie et l'oeuvre d'un écrivain mis en relation avec son espace existentiel. Des géographes eux-mêmes ont écrit que les

humanistes manquaient singulièrement d'audace à entreprendre des études d'envergure. Je tenterai de combler cette lacune. Le lecteur n'aura qu'à se reporter à la bibliographie pour trouver l'essentiel des travaux accomplis, dont les plus récents ne sont pas forcément les meilleurs. Ma démarche a consisté à m'imprégner de l'écriture de ceux que je tiens pour de grands esprits, à tenter de saisir l'essence de leur pensée dont j'espère avoir recueilli quelques bribes. Au fur et à mesure de l'avance de ma recherche de sources - à l'exclusion de celles provenant de H. Hesse - j'ai constaté que les écrits du passé, peut-être triés par le temps, pouvaient se prévaloir d'une originalité, d'un style d'écriture et d'une cohérence plus fine que les publications "scientifiques" modernes, issues d'une époque de standardisation et de massification culturelle, où le passage à l'impression ne constitue plus une épreuve intellectuelle.

Il est très déconcertant de penser que la part d'invention conceptuelle se réduit le plus fréquemment à une peau de chagrin, lorsque l'on découvre la sagesse et la science des anciens en ce qui concerne les affaires humaines. Je m'en console en rappelant le caractère contextuel d'une telle thèse qui, bien qu'aspirant par endroits à toucher des sujets supra-temporels, est très marquée par mon "Umwelt" culturel du moment. Ainsi que le précise G. Olsson, les mots sont rarement nouveaux; ils sont vieux et hérités d'anciens textes et contextes, et ils se rapportent à d'autres mots (27). Hermann Hesse n'avait-il pas que l'humanité a montré ses plus grandes capacités dans le domaine de la pensée entre le IX^{ème} et le IV^{ème} siècle avant J.-C. (28) ? En jetant un regard en arrière, ajoutait-il, on voit clairement que dans le domaine des réalités spirituelles et permanentes, dans les philosophies, "les développements sont tout à fait minimes au cours des millénaires : (...) Les mêmes vérités sont toujours restées valables à travers le changement des symboles" (29). La géographie humaniste, ancrée dans l'océan du passé, reflète l'éclat des vagues du présent et à venir; leur miroitement est éphémère mais leur source possède des causes très anciennes, comme les mots.

L'art de penser et la métaphysique - desquels je rapproche la science sociale humaniste - n'ont jamais progressé au même rythme que les sciences physiques ou mathématiques. L'on ose même s'interroger si les premières ne subissent pas une

régression à notre époque. Certains géographes humanistes, qui font remonter leur discipline à une ou deux décennies en Amérique du Nord, se trompent lourdement; l'humanisme est né avec la conscience humaine, qui réfléchit sur le caractère éthique, esthétique et scientifique des actes et de leurs causes. Je me situerai parfois en contradiction avec l'humanisme anglo-saxon, qui m'enthousiasma fortement au début des années quatre-vingt dans mon interprétation de la phénoménologie et de l'existentialisme notamment. Ma thèse est que la création repose sur des malentendus majeurs. Sur ceux-ci nous allons d'abord dissenter.

Chapitre 2 Le malentendu

"Les choix ultimes ne relèvent jamais de la science" (30)

"L'essentiel ne relève pas du social" (31)

Du fait de sa prétention à porter sur l'essentiel - mais qu'est-ce qui est essentiel et qu'est-ce qui ne l'est pas ? - l'humanisme a non seulement prêté le flanc à la critique dans le courant des sciences sociales, mais il a encore fait l'objet d'attaques d'une certaine virulence dans notre branche. On a tour à tour accusé l'humanisme de promouvoir un obscurantisme de méthode, d'agiter le spectre de l'irrationnel dans la science, de l'individualisme dans le corps social, d'user de philosophismes et de psychologismes n'ayant plus guère cours dans ces disciplines, et même, d'être le reflet d'une "névrose" et d'un idéalisme suspect (32)...

Les malentendus sont inhérents au maniement du langage et à sa réception, et ils sont certainement à l'origine de nombreux échanges de vue. Si chacun "entendait" (dans le sens latin "intellegere" = comprendre) de la même façon, il n'y aurait plus de raison à recourir à ces expédients que sont les explications et les précisions justificatoires. La source de nombreuses discussions, et partant, de certaines

disputes, est le malentendu qui s'insinue entre ce que je veux dire et ce que l'autre comprend. Pour infléchir la volonté de compréhension de l'autre, l'on peut employer des arguments d'ordre logique et/ou rhétorique mélangés, l'un sans l'autre se révélant insuffisant (33). La logique favorise la compréhension par la raison et la rhétorique maintient en éveil la faculté d'écoute par le jeu des tensions dialectiques qu'elle génère. Si, en fin d'argument, l'autre ne comprend toujours pas, ou ne veut comprendre, il s'agit de repenser son propre usage de la logique et de la rhétorique, ainsi que la teneur de celles-ci. Ou alors, l'on recourt à des sophismes, susceptibles de déclencher la polémique. La critique émise sur l'humanisme est-elle de cette nature ?

L'on s'aperçoit ici que la logique, même associée à la rhétorique, ne suffit pas; il faut y inclure des formes de sagesse et de beauté. On peut dire que la sagesse est inhérente à l'usage d'une logique raisonnée, et que le style renferme la beauté formelle du discours, et l'on n'aura pas tort. En effet, celui qui refuse toute logique s'éloigne d'une sagesse explicative recueillant l'adhésion de ceux qui pensent avec rigueur, tandis qu'il n'existe point de formes rhétoriques du langage qui ne fasse appel à l'imagination créative et artistique. L'argument rhétorique doit toucher la sensibilité et, à cette fin, user de style pour convaincre; l'humour et l'ironie sont notablement des moyens de persuasion redoutables...

Les sophismes, quant eux, résonnent comme des paroles creuses. Ils sont à même de déclencher la polémique (du grec "polemikos", qui a trait à la guerre). A ce point de la discussion interviendront des éléments plus passionnels que raisonnés, car il n'y a point de guerre qui soit raisonnable. J'ai tout à perdre dans le genre polémique, non que je sois incapable de le soutenir, mais parce qu'il ruine l'estime que je porte à autrui, et qu'il m'inflige des destructions irréparables. L'on ne peut jamais gommer toute trace de malentendu, et ce ne serait guère souhaitable, car

le malentendu est créateur fécond du langage. Toutefois, l'on doit se garder de conséquences désastreuses pour ses protagonistes. Ainsi, je ne répondrai pas aux arguments faisant appel à l'esprit polémique, prêts à mettre à vif des conflits théoriques qui prennent l'allure de véritables guerres idéologiques ou de religion. Seules les critiques exposées avec calme feront l'objet d'un commentaire.

Le langage de l'humanisme est pluriel et s'apparente à la réflexion philosophique, spéculative et critique; il tente d'élucider quelques rapports fondamentaux entre l'homme et le monde. L'humanisme est davantage une attitude réflexive et métaphysique qu'une méthodologie scientifique. Symboliquement, il se rapproche de la figure du cercle mû par des paradoxes diamétraux plutôt que de la figure de la droite représentant la route progressive de la science. Autant dire que notre méthodologie ne sera pas scientifique; nulle hypothèse de départ ne sera posée et vérifiée ultérieurement. Comment dès lors éviter les écueils d'un discours désordonné ou commun ?

L'usage d'une langue vulgaire, dépourvue de définition conceptuelle précise autre que celles qui "vont de soi", est également source de malentendus, de contestations et de disputes. Commençons donc par tracer quelques limites, quitte à les dépasser par la suite. "Telle est la dialectique de la limite : elle n'est qu'en se surpassant" (34). Le postulat de l'humanisme consiste à faire communiquer des domaines de l'esprit se situant en-deçà et au-delà de certaines limites logiquement définies : les langages spécialisés entre eux, ceux-ci avec la langue commune, l'épistémologie avec l'ontologie notamment.

Une critique qu'a endurée l'humanisme est son manque de conscience des limites. Ce n'est pas un hasard si l'humanisme se complait à dénier le sens des limites territoriales et des échelles géographiques (35). Il est un holisme, qui tâche de saisir la totalité des phénomènes dans leur complexité croissante.

Rapporté à la problématique humaniste en géographie, le degré de complexité ne s'articule pas en fonction de niveaux de grandeur différents de l'espace (au sens géométrique), mais en fonction d'une charge émotive et d'une puissance symbolique des lieux. Cette caractéristique de l'espace existentiel, qui contient des parties d'espaces géométriques dans ses représentations, est fondée sur des catégories de l'existence qui l'on détaillera par la suite (la nature humaine par exemple). Cet *espace existentiel* sera approché conceptuellement par des fragments de philosophie classique et moderne, parfois considérés comme antithétiques. Ainsi, Platon et Kant ont souvent été opposés aux conceptions phénoménologiques et existentielles, mais nous tenterons de montrer leur voisinage de pensée sur la question fondamentale de l'espace.

En seconde partie de la thèse, l'oeuvre littéraire de Hermann Hesse illustrera notre essai de constitution théorique de l'espace existentiel. Celui-ci ne se laissera concevoir que par une langue voulue éthique et esthétique. Auparavant, nous aurons bien d'autres difficultés à parcourir : la première d'entre elles consiste à relever les formes du malentendu écartelant la géographie scientifique et notre version humaniste de la discipline, à remonter à la source de cette fâcheuse situation.

A la question "qu'est-ce que l'humanisme ?", P. Claval répond qu'il n'y a pas de mouvement d'idée plus difficile à définir (36). Pour cet auteur, l'humanisme est une attitude de curiosité commune, plutôt que des doctrines et des philosophies partagées. L'humanisme serait une expérience de dépaysement de l'esprit, un jeu de décentrement et de recentrement permanent par rapport aux références culturelles, un voyage - ascétique - dans l'univers du savoir (37). L'histoire de l'humanisme coïncide avec le renouvellement incessant des sources de la connaissance. Deux traits constants le parcourent toutefois : l'éclectisme de méthode - qui consiste à adopter dans les genres de pensée les plus variés ce

qui lui paraît bon - ainsi que l'érudition, qui permet de prendre du recul par rapport à toute forme de savoir, nécessairement relatif et historique pour tout esprit encyclopédique. L'érudition, qui, en général, ne se départit pas de l'éclectisme, est à même d'ouvrir de nouvelles perspectives lorsque l'horizon intellectuel se bouche.

Or, l'horizon intellectuel de la géographie, comme celui d'autres sciences humaines, est aujourd'hui assombri par les brumes du scientisme. Ici réside une des origines de la mécompréhension du mouvement humaniste, qui ne va pas à l'encontre de la science, mais bien à l'encontre de ses relents mythiques qui en font la nouvelle mythologie du XXème siècle. Cette vue hyper-rationaliste du monde, nous la refusons parce que nous croyons qu'elle ne correspond pas et ne devrait jamais correspondre à la représentation de la réalité humaine, qui est un mélange plus ou moins bien dosé de raison et d'irraison, de science et de croyance, de réalisme et de mysticisme. D'ailleurs, le simple fait que la science ait pu donner lieu à une nouvelle mythologie illustre parfaitement mon propos. Certains croient aujourd'hui en la science au même titre que les médiévaux croyaient au bien-fondé des Croisades. Ces excès, que l'humanisme est à même de réfréner, empoisonnent la science de qualité et le monde dont certains problèmes essentiels ne sauraient être posés et résolus par la science. Nous développerons notre conception du langage humaniste qui ressortit à la fois de l'explication scientifique, de la révélation esthétique et de l'évaluation éthique. Nous éclaircirons les brouillards paralysants qui nous transforment en êtres transis devant la liberté de dire et de penser. Notre exploration de la littérature philosophique, romanesque et poétique devrait au moins nous amener à rompre avec l'aridité glacée des discours de la science sociale actuelle, à laquelle s'est associée une géographie proprement "inhumaine" (38).

La seconde cause du malentendu humaniste tire son origine du manque de communication entre les

diverses sous-spécialités de la géographie. L'absence de débat théorique général et constructif démontre cet état de fait. Très récemment encore, participant à un colloque sur "L'imagination géographique" (39), un thème pourtant humaniste, je fus stupéfait du manque de réaction de la plupart des participants et invités. Ainsi, je ne pus recueillir aucune réaction de la part de mes propres collègues sur l'intervention de G. Olsson et de la réponse que je lui formulai (40). En somme, la situation de la géographie n'est pas loin de ressembler à celle de la philosophie dépeinte par Husserl en 1929 :

"Au lieu d'une lutte sérieuse entre théories divergentes, dont l'antagonisme même prouve assez la solidarité interne, la communauté de bases et la foi inébranlable de leurs auteurs en une philosophie véritable, nous avons des semblants d'exposés et de critiques, un semblant de collaboration véritable et d'entraide dans le travail philosophique. Efforts réciproques, conscience des responsabilités, esprit de collaboration sérieuse en vue de résultats objectivement valables, c'est-à-dire purifiés par la critique mutuelle et capables de résister à toute critique ultérieure - rien de cela n'existe. Comment ainsi une recherche et une collaboration véritables seraient-elles possibles ? N'y a-t-il pas presque autant de philosophies que de philosophes ? Il y a bien encore des congrès philosophiques, les philosophes s'y rencontrent, mais non les philosophies. Ce qui manque à celles-ci, c'est un "lieu" spirituel commun, où elles puissent se toucher et se féconder mutuellement. L'unité est, peut-être, mieux sauvegardée à l'intérieur de certaines "écoles" ou "tendances", mais ce particularisme même permet de maintenir notre caractéristique de l'état général de la philosophie, au moins en ses points essentiels" (41).

Ce lieu spirituel commun où "les parties de la géographie" pourraient se toucher et se féconder mutuellement, j'ai cru le trouver en l'humanisme. Les trop rares moments de discussion sérieuse sur l'humanisme géographique, je les ai connus lors du séminaire de J.N. Entrikin (42), à l'Université de Californie à Los Angeles, où les participants avaient

au moins quelque idée de ce dont on débattait. Le champ épistémologique de la géographie souffre aujourd'hui d'un éclatement en autant de fragments isolés les uns des autres que forment ses sous-disciplines diverses. Une telle situation de dispersion et de cloisonnement des spécialisations, encore renforcée par une mauvaise communication entre les chercheurs, risque de signer l'arrêt de mort de la discipline-mère. Ce n'est pas être catastrophiste que d'avancer cela : les cas réels de crise institutionnelle ne manquent pas; je rappelle à titre d'exemple le démantèlement récent d'un département de géographie américain, situé dans l'Etat du Michigan, qui était arrivé à ne constituer plus qu'une "congerie" de spécialistes sans langage commun. Ses membres, quand ils ne furent dûment congédiés, furent réaffectés à d'autres instituts universitaires dont le champ d'activité englobait tant bien que mal leur spécialité respective (43). Nous n'épilguerons pas sur la perte irrémédiable pour l'ensemble académique que provoquerait la mort institutionnelle d'une branche aussi ancienne et fondée que la géographie, gardant le double référent homme-espace au centre de ses intérêts. Après la drastique mesure de "rationalisation" évoquée ci-dessus, une leçon épistémologique se fait jour : la croissance et la spécialisation du savoir scientifique et technique à l'intérieur d'une discipline doivent toujours être soutenues par une réflexion théorique propre à rendre contextuels à l'ensemble de la discipline, et connexes, lorsque cela est possible, les nouveaux moyens de connaissance et d'action. Cette volonté syntagmatique est d'autant plus nécessaire en géographie qu'elle est une discipline de synthèse, science à la fois culturelle et instrumentale, humaine et physique, morale et de la nature. Notre but serait d'édifier une synthèse certes partielle et partielle de par son caractère sélectif, mais formant un "tout pour l'esprit" (44).

La tradition littéraire de la géographie, son originalité propre et restitutrice d'une "vue

d'ensemble", c'est-à-dire d'une "vue humaine" de la Terre (45), s'érode sous les effets parfois dévastateurs de la géographie technicienne et utilitariste. Le mouvement humaniste, en s'élevant contre une vision purement scientifique du monde - mais non contre les acquis technologiques dus à la science - contre le "vertige de l'objectivité", "un refus quand je suis las de vouloir et que l'audace et le danger d'être libre me pèsent" (46), a réagi vigoureusement contre cette dépossession fatale à long terme pour la science humaine. Le regain d'intérêt suscité par la littérature tant romanesque que poétique et philosophique s'inscrit dans une volonté épistémologique de recouvrer le sens de la description et de l'interprétation qualitative et synthétique des paysages, en montrant en particulier la profondeur et la complexité de leur contenu anthropocentré et intersubjectif. Certes, la fusion totale des connaissances géographiques humanistes et subjectives avec le produit de la science objective et instrumentale relève-t-elle d'un défi impossible à réaliser, à l'heure de la spécialisation des langages. C'est en termes de complémentarité et d'équilibre d'un discours par rapport à l'autre qu'il convient de poser le problème : dans quelle mesure le langage éthique et artistique de l'humanisme sursoit-il à un manque du langage scientifique de la géographie instrumentale et réciproquement ?

Dans notre approche inter-disciplinaire de la géographie et de la littérature, nous centrerons notre propos sur les questions de représentation de l'espace existentiel. Pleinement conscients d'explorer un domaine extrême de la géographie humaine, nous désirerions éviter le piège d'une nouvelle spécialisation à la langue hermétique. Au contraire, nous sommes d'avis que le contenu forcément spatialisé de toute oeuvre littéraire se prête particulièrement bien à la tentative de ressusciter une approche synthétique et holistique du rapport homme-paysage humanisé. La littérature témoigne en effet de la profondeur et de la complexité du vécu

spatial individuel, à travers le pouvoir de représentation spatio-temporel de son langage. Nous tenterons de proposer de nouvelles clés de lecture, de compréhension et d'interprétation des relations qu'entretient l'homme avec son environnement, saisies dans leur représentation textuelle. Un certain nombre de concepts (psycho)-géographiques se dégageront à l'analyse, biographique et existentielle, de l'oeuvre de l'auteur choisi. La question de la généralisation et de l'universalisation, possible ou non, des contenus conceptuels envisagés sera discutée. La méthodologie ne sera pas d'ordre scientifique néo-positiviste, c'est-à-dire que notre discours ne se structurera point en fonction d'hypothèses mesurables préalablement énoncées faisant l'objet de vérification au cours du travail, mais d'une organisation du langage de nature heuristique et herméneutique. Le sens humaniste de notre approche justifie cette prise de position épistémologique non conventionnelle dans le cadre d'un travail scientifique; c'est pourquoi il est nécessaire d'approfondir le sens et le contexte épistémologique de cette démarche.

La géographie humaniste contemporaine qui s'est développée depuis la fin des années soixante principalement dans les pays anglophones, se manifeste par une réaction qualitatifiste significative face à l'immense vague de production géographique néo-positiviste et soutenue par les méthodes quantitatives. La géographie humaniste anglo-saxonne, ainsi qu'en particulier un parmi ses précurseurs francophones, Eric Dardel (1952) (47), ont été les premiers à poser quelques jalons épistémologiques et méthodologiques en vue de l'intégration de sources de connaissances non scientifique - dont la littérature - dans notre discipline, à la vocation traditionnellement scientifique. (Certes, A. de Humboldt, dans le tome deuxième du *Cosmos* (48) avait consacré au siècle dernier deux chapitres importants à la littérature et à la peinture malheureusement négligés par les

humanistes contemporains). Le renouveau humaniste parcourt de nombreuses sciences, physiques, humaines et sociales, parallèlement à la géographie. De manière générale, l'humanisme aspire à réconcilier la science avec l'homme. Dans notre branche, l'humanisme a regroupé en premier lieu des géographes provenant en majorité des sciences sociales, désireux de "trouver un moyen de réconcilier les sciences avec les humanités de telle sorte à compenser le nihilisme de leurs propres techniques analytiques" (49). L'accent y est mis sur les existences individuelles, leurs composantes subjectives et irrationnelles, ainsi que sur l'approche réflexive, contextuelle et holistique (du grec "holos", entier), qui saisit les phénomènes dans leur complexité croissante. Ainsi, l'ambition de la démarche humaniste consiste-t-elle à rétablir l'intégralité des relations que les individus entretiennent avec leur espace vécu, connu et imaginé. Pourtant, bien que l'humanisme géographique dégage les priorités épistémologiques énoncées ci-dessus, son champ d'investigation n'en demeure pas moins peu délimité, car il fait intervenir des codes et des savoirs à plusieurs niveaux de représentation et d'interprétation de la réalité.

Sur le plan historique, comment interpréter l'émergence du courant géographique humaniste ? Celui-ci possède en commun avec l'humanisme en général (appelons-le historique) la volonté de replacer la totalité humaine au centre de ses préoccupations. S'il apparaît comme contradictoire dans les termes de chercher à circonscrire le contenu de l'humanisme historique, vu la portée encyclopédique de son savoir, prônant le développement illimité de toutes les possibilités de l'homme dans un cadre matériel et moral qui respecte la personne humaine, et vu aussi les multiples courants de pensée qui l'ont parcouru, il n'est pas plus évident d'assigner des limites à l'humanisme géographique. Puisant son inspiration à la confluence des sciences, de l'art et de l'éthique, il se traduit comme nous le constaterons, par un

éclectisme de méthodes (herméneutique, critique, dialectique, biographique et existentielle). Son orientation existentielle et contextuelle vise à la démarquer de la géographie néo-positiviste; en cela, il participe d'un mouvement culturel intéressant. L'impuissance relative des connaissances "opérationnelles" de la géographie quantitative à réduire les problèmes touchant aux existences individuelles au sein de la société technicienne favorise le retour d'une conception plus introspective du savoir, au pouvoir cognitif s'exerçant plutôt sur les superstructures de l'être individuel et générique que sur les infrastructures sociales. Sans mettre en question les acquis technologiques contemporains, les humanistes modernes tendent plutôt à combattre le pouvoir normatif de la "techne", à renouveler "de l'intérieur" les catégories cognitives privilégiées par notre société (telle par exemple la division du savoir en disciplines théoriques et pratiques) et sa vue aliénante du monde, à l'instar des humanistes de la Renaissance européenne qui surmontèrent l'étroitesse des vues héritée de la scholastique médiévale : là où l'humanisme de la Renaissance cherchait à se libérer des étranglements de la scholastique médiévale, en un traitement renouvelé de l'art, la littérature, la science, et particulièrement de l'histoire, l'humanisme du vingtième siècle essaie de surmonter les étroites contraintes méthodologiques de la science positiviste afin de poursuivre les questions de sens esthétique, littéraire, linguistique, éthique et historiques (50). La remise en valeur de l'héritage spirituel et culturel antique, parfois tenu aux oubliettes par la furie positiviste de notre société, participe d'un retour aux sources propre à l'esprit du temps. En cela, la géographie contemporaine marque une attitude et une réaction culturelle significative.

Chapitre 3 Humanisme, langage et communication. Deux exemples pris dans le sens général et commun de l'humanisme.

L'humanisme, "c'est un de ces détestables mots qui ont plus de valeur que de sens; qui chantent plus qu'ils ne parlent; qui demandent plus qu'ils ne répondent; de ces mots qui ont fait tous les métiers, et desquels la mémoire est barbouillée de Théologie, de Métaphysique, de Morale et Politique; mots très bons pour la controverse, la dialectique, l'éloquence; aussi propres aux analyses illusoire et aux subtilités infinies qu'aux fins de phrases qui déchainent le tonnerre" (51).

L'humanisme n'est-il qu'une de ces expressions manipulatrices chères aux hommes politiques, religieux ou aux philosophes de salons, qui se gaussent de termes choisis pour faire apparaître leur prétendue bonté, générosité et profonde humanité ? Dans ces cas-là, l'humanisme ne ressemble-t-il pas à une rose de la pensée idéale pleine d'épines dans la traduction des faits ? Dans un chapitre consacré à l'humanisme, E. Reclus a précisé le lien entre la théorie et la pratique humanistes. Les vertus de l'humanisme ne doivent pas se limiter à la pratique d'un "beau langage" ("dicendi peritus") (52) explique-t-il, mais se former au contact d'exemples et de modèles moraux et esthétiques, dont la culture classique regorge. L'inévitable question de l'élitisme humaniste, qui a tendance à ne monter en épingle que les valeurs positives des hommes ou les hommes de valeur, à ne présenter que le "côté pile" des civilisations, ne doit pas être éludée. Le géographe libertaire, héritant un vieux fond d'idéalisme, mais en même temps soucieux des conditions de vie matérielles et spirituelles de tous les hommes, émet un jugement nuancé. D'une part Reclus reconnaît que seule une élite d'individus peut incarner toutes les valeurs humanistes, "mais c'est déjà beaucoup de le tenter, et, d'ailleurs, l'ensemble de la société se modèle toujours sur des types qui lui donnent leur

caractère et en sont l'âme (...)" (53). Reclus élitiste ? Non pas, mais largement attentif à l'appel de tout idéal humain apte à rehausser le triste spectacle qui prévaut sur la planète. En effet, d'autre part, le socialiste anarchiste qu'il est préconise un engagement social devant se traduire non seulement dans les mots, mais aussi dans les actes, car la "supériorité de pensée des humanistes (...) reste stérile, si elle ne se transforme pas en action " (54). Il cite le cas malheureux d'Erasme, claquant sa porte à un ancien ami, Ulrich von Utten, fugitif qu'il dénonça aux Autorités, de peur d'être compromis avec lui (Ibid.). Et de conclure sur un ton nietzschéen : "Les humanistes étaient déjà des "surhommes", et, comme tels, en dehors de l'humanité" (55).

L'ambivalence de l'humanisme, qui recouvre une quantité de faits historiques aussi bien dans l'histoire des idées que des hommes et des choses, entraîne une certaine retenue dans son emploi journalier ou même philosophique. En effet, l'effacement ou la "retraite du mot", selon l'expression de G. Steiner (56), est un signe avant-coureur qui ne trompe guère : le refoulement théorique d'une notion n'implique pas forcément sa disparition dans les faits. Toutefois, quiconque fonde aujourd'hui son discours sur l'humanisme - qui représentait jadis une valeur fondamentale, une des raisons d'être de la pensée occidentale - s'attire sinon le sarcasme, du moins la suspicion. S'il est vrai que l'on a tué et torturé au nom de l'humanisme et de la liberté, il n'en demeure pas moins que l'enfouissement de ces noms sous les replis les plus obscurs de la mémoire ne résout en rien le problème de leur apparition dans la réalité des faits.

La notion d'humanisme est-elle encore viable ? C'est la question que j'aborde sous un angle concret. De manière formelle, le crépuscule n'a pas encore jeté son dernier rayon sur l'humanisme, comme en témoigne son usage fréquent dans la langue quotidienne, laquelle n'offre pas de substitut adéquat à cette expression. Seuls les esprits méfiants à

l'extrême sur l'homme dénie toute valeur positive à l'humanisme. Certes, nous respectons l'attitude intellectuelle des sceptiques face à cette appellation qui leur inspire plus de crainte que de confiance, mais comment rejeter aux orties de l'histoire un héritage si imposant et prometteur ?

"Les gens de mon quartier manquent d'humanisme"

L'humanisme est le contraire du jugement absolu et entier; il tâche de saisir l'humain dans toutes ses nuances, et je vais maintenant développer une anecdote sortie des arcanes du quotidien qui l'illustre. "Les gens de mon quartier manquent d'humanisme", c'est le mot qu'un collègue, de culture latine et d'idéologie marxienne, lança un jour lors d'une pause-café. Nullement sympathisant des thèses humanistes sur le plan académique, il confessa plus qu'il analysa cette sentence. L'expression, à la surcharge sémantique si lourde, me frappa, bien que formulée dans la langue commune (je crois du reste qu'il existe un régime de vases communicants entre les langages scientifique, littéraire et commun qui s'enrichissent mutuellement. Nous y reviendrons). Ainsi, mon camarade insistait sur le fait malheureusement banal que très peu de personnes se saluent dans les allées d'immeuble. Et même de renchérir : "Ces gens-là vivent comme des bêtes!" Parce qu'il m'est impossible de lire la pensée des autres, je vais tenter une interprétation personnelle de ce commentaire. En posant un jugement de valeur si attristant sur son environnement familial, mon collègue exprimait une réalité pénible et durement ressentie. Incidemment, connaissant le même quartier pour y avoir vécu, j'y ai rencontré des caractéristiques concordantes, présentes dans toutes les zones privilégiées et conformistes : vous y êtes traité avec bienveillance si vous vous fondez au milieu ambiant. Par contre, si vous vous éloignez de la norme aisée qui a cours, vous êtes considéré avec une grande méfiance, voire de l'hostilité. Ici sévit la même

violence économique qui permet aux privilégiés d'acquérir ou de maintenir leur statut social.

Le manque d'humanisme auquel il est fait allusion coïncide avec une "socialité" publique rare; les contacts ne sont guère apparents dans la rue et se limitent à l'indispensable ou à une politesse de commande. La part de méfiance envers autrui s'accroît à la mesure de l'étrangeté et de la dénivellation sociale. L'indifférence, la froideur, le manque de solidarité humaine à laquelle la grande ville nous a habitués culmine ici à son plus haut point. Toutefois, certains êtres problématiques qui sont précisément des "étrangers" dans ce contexte interrogent le vide existentiel qui prévaut. Personne ne se satisfait pleinement d'une vie dépourvue de relations humaines chaleureuses et spontanées, si multiples que demeurent les sources d'épanouissement privé. Regard sur la rue : chacun s'y déplace comme enfermé dans un cocon de préoccupations, calcule ses faits et gestes en fonction de stéréotypes sociaux dominants. L'individu se confine dans le cercle vicieux d'une existence trop bien réglée et limitée à une seule sphère sociale. Une fois projetés en dehors de leurs habitudes, ces gens voient leur comportement se désorienter.

L'ambiance parfois glaciale qui plane sur ce quartier hautement résidentiel - dont je pourrais approfondir quelques causes spécifiquement locales, mais tel n'est pas mon dessein ici - signifie-t-elle un "manque d'humanisme" ? La tendance qui veut que tout ghetto (de riches, de pauvres, etc.) soit dénué d'une plénitude spirituelle et humaine est-elle généralisable ? La réponse, qui se lit déjà partiellement dans la question, mérite d'être approfondie, car elle fait appel à une conception de l'humanisme qui englobe tant l'idéologie, la culture que la subjectivité personnelle. Prolongeant ma réflexion, il m'importerait de savoir si un quartier aux normes sociales antithétiques, par exemple très mélangé socialement, à dominance plutôt modeste et peuplé d'une population d'origine méridionale, de

gens qui brûlent la vie qu'ils ne cherchent à la construire, ainsi que se plaisait à dire de Bonstetten (57), si un tel environnement donc comblerait davantage les aspirations humanistes de mon collègue (qui sont aussi les miennes). Qui m'autoriserait à répondre simplement à cette question terriblement complexe ? Même si j'avoue préférer m'attarder devant un "cappucino" sur la place d'une ville italienne plutôt qu'ailleurs, je n'exprime ici que des "goûts et des couleurs", mais ceux-ci ne préfigurent-ils pas ce qu'il y a de plus intime, de spécifique à chaque culture ? Certes, une préférence culturelle interdit à l'humaniste de faire tomber le couperet sur une catégorie humaine aux goûts différents des siens; Sartre avançait que personne n'est en mesure de porter un jugement d'ensemble sur d'autres hommes; seuls le chien ou le cheval pourraient à la rigueur le faire, ironisait-il (58), et pourtant, que de jugements, souvent d'ailleurs entachés de préjugés, parsèment notre pensée quotidienne, et il serait absurde de les évacuer dans une perspective humaniste, puisqu'ils sont justement le propre de l'homme, et non du chien et du cheval! Les préjugés doivent être explicités et interprétés, comme nous le conseille l'herméneutique - l'art et la science de l'interprétation.

"Une conscience formée à l'école de l'herméneutisme doit (...) être ouverte dès l'abord à l'altérité du texte. Mais une telle réceptivité ne présuppose ni une "neutralité" quant au fond, ni surtout l'effacement de soi-même, mais inclut une *appropriation* qui fasse ressortir les préconceptions du lecteur et les préjugés personnels. Il s'agit de se rendre compte de ses propres préventions, afin que le texte lui-même se présente dans sa propre altérité et acquière ainsi la possibilité de mettre en jeu sa vérité quant au fond, face aux préconceptions du lecteur" (59). La question de la légitimité du préjugé et du jugement, issue d'une conception morale transcendantale éminemment discutabile ne doit pas être évincée dans une perspective herméneutique.

Toute lecture de texte ou toute audition verbale - comme c'est le cas dans mon exemple - est marqué par des préconceptions et est guidée par un projet de l'interprète. Celui-ci n'accède jamais "objectivement" au texte ou à la parole; il les comprend en anticipant leur sens, en se reposant sur des préconceptions déjà toutes prêtes en lui (60). Gadamer s'attache à mettre expressément à l'épreuve de telles présuppositions, en s'interrogeant sur leur légitimation, c'est-à-dire sur leur origine et leur validité" (61). C'est le rôle de ma préface introspective et de ces lignes entachées - ou rehaussées - de subjectivité personnelle que de dévoiler quelques uns de mes présupposés et de révéler le processus de leur mise à l'épreuve du monde.

Le fait que rien de rigoureux ne me permette d'assigner des critères sûrs de vérité à mes préjugés et jugements - tout au plus possèdent-ils une part d'authenticité - insinue un doute sur une science humaine possiblement objective. Tout ce qui est frappé de contingence humaine nous éloigne des certitudes de la science expérimentale : l'individu libre n'est jamais un cobaye de laboratoire, objet d'une expérimentation scientifique. Il est un "en-soi" doté d'idées, de préconceptions, de préoccupations et d'un vécu uniques et irremplaçables, sujet parfois à des transformations, des adaptations. Des conditions et des situations nouvelles modifient nos systèmes de valeurs. Ainsi, un jour peut-être, mes goûts se transformeront-ils au point de me faire renier certaines de mes préférences actuelles et anciennes. Affirmer que l'espace est plus ou moins chargé d'humanisme relèverait d'un jugement hâtif et d'un esprit désordonné. En effet, un espace existentiellement ruineux pour les uns peut se révéler largement avantageux ou inspirateur pour d'autres, selon que leurs traditions et leurs expériences sociales et culturelles diffèrent; ce n'est qu'une vérité triviale mais essentielle à réaffirmer avant d'aller plus loin.

Si nous analysons plus finement le cas de mon collègue qualifiant de froides et de très légèrement éthiques ou métaphysiques ses relations de voisinage, l'on pourrait se rapporter à l'excellent ouvrage de Ch.-Victoire de Bonstetten, *L'homme du Midi et l'homme du Nord* (62). Calquant l'antagonisme climatique du Nord et du Sud (ici la Méditerranée) sur les différences de caractère de leur population respective - déterminisme psycho-géographique... - l'auteur disserte sur certains des préjugés qui ont cours à leur égard, mais il nous exhorte souvent à les dominer. Simplifier à l'excès son raisonnement est trop commode : l'homme du Midi est plus que celui du Nord doté d'une personnalité sensible, passionnée, affectueuse ou violente, débordante d'imagination créatrice; son caractère n'est pas seulement amoral et d'un individualisme forcené; l'éducation qu'il dispense à ses progénitures n'est pas toujours médiocre. A l'opposé, l'homme du Nord nous est dépeint comme plus enclin à la réflexion et à la morale, mais il serait moins ouvert aux jeux de l'esprit et des sens, moins sociable et imaginatif. Vastes généralisations qui, malgré leur relative justesse historique, se laissent souvent démentir dans les faits, et ne sont pas immuables. Ainsi, si j'interprétais le monde à l'exclusive lumière de Bonstetten, mon environnement de travail en particulier, je pourrais citer le cas de deux collègues, latins et méridionaux déclarés, hommes du Midi plongés dans un univers d'hommes du Nord, dont les valeurs vont souvent à l'encontre des leurs. Dostoïevski a écrit que "rien n'est plus affreux que de ne pas vivre dans son milieu" (63). Ceci n'expliquerait-il pas le manque d'humanisme que mes camarades associent à leur quartier d'habitation ? Sorte d'ethno - ou de culturo-centrisme que ne renie pas l'humaniste, l'homme étant la mesure de toutes choses, même de celles auxquelles il ne s'identifie pas. Cependant, une autre question se fait jour, qui ruine en apparence l'assertion de l'écrivain russe : pourquoi mes deux collègues ont-ils choisi - au moins pour l'un d'entre

eux - de vivre dans un quartier dont ils connaissaient la réputation ? Parce que, nous répondrait le même Dostoïevski, l'homme est libre de ses choix, tant qu'il n'est pas enfermé dans une prison. Ce qui a poussé mes camarades à s'installer ici plutôt que là, c'est peut-être le goût du paradoxe, un désir d'aller à la rencontre de la différence, un espoir de voir des relations connues comme froides se réchauffer, un défi de s'insérer dans un milieu opposé au sien, pour pouvoir être mieux à même de le comprendre et de le juger. Les limites de l'identité culturelle s'inscrivent en filigrane de cette marge sociale, prélude à l'ouverture, donc à une envolée hors de son "Umwelt" traditionnel. Une telle attitude dialectique entre le désir d'ouverture et celui de rester soi est difficile à maintenir, mais elle fait partie des aspirations humaines.

Chapitre 4 La nature humaine est-elle rationnelle ?

La nature humaine est au centre du discours humaniste, et un premier problème que l'on va développer est de savoir si elle est rationnelle ou non, comme le monde qu'elle appréhende. Le fait même que je commence par citer les *Mémoires écrits dans un souterrain* ne relève pas du hasard : j'ai été mis sur ses traces grâce à des écrits de géographie humaniste, ceux de Olsson qui ont souffert de plusieurs interprétations (64). On ne résume pas une lecture de Dostoïevski comme on le ferait d'un ouvrage académique; on y perdrait toute l'émotivité qui s'enroule autour du fil conducteur du récit, au fur et à mesure que l'esprit s'enthousiasme et s'échauffe pour des abstractions qui condensent les expériences innombrables de l'être. Il est diablement crucial de recréer une partie de l'émotion suscitée par le littérateur. Cette démarche s'apparente à une lecture "chaude" de l'oeuvre dénuée de la distance critique que marque une attitude de réserve. L'on pourra me

reprocher un manque de discernement critique, mais je ne suis pas doté de la dureté intérieure nécessaire à analyser froidement un auteur que j'aime, et auquel j'adhère sans retenue. Dostoïevski compte parmi ceux-ci, tout comme Hermann Hesse. Certains faits et événements mondains sont de nature rationnelle et prévisible, d'autres pas. Avant de prendre des exemples, je tiens à expliciter ma "Weltanschauung" à cet égard, qui est idéaliste. Idéaliste dans ce contexte signifie que l'on s'efforce de tendre vers la trilogie classique du beau, du bien et du bon. Ces valeurs sont des essences à atteindre, et l'on ne doit jamais se départir de cette tâche. Cette aspiration idéale n'implique pas que je me fasse une représentation vertueuse du monde, où "tout irait pour le mieux dans le meilleur des mondes possibles", comme ironisait Voltaire sur la célèbre parole de Leibniz, héritée de l'idéalisme des Grecs. Loin de là, le monde m'apparaît comme hautement irrationnel et imprévisible sur le plan de l'existence individuelle et c'est là un jugement pensé qui se prévaut d'une certaine constance, et non un mouvement d'humeur dicté par quelque circonstance du moment. En effet, les imbéciles, les mécontents et les incompris ne sont pas les seuls à clamer que l'univers est en perpétuel désordre autour d'eux, de nombreux scientifiques le pensent également, qui parlent de chaos et d'indéterminisme des choses (65). Point n'est besoin toutefois d'être un grand scientifique pour constater ce désordre et cette déraison du monde; l'homme du commun à l'écoute des informations quotidiennes s'en rend compte aisément. Je pourrais épiloguer des pages entières sur les événements déraisonnables qui échappent au premier abord à toute logique et qui déferlent sur le monde, mais est-ce bien nécessaire ?

La question qui m'intéresse est plutôt celle-ci, car sa réponse est capable de contredire la vieille notion d'intérêt autour de laquelle s'articule la conception humaniste rationnelle du monde. Elle s'exprime ainsi : si la violence, le crime et l'irraison prévalent dans certaines parties du monde ou chez certains

individus, ont-ils un "intérêt" (politique, économique, amoureux...) à les perpétrer ? En attendent-ils des "avantages" ?

Je conteste vivement cette vue des choses et du monde, téléologique dans un sens de finalité positive, car elle justifie tous les actes, y compris les plus odieux, par une notion d'intérêt supérieur qui dicterait leur accomplissement. Cette "Weltanschauung", rationnelle et conventionnelle qui détecte des enjeux et des intérêts rationnels dans toutes les sphères de l'existence, est borgne. Elle ne voit pas la part d'irrationnel et de déraison qui submerge à certains moments la nature humaine. L'absurde et le caprice appartiennent à celle-ci et Dostoïevski explique à merveille pourquoi ils sont si chers et essentiels à l'homme : parce qu'ils sont les marques du libre-arbitre, le cœur de la volition personnelle et individuelle. Affirmer cela est faire preuve d'une conception pessimiste de l'homme, c'est tenir ce dernier, à l'instar du grand pourfendeur russe de la raison dominante, pour "un bipède ingrat" (65), méchant et immoral par nature ou par nécessité. Pour Dostoïevski, la raison est une excellente chose, mais elle n'est pas la manifestation la plus fondamentale de la nature humaine; la volonté englobe la raison :

"Permettez-moi de rêver. Voyez-vous, la raison est une excellente chose, d'accord; mais la raison n'est que la raison et ne satisfait que la capacité humaine de raisonner, tandis que la volonté est la manifestation de toute la vie humaine, y compris la raison et tout ce qui la tracasse." (67)

La volonté humaine est capable du meilleur comme du pire, et ne recherche pas forcément l'intérêt et l'avantage matériel :

"Car, autant que je sache, Messieurs, vous avez établi votre registre des avantages humains d'après une moyenne empruntée à des statistiques et à des formules scientifico-économiques. Or, vos avantages, ce sont la prospérité, la richesse, la liberté, le repos, etc., etc., de sorte que l'homme qui, notoirement et sciemment, s'élèverait contre ce registre, serait à votre avis, et au mien s'entend,

un obscurantiste ou un dément. Mais voici ce qui est étonnant : d'où vient que tous ces statisticiens, ces sages et ces amis du genre humain omettent constamment un avantage dans leur énumération ?"

Cet avantage qui dépasse tous ceux cités, et que Dostoïevski nomme un avantage superavantageux (69) part d'une impulsion intérieure plus puissante que nos intérêts, et "l'emporte sur tous les autres". L'homme est prêt à lui sacrifier tous les avantages, s'il le faut, c'est-à-dire la raison, l'honneur, le repos, la prospérité" (70). Ce "superavantage", c'est la volonté personnelle et indépendante, la liberté du choix de nos actes et de nos pensées. Dostoïevski traite tous les beaux systèmes et théories qui prétendent expliquer à l'humanité ses véritables intérêts normaux de sophismes (71), parce que l'homme, bien qu'ayant parfois acquis une vision plus claire des choses qu'aux temps des barbares, "ne s'est pas encore, à beaucoup près, *habitué* à agir d'après les indications de la raison et de la science" (72). Et pour cet auteur, un monde gouverné par les lois des sciences de la nature, où tout serait minutieusement calculé et modélisé, serait un monde affreusement ennuyeux, sans action, sans aventure, un monde mortifié qui marquerait la fin de l'homme. Vouloir trop parfaitement ordonner les choses finit par créer le désordre, comme tout excès amène son contraire. Une régulation trop stricte contient des germes de dérégulation, et les exemples ne manquent pas dans le domaine de la planification spatiale. La première peut provoquer une phase de désordre et d'irraison plus grave que celle qui prévalait : de plus en plus de citoyens contournent ou transgressent les lois si leur application est prise au pied de la lettre. La loi utile se transforme alors en un carcan supplémentaire qui corsète notre existence. Il est amusant, et tragique, de penser qu'un excès de raison planificatrice produit des effets contraires et imprévus. Que l'on ne me considère pas ici comme un avocat du désordre, parce que je m'interroge sur la rationalité de la nature humaine et de l'existence.

Un artifice géographique récent (73) a combattu une conception chaotique du monde en argumentant que cette vision des choses arrangeaient ceux qui la proféraient, donc qu'elle profitait aux fauteurs de troubles et autres semeurs de désordre (74). Cette interprétation est directement inspirée d'une logique rationaliste qui veut que chacun agisse selon son intérêt propre. le fait de chercher absolument à tirer profit d'une "Weltanschauung" ne trouve guère de résonance dans une logique de l'absurde, et, d'autre part, l'on a vu des précurseurs d'ordre totalitaire - il y a plusieurs ordres possibles - déclencher les pires désordres. Ainsi, je considère cet argument comme hautement discutable car l'on ne théorise ni n'agit forcément selon son intérêt propre. Combien de personnes défendent des idées qui ne leur apporteront ni la gloire ni la richesse, mais ils les défendent tout de même ? Est-ce une voix intérieure, la conscience, qui les presse de le faire ? Il en est d'autres, naturellement, qui écoutent avant tout la voix de leur raison intéressée, mais ceux-ci sont rarement complètement heureux et sereins, et l'humanité ne les tient guère en estime. Par contre, ceux qui sont capables de défendre une thèse qui leur est chère, tout en se mettant à dos une partie de la communauté parce qu'ils agissent non par intérêt mais par conscience d'une vérité supérieure, par "superintérêt" donc, ceux-ci gagnent le respect. La cause de cela a été magistralement exposée par Dostoïevski :

"Et tout cela provient d'une cause infime (...) : à savoir que l'homme, toujours et partout, qu'il fût, a aimé agir comme il le voulait, et non comme le lui dictaient la raison et l'intérêt; on peut vouloir même contre son propre intérêt, parfois *on le doit positivement* (c'est mon idée). La propre volition, libre et autonome, le propre caprice, fût-il même le plus bizarre, la fantaisie, exaspérée parfois même jusqu'à la frénésie, voilà tout ce qui constitue cet avantage omis, ce *superavantage*, qui n'entre dans aucune classification, et qui ruine constamment tous les systèmes et toutes les théories. Et où tous ces sages ont-ils pris qu'il faille à l'homme une volition normale et vertueuse ? d'où leur vient cette conviction qu'il faut absolument à l'homme une volition raisonnable et

avantageuse ? Ce qu'il faut à l'homme - c'est uniquement une volition *indépendante*, quel que soit le prix de cette indépendance et à quoi qu'elle aboutisse. Or Dieu sait ce que la volonté..." (75)

Chapitre 5 Nature humaine, raison scientifique et théorie

"Je crois même que la meilleure définition de l'homme c'est : un bipède ingrat."

Dostoïevski (76)

L'on n'a certainement jamais été si loin que Dostoïevski dans l'analyse de la conscience humaine, de ses doutes, de ses errements, de ses certitudes, qui sont le sort de la nature humaine véritable. Hesse disait de Dostoïevski qu'il ne pouvait le lire régulièrement, mais seulement quand il était plongé dans la détresse la plus profonde - "im tiefsten Elend" (77) - et qu'il y cherchait une "ratione", une consolation (78). Il le comparait à Beethoven qui, dans le malheur de son destin, fut capable d'explosions de joie sans pareille noyant ou exprimant ses chagrins et ses doutes dans la beauté musicale. Dostoïevski, visionnaire de l'esprit humain, a insisté sur le diable installé dans l'homme et dans l'histoire de l'humanité. Il m'a souvent pris de rire, joyeusement ou nerveusement, à la lecture de son *Sous-sol* (79), ou carrément de ricaner à haute voix devant tant de paradoxes étalés, et d'interdits de conscience levés.

La raison qui m'amène à citer longuement ce pamphlet de Dostoïevski est la suivante : un texte très critique adressé à l'humanisme géographique reprend un mot de l'auteur russe, attribué à G. Olsson (80). Dostoïevski lutte-t-il contre toute forme de théorie rationaliste concernant l'étude de la nature humaine ou bien n'apporte-t-il pas sa propre théorie contradictoire en négatif de celles qui prédominent ?

Ni l'une ni l'autre des deux supputations ne sont justes, car Dostoïevski a une conscience si dialectique et, par là, si torturée du langage et du monde, qu'il ne cesse de réexaminer perpétuellement sa théorie, c'est-à-dire son rapport au mot et au monde. Le génie de sa théorie, qui est une anti-théorie dans les termes mais pas dans les faits, c'est précisément sa lucidité de tous les instants, qu'il fait volontiers transparaitre au travers du principe de contradiction. Dostoïevski dit qu'il ne croit pas à ce qu'il écrit, qu'il ment "comme un arracheur de dents" (81), ce qui a pour effet de nous inciter à croire à sa sincérité, puisque lui-même ose la mettre en doute. L'écrivain se complaît-il dans l'auto-dérision ? Peut-être, mais c'est là une attitude d'humilité, de modestie et d'humour qui fait défaut à la grande majorité des chercheurs en sciences sociales.

Des scientifiques assimilent les destructeurs de théories à des "prêtres" conservateurs, si je les comprends, et à des créateurs de mythe, élitaires et coupés du quotidien. Si, dans le contexte actuel des sciences sociales, les systèmes théoriques et déductifs sont éminemment mis à mal, la raison en incombe à une absence de vouloir-savoir en dehors de ses cadres restreints, exigus et contraignants :

"Qu'est-ce à dire ? Qu'on se prive volontairement, mais non sans raison implicites, de moyens d'interprétations qui contraignaient à un ordre dont on ne veut plus. Lorsque les théories ne sont plus l'objet de critiques mais simplement tenues en lisière cela signifie en tout cas une manifestation de conservatisme. Cela signifie même le contraire de ce que l'on croit; un détachement de la "quotidienneté nourricière" de la pensée, un isolement "élitaire" de la science. La fameuse réalité dont on se réclame n'est que celle dont "les prêtres" du moment construisent un double appauvri. Double qu'ils peuvent manipuler à leur guise, double docile à leurs expériences, double artificiel construit en même temps que sa description. En un mot, c'est un mythe" (82).

Je confesse qu'à ce stade de l'analyse, ma démarche est déductive puisqu'elle cherche à mettre en relief des composantes de l'espace existentiel à partir d'une abstraction fondamentalement englobante et dont

l'existence physique est très difficilement démontrable, la nature humaine. Je sais aussi que la question de la nature humaine ne trouve qu'une réponse provisoire et partielle, mais c'est là justement non le moindre mérite de notre démarche que de prendre position par rapport à elle, parfois de manière extrême et de tenter de démêler l'écheveau philosophique millénaire tressé autour de cette question. Notre conception de l'homme et du monde sera ainsi clarifiée avant que nous abordions la notion d'espace qui, croyons-nous, recèle davantage de caractères scientifiques intrinsèques que celle de "nature humaine".

Je replace la critique qui nous est faite dans son contexte, s'élevant contre une géographie purement empirique, fustigeant les adversaires des théories et des systèmes, ces systèmes classificatoires et normatifs dont notre cher Dostoïevski écrivait : "Ces beaux systèmes, toutes ces théories qui prétendent expliquer à l'humanité ses véritables intérêts normaux afin que, aspirant nécessairement à atteindre ces intérêts, elle devienne aussitôt bonne et noble - tous ces systèmes, dis-je, ne sont pour l'instant que des sophismes" (83). Voici maintenant la critique adressée aux humanistes et citée "in extenso" :

"A quelle forme de savoir appartient la géographie ? Herméneutique, ou empirico-formelle ? Il faudra encore en débattre, et ce d'autant plus qu'aujourd'hui se multiplient les prises de position réclamant, quelquefois au nom d'une résurgence phénoménologique, peut-être mal comprise, le retour à l'empirisme, particulièrement dans la saisie, que l'on nous dit indispensable, de toute la richesse de l'expérience vécue, par le recours à des analyses empiriques détaillées, dans la tradition anthropologique, en laissant de côté nos dérives, et peut-être nos divagations théorico-épistémologiques. *Vive la géographie de l'expérience humaine*. Faut-il pour autant retomber dans l'empirisme pur, l'empirisme de l'expérience naïve, qui seule, serait signifiante comme tentent de nous convaincre certains des hérauts (sic) d'une nouvelle géographie déclarée "humaniste" voire, aux confins, explicitement "idéaliste" ? Il est vrai que dans le domaine humain des peurs et des espoirs, deux fois deux ne font pas toujours

quatre (Olsson 1974) et que le monde de l'expérience ne fonctionne pas toujours en fonction de la même logique que celle du langage des mathématiques" (84).

Le monde de l'expérience humaine opposé au monde de la science et de la mathématique, le fait pur contre la théorie, le domaine des peurs et des espoirs confronté au monde où deux fois deux font quatre, qui mieux que l'auteur de *L'Idiot* a développé ce dilemme ontologico-épistémologique ? Je vais répondre ici à la seconde partie de la critique, celle qui commence par "*Vive la géographie de l'expérience humaine*" et qui se termine par l'évocation du monde où "deux fois deux font quatre". Arrachée au contexte dostoïevskien, cette pensée peut se retourner contre la critique; rien d'étonnant à cela, car les armes théoriques du diable d'écrivain russe sont souvent à tranchants multiples! En fait, ce dernier s'est longuement expliqué sur le monde où "deux fois deux ne feraient pas toujours quatre", sur le démenti au monde de la logique, mathématique et des sciences de la nature : "Mon Dieu, que m'importent les lois de la nature et de l'arithmétique, lorsque, pour une raison quelconques, ces lois et "deux fois deux font quatre" me délaissent ? Bien entendu, je ne briserai pas ce mur avec mon front; mais je ne me résignerai pas uniquement parce que c'est un mur de pierre et que les forces m'ont manqué" (85).

Dostoïevski oppose la volonté d'indépendance et la liberté humaines à la logique implacable de la science et de la rationalité. Lorsqu'il évoque le monde inébranlable des lois de la nature et des sciences exactes et qu'il se heurte au mur de pierre contre lequel viennent buter les aspirations et les requêtes de la volition personnelle, l'écrivain-philosophe ne fait qu'exprimer une révolte existentielle, qui n'est pas éloignée de celle de *L'homme révolté* d'Albert Camus (86). Dostoïevski réfute une vision scientifique et normative de l'homme, réduit à des "touches de piano" jouées par quelque régisseur des grandes orgues de la nature. Il estime que la foi en la science ne peut conduire qu'à une vie "calculée" d'après des

tables - on dirait aujourd'hui "programmée" - devenue ainsi extrêmement raisonnable et prévisible, une vie affreusement ennuyeuse (87) à laquelle le héros dostoïevskien cherche à s'échapper à tout prix, même au prix fort, c'est-à-dire au prix de sa vie. Car il n'y a rien de plus pénible que l'ennui, qui abîme l'homme, et peut le conduire au vice et à la cruauté, ou parfois au suicide - qui n'est qu'une forme élaborée des deux derniers. Alors Dostoïevski se replonge dans l'histoire, et il s'excuse de rapporter l'anecdote qui suit : "Que faisait Cléopâtre lorsqu'elle mourait d'ennui ? Elle "aimait" à enfoncer des épingles d'or dans les seins de ses femmes et prenait plaisir à leurs cris et à leurs contorsions" (88). Voilà où mène le règne absolu du monde où "deux fois deux font quatre"; à l'ennui, au vice et à la cruauté, exercés sur les autres et/ou sur soi-même.

Ouvrons à présent une parenthèse au problème du langage. Comment, d'une part, appréhender une réalité au niveau individuel qui n'a pas toutes les chances d'être rationnelle ("où deux fois deux ne font pas toujours quatre"), et d'autre part, la relier, la faire entrer dans un langage adéquat, c'est-à-dire fidèle à ce qu'il traduit et compréhensible ? Comment transcrire la réalité chaotique qui nous entoure dans une langue précise ? Il est deux attitudes philosophiques face à ce dilemme, qui exige une clarification urgente de notre rapport au monde et au mot. La première consiste à dire que le langage doit restituer une image fidèle du monde, témoigner de ses certitudes et de ses incertitudes, de ses petitesse et de ses grandeurs, sans forcer la "diversité prodigieuse" de la vie (89), sans céder à une théorie trop réductrice de la réalité. C'est le chemin que nous espérons tracer. La seconde consiste, au contraire, à réduire, schématiser et ordonner la réalité du monde, en général parce que son désordre apparent laisse notre esprit, avide de clarté, insatisfait. De là, on met en forme un langage qui, certes, flatte la raison, mais qui est en réalité un mensonge grossier vis-à-vis du chaos du monde et de celui des expériences

individuelles. Wittgenstein a écrit "(...)Tout ce qui peut-être dit peut être dit clairement; et ce dont on ne peut parler on doit le taire" (90). L'on doit s'efforcer de dire clairement, même et surtout ce qui n'est pas clair... Parenthèse close.

Dostoïevski disserte on ne peut mieux sur le désordre et parfois aussi sur l'ordre caché du monde, mais il n'en fabrique jamais un système de pensée fermé. Il préfère souvent la révélation de faits singuliers et authentiques que des élucubrations théoriques qui forcent des faits compliqués à s'emboîter et à s'insérer dans des généralisations hâtives et pseudo-scientifiques. J'ai précisément choisi des écrivains (Dostoïevski mais aussi Hermann Hesse ou G. Haldas) qui ont refusé la soumission à toute école de pensée prônant l'édification de systèmes théoriques complexes, mettant les idées et les individus "en boîte", et réduisant par le discours leur liberté de choix théorique et pratique. Contrairement à l'illusion savamment entretenue par certains théoriciens des sciences humaines, les théories vastes et compliquées, les modèles normatifs globaux, ne perdurent guère. Ils durent jusqu'au moment où ils sont contredits par une théorie différente qui ne les attaque pas forcément de front, mais qui les désagrège de manière plus pernicieuse, co-latéralement. Il en ressort que les théories disparaissent et réapparaissent, au gré des modes intellectuelles, et ce jeu-là, qui fait le pain quotidien d'une grande partie des chercheurs en sciences sociales, ne m'intéresse guère. D'autre part, ce jeu est très imbriqué dans celui du pouvoir et de la puissance qui créent la gloire éphémère, et il contribue à renforcer les idéologies. Toute idéologie débouche sur des préjugés du savoir. Rousseau a dit qu'il préférerait être un homme de paradoxe plutôt que d'injustice (91)...

Toute théorie sociale a des conséquences politiques. Nous sommes plongés dans une époque de mutation qui a plus d'un point commun avec celle de la période "trouble" de la Russie des années 1860 pendant

lesquelles Dostoïevski affina ses prises de position théoriques. L'avenir de la planète est rigoureusement imprévisible; il se peut que le ciel déjà obscurci de certaines régions du monde s'assombrisse encore ou s'éclaircisse, qu'un cataclysme naturel ou créé par l'homme nous plonge dans une crise même plus grave que celle des années trente, avec toutes ses conséquences désastreuses, ou qu'au contraire les problèmes de toutes sortes trouvent des solutions adéquates. Rien ne sert d'invoquer la raison pour régler ces différentes questions, car ce qui est "raisonnable" pour certains est déraisonnable pour d'autres. La "raison" n'est qu'un concept théorique vide de sens tant que l'on élimine le point de vue et la position de celui qui s'en sert. Devant le sentiment de ne plus maîtriser la marche du monde - mais l'a-t-on jamais maîtrisée ? - se développe une attitude sceptique et cynique parmi la jeunesse qui ne s'enthousiasme guère ou ricane devant les recettes théorico-politiques qu'on lui propose. Scientisme optimiste et moderniste mis en avant par les positivistes tant socialistes que droitiers et ruiné par les pulsions irrationnelles et mystiques de l'homme. Théories ombreuses sur la pureté de la foi ou de la race brandies par des religieux ou des fascistes : tous ceux qui sont soumis aux dictats d'une Théorie - voilà donc qu'il existerait bel et bien des théories nuisibles - tous ceux qui font preuve de conceptions idéologiques tranchées et sectaires, qui confondent la recherche de l'absolu avec la politique, m'inspirent de la crainte. Ainsi que le note Georges Nivat dans la préface de *Crime et châtement*, ce qui érige une théorie sociale en un Absolu, dérive malheureuse de la philosophie hégélienne de l'Esprit, conduit l'individu ou le groupe à être en proie avec le "despotisme de l'idée" (92). Faisons en sorte que l'humanisme, qui ne s'identifie pas aux vertus de l'absolu, ne se constitue jamais en programme de la sorte. L'homme, et non des valeurs collectives - les Institutions, le Marché ou l'Eglise - est le centre de ses préoccupations. Cela n'empêche pas l'humaniste de tenter de résister

contre les forces obscures qui asservissent et avilissent l'homme; Thomas Mann est un exemple magnifique d'humanisme d'entre-les-deux-guerres dans sa lutte contre le fascisme - on parle trop peu de cet humanisme-là à l'heure où des théories ignobles se propagent comme de la mauvaise herbe. Dénoncer les apôtres d'un capitalisme dérégulé, qui écrase les faibles ou ceux d'un communisme répressif et corrompu n'implique pas de se soumettre aux décrets d'un parti, et je n'ai pas le dessein de m'aventurer sur ce terrain. Se proclamer pour plus de justice sociale ne signifie rien de toutes manières, tant que l'on ne descend pas au niveau des faits où elle doit s'exercer. Ce n'est qu'une théorie de plus, et la théorie compte moins que les faits, dans le domaine politique y compris.

Ainsi, l'humaniste tient en lisière certaines théories, constructions intellectuelles qui ont parfois beau être séduisantes, mais qui cachent une volonté d'organiser et de dominer politiquement le monde, et qui ont le désir secret de restreindre toujours plus la liberté de ceux qui ne partagent pas ces théories. D'où l'intolérance et la fermeture d'esprit de ceux qui emboîtent le pas à toute théorie marquée du sceau de projets politiques à vue systémique. D'où aussi ce grand désintérêt des jeunesses actuelles envers les politiques théoriciennes, qui une fois mises en pratique, ne sauvegardent que la partie rhétorique de leur programme.

Une théorie saisit les contours d'une vérité, qui est la sienne propre, et qui possède donc une dimension ontologique. Mon esquisse théorique est un appel, une incitation à promouvoir d'autres formes de vérité sur la question de la nature humaine. Une théorie en sciences sociales ne devrait jamais exclure la possibilité d'être contestée, controversée et même démentie (93). Elle doit inciter à une dialectique de la subversion, elle doit contenir l'amorce d'autres "révolutions" qu'elle-même, car elle ne peut constituer qu'une part de la vérité. Une théorie est lucide si elle autorise l'autre à en prendre le contre-pied, si elle ne

clôt pas ses limites, si elle laisse ses frontières ouvertes à la dissidence de la pensée. La théorie contient ses propres limites, qui ne sont qu'en étant surpassées, ainsi que le dit Gadamer. L'humanisme vise à transcender les limites du discours de la science sociale, et il requiert pour cela beaucoup d'amour pour la science sociale. L'amour, ainsi que le clame G. Olsson (94) est le contraire exact des catégories allant de soi, de la politique ou de la science sociale. Si de nombreuses théories sont effectivement tenues en lisière aujourd'hui, c'est que soit elles n'ont pas su engendrer le désir d'être discutées, soit que notre époque furieuse se trompe à leur sujet. Si tel est le cas, elle seront alors un jour sorties des oubliettes de l'histoire par quelqu'esprit très lucide.

Plus une théorie est fermée, formalisée, donc imitable, moins elle fait naître ce désir qui l'engendre; trop de théorie finit par tuer la théorie elle-même. "La théorie est la mort du désir" dit G. Olsson (95), reprenant une pensée de Derrida. La théorie a plusieurs sens différents : elle est dans le sens grec et noble - que s'attribue immodestement l'humanisme... - une clarification de notre rapport au monde; en cela, elle se révèle toujours indispensable. Cependant, l'on sait qu'elle a acquis une toute autre signification dans la science moderne, qui s'est définitivement éloignée de la sagesse, de l'éthique et de la métaphysique. Les sciences exactes ont modelé la version humaine de la science, qui se fourvoie dans des modèles mathématiques, l'homme n'étant pas qu'une créature appréhendable par des méthodes positives et expérimentales.

Une dimension qu'oublie fréquemment la théorie en sciences sociales est celle du jeu. Curieusement les sciences exactes ont mieux su intégrer l'aspect ludique dans leur développement immédiat, parce que l'on joue peut-être plus facilement avec des objets qu'avec des hommes. Aucune théorie n'est innocente, ni toute tracée d'avance. Elle est un labyrinthe où l'on se perd et se retrouve, un dédale qui a un sens d'être

parcouru, tant qu'il nous procure une satisfaction spirituelle. Celui qui se prend pour Icare et croit avoir trouvé la solution de sortie au dédale de l'esprit humain se retrouve ébloui par un soleil venu d'outre-tombe qui lui brûle les ailes. Personne ne peut dire à priori si une théorie de science humaine est juste ou fautive; c'est en subissant l'épreuve de l'examen dialectique et celui des faits qu'elle acquiert de la valeur. Les théories recueillent parfois l'écho qu'elle méritent : si elles déversent de la haine et du fiel, elles sont sans avenir, pour l'humaniste en tout cas.

Nous avons légèrement parlé de la naissance, de l'acceptation et du rejet de la théorie, mais nous n'avons pas encore discuté le passage du monde de l'expérience à celui des mathématiques (ou vice versa), ces mondes où deux fois deux tantôt ne feraient pas quatre et tantôt font quatre. Retour au *Souterrain* (96) : "Que je le veuille ou non, deux fois deux feront quatre. Est-ce une volonté propre ?" Le monde de la science se tient à l'écart de celui de la volition personnelle, de l'expérience humaine. Ces deux mondes peuvent parfois coïncider, quand par exemple l'ingénieur est appelé à construire une route qu'il désire ou quand le géographe exécute un projet scientifique qui lui tient à coeur; mais le plus souvent l'homme se précipite dans le chaos et la destruction, car "c'est un être frivole et déréglé; pareil au joueur d'échecs, peut-être aime-t-il seulement la poursuite du but, et non le but lui-même" (97). "Le but de la vie doit nécessairement être "deux fois deux font quatre". "Mais "deux fois deux font quatre", ce n'est déjà plus la vie, Messieurs; c'est le commencement de la mort. Du moins l'homme a toujours craint ce "deux fois deux font quatre"; il traverse les océans, sacrifie sa vie dans cette recherche; mais pour ce qui est de découvrir, de trouver vraiment, ma foi, il en a peur. Il sent en effet qu'après l'avoir trouvé, il ne lui restera rien à découvrir. Les ouvriers au moins, leur travail terminé, touchent leur paie, vont au cabaret, puis échouent au poste; et voilà de l'occupation pour une semaine. Mais où l'homme ira-t-il ? Du moins, lors de

la poursuite de semblables buts, remarque-t-on chaque fois en lui une certaine gêne. Il aime la poursuite, mais n'aime guère à atteindre; et c'est évidemment très drôle. Bref, l'homme est drôlement fait; il y a pour sûr quelque plaisanterie là-dessous. Mais "deux fois deux font quatre", ce n'est, à mon avis, qu'une impertinence. "Deux fois deux font quatre" vous regarde avec arrogance, vous barre le chemin et vous nargue, les mains sur les hanches. Je le reconnais, "deux fois deux font quatre" est une chose excellente; mais s'il s'agit de décerner des éloges, "deux fois deux font cinq" est parfois une chose charmante" (...) (98).

La conscience, par exemple, est infiniment au-dessus de "deux fois deux font quatre". Après "deux fois deux", bien entendu, il ne reste rien, non seulement à faire, mais même à apprendre. Tout ce que l'on pourra, alors, c'est se boucher les cinq sens et s'absorber dans la contemplation. Or, bien qu'avec la conscience ce soit le même résultat, c'est-à-dire qu'il n'y aura non plus rien à faire, parfois du moins on pourra se fustiger; et cela vivifie. Bien que ce soit rétrograde, c'est toujours mieux que rien" (99).

Chapitre 6 Contre le paysage géographique de la méchanceté

"Je suppose qu'il n'y ai que deux hommes sur la terre, qui la possèdent seuls, et qui la partagent tout entre eux deux : je suis persuadé qu'il naîtra bientôt quelque sujet de rupture, quand ce ne serait que pour les limites."

La Bruyère (100)

"Il y a une chose que l'on n'a point vue sous le ciel et que selon toutes les apparences on ne verra jamais : c'est une petite ville qui n'est divisée en aucune partie; où les familles sont unies, et où les cousins se voient avec confiance; où un mariage n'engendre point une guerre civile; où la querelle des rangs ne se réveille pas à tous moments par l'offrande, l'encens et le pain bénit, par les caquets, le mensonge et la médisance; où l'on voit parler ensemble le bailli et le président, les

élus et les assesseurs; où le doyen vit bien avec ses chanoines; où les chanoines ne dédaignent pas les chapelains, et où ceux-ci souffrent les chantres."

La Bruyère (101)

Ce que d'aucuns nomment "l'organisation spatiale" regorge de transcriptions terrestres de la méchanceté et du paradoxe installés dans l'homme. Je ne me délecte pas de cette réalité malheureuse; j'aimerais parfois qu'il en soit autrement, mais se masquer la vue est indigne de l'humaniste en quête de vérité. Le paysage géographique n'est pas autre chose que le produit de la nature humaine; c'est ainsi que Robert Ezra Park, l'un des fondateurs de l'Ecole de Chicago (102), qualifiait déjà la ville, son sujet d'étude. C'est la définition la plus humaniste qui soit, car elle situe l'homme tant à l'origine qu'à l'aboutissement du processus d'humanisation - ou de déshumanisation, premier paradoxe - de la planète. Oui, car l'homme est autant capable de "déshumaniser" que d'humaniser le paysage. La manière dont ce processus se déroule concerne directement la géographie. Mais qu'est-ce qu'un paysage, interrogeront les uns ? Espace doté de propriétés physiques ou représentation conçue par le psychisme, réalité extérieure et immanente, ou miroir de l'âme renvoyant à l'affect, (103) composition d'objets dans l'espace ou re-composition du sujet au travers de sa forme et de sa substance ? Naturellement, le paysage est à la fois tout cela, lieu de l'expérience sensible et platonicienne, de l'engagement existentiel de l'ego, mais aussi murs de pierre, arbres, maisons, rivières, réalité topographique, palpable, tangible, indéniable, qui pré-existe et post-existe à la vie de ces frêles créatures que sont les hommes. Que l'on cesse de crier que le paysage n'est que le miroir de l'âme ou du cœur, qu'il n'existe qu'en fonction du point de vue et de l'humeur de celui qui le perçoit; jamais des phénoménologues ou des existentiels dignes de cette réputation n'on commis pareille glose. Le paysage comprend, englobe,

additionne, juxtapose des éléments physiques qui "sont là", que je le veuille ou non. Il ne tire pas simplement sa réalité des structures mentales de l'être. Nous y reviendrons de manière plus délicate et construite. Auparavant, mettons le doigt sur quelques phénomènes psycho-géographiques qui illustrent le titre du chapitre.

L'on dit que les sociétés modernes n'ont jamais connu un si grand degré de déshumanisation qu'aujourd'hui, qui prend des formes distinctes : solitude forcée, tension et manque de chaleur dans les relations humaines notamment. Un collègue anglais avançait que là où les humanistes universitaires voyaient poindre un réveil de l'humanisme, lui-même ne constatait que des signes évidents de dégradation dans les rapports sociaux (il citait les "skinheads" anglais ivres et violents, l'on pourrait y ajouter les "hooligans" qui tuent, etc.). Rapport de la théorie à la pratique que nous aimerions appliquer au paysage : existe-t-il un paysage humaniste ?

Lors d'une discussion de séminaire sur l'humanisme, J.N. Entrikin (104) développait l'argument selon lequel les espaces géographiques modernes seraient le produit historique de la culture occidentale, forgés par une idéologie humaniste de type rationaliste et scientifique et d'essence individualiste. Ainsi, les paysages contemporains les plus extrêmes, des plus favorisés aux plus dégradés, seraient la conséquence de la rationalité scientifique et économique, de son idéologie capitaliste aussi. Les paysages standardisés américains auxquels il est fait allusion dans la préface, avec leur cortège d'autoroutes, d'urbanisme dessiné, de banlieues toute semblables, de restaurants "fast-food", constitueraient, selon ce raisonnement, l'aboutissement logique de l'idéologie humaniste libérale-bourgeoise avancée. L'argument est provocateur et donne à réfléchir : la plupart des humanistes contemporains combattent ce genre de paysage; leur idéal se matérialiserait plutôt dans les

paysages de l'Europe humaniste de la Renaissance, ceux dépeints par un Jacob Burckhardt, inspirateur notoire de Hermann Hesse (105). Alors, faisons l'expérience d'entrer dans un des temples de la société de consommation de masse, un "fast-food", pour vérifier notre hypothèse : correspond-il bien aux aspirations humanistes qui placent l'épanouissement individuel au premier plan ? Et j'y ai remarqué la chose suivante : tout, en effet, y est organisé en fonction d'un confort (mobilier et digestif) minimal de l'homme; il n'y a rien à redire sur tous les plans, mais c'est peut-être là que le bât blesse : il n'y a rien à redire, il y a peu d'"histoires" à raconter. Ainsi que l'écrivait Henri James (106), "aucun auteur ne peut, s'il n'en a pas fait l'expérience, concevoir la difficulté d'écrire un roman sur un pays où il n'existe ni ombre ni passé, ni mystère, ni noirceur frappante - rien, sinon une banale prospérité à la grande et simple lumière du jour; comme c'est heureusement le cas pour mon cher pays natal." "Le fast-food" figure pour moi ce pays sans ombre ni passé, à la prospérité banale, sur lequel il m'est très difficile d'écrire. Toutefois, comme me le faisait remarquer Claude Raffestin, un romancier contemporain pourrait très bien concevoir un roman se déroulant dans un "fast-food". Lorsqu'à l'opposé, j'erre sur une place vénitienne, un espace public, je remarque des éléments architecturaux totalement absurdes et inutiles du point de vue fonctionnel : quelques arcs en plein cintre dressés en prolongement d'un portique d'église et qui encombrent littéralement une partie de la place. Un pan de façade gothique percé d'une porte traversée de courants d'air et qui ne mène à nulle part. Ces quelques détails m'ont accroché la vue et la pensée : ce pan de mur superflu pose la question du sens de notre existence dans l'espace, et il y apporte une réponse positive. J'ai eu raison d'être "là-bas et hier", par opposition à mon "ici et maintenant"; ce lieu m'attendait, il espérait une question de ma part dont je suis à même de transcrire la réponse: oui, ce pan de mur troué d'une porte trouve sa place dans

l'humanisme paysager, car il nous tance de ne pas l'oublier. Je pourrais lui consacrer des pages entières de bonheur, alors que le "fast-food"... Je ne dis pas que c'est un lieu complètement vide de substance métaphysique - non, de tels lieux n'existent pas - mais c'est un endroit qui n'apporte pas de réponse à mon interrogation d'être-là au monde.

L'imagination, le rêve, la conscience, dont certains des ordres sont intimés par le subconscient et l'inconscient, sont les ferments féconds de l'expérience humaine. Ce qu'il y a de plus beau et de plus créatif dans l'homme provient précisément de cette révolte contre le monde où "deux fois deux font quatre" dont le "fast-food" est l'incarnation parfaite. Le serveur-caissier ne se trompe jamais, on en a toujours pour son argent, l'on n'en ressort jamais déçu ou en colère, mais jamais très réjoui non plus; ce monde manque de grandeur, tandis que la place vénitienne à la nuit tombante... Sans ce jeu des peurs et des espoirs conçu dans les tréfonds de l'imagination et de l'intelligence dis-je, le vie perdrait de sa saveur, et l'être serait privé de sa *raison d'être*. Les raisons d'être dans la vie d'un individu découlent souvent de cette révolte existentielle dirigée contre l'ordre du "deux fois deux font quatre". Certes, l'homme est en fin de course toujours victime de ce défi lancé à la peur et à l'espérance. Pourquoi alors continue-t-il de s'y adonner malgré les admonestations des rationalistes ? Parce que précisément, l'existence ne possède pas de raison d'être logique en soi. Elle est, si l'on y réfléchit bien, d'origine et de fin relativement absurde et aléatoire. Pourquoi certains hasards du destin ont-ils fait naître et croître *votre* personne plutôt qu'une autre ? Le fait que ma raison vienne à s'interroger sur la valeur logique de mon existence - somme toute interchangeable dans un décor "fast-food" - indique que la raison dominante finit toujours par tourner sur elle-même, qu'elle produit sa propre mort.

Il faut quitter maintenant la raison et interroger l'une de ses ennemies logées dans la nature humaine,

la méchanceté. "Pourquoi et comment l'homme devient-il méchant ?" sous-entend que l'homme souffre d'un rétrécissement de son espace existentiel, lorsqu'il ne trouve pas l'occasion de s'accomplir pleinement parmi les siens et dans le paysage qui l'entoure. Le bonheur fait apparaître le paysage comme plein et expansible à l'infini dans le recueillement du souvenir ou dans le projet d'une empreinte future; à l'opposé, un espace limité ou vide ressemble à une prison ou à un désert. Beaucoup de gens s'y trouvent.

Les premières limites de l'être sont celles du corps, de l'âme et de l'intelligence. Sans ces dernières, l'homme ne serait pas ce qu'il est. L'altération du corps se produit par la maladie et la vieillesse avant tout, en plus d'autres causes qui proviennent des maladies de l'âme, ou plus précisément des états défavorables où celle-ci est plongée (solitude, découragement, dépression...). Cette constatation nous inciterait à avancer que les personnes malades, âgées et déprimées sont forcément méchantes et aigries, et que les bien-portantes sont d'une nature amène, ce qui n'est pas forcément vrai. La maladie ou le mal-être physiologique et psychologique entraînent parfois des réactions anti-généreuses et égoïstes, pouvant présenter le visage de la méchanceté, qui n'est pas la méchanceté en soi. D'autre part, certaines personnes rongées par la maladie peuvent conserver leur dignité et leur générosité, et certains jeunes gens coiffés du casque nazi présentaient une face d'ange. Méfions-nous donc des signes de gentillesse et de méchanceté dont les personnes sont porteuses. Notre supputation de départ n'a ainsi aucunement valeur de règle.

L'on aimerait faire le bien et se présenter sous un jour favorable, mais on ne le peut, car des entraves naturelles vous empêchent de sourire et de faire montre de générosité. Cette situation est d'autant plus déchirante et tragique que l'individu en a une conscience aiguisée par l'accumulation de certaines expériences malheureuses. Comment faire le bien si

je n'en présente point l'apparence, si la nature m'a affligé de défauts et de maux qui m'empêchent de la porter au jour ? Cette injustice de la nature conduit à la jalousie et à la méchanceté. Le sentiment de jalousie naît au contact de personnes plus chanceuses que soi et il est omniprésent dans les relations humaines. Que l'on ne vienne pas me dire que cela n'a qu'un rapport lointain avec la géographie : le paysage intérieur de chaque individu est en partie modelé par ce sentiment, et l'intériorité se reflète dans les expressions et se projette dans les attitudes quotidiennes. La somme de tous ces visages et ces comportements composent le paysage humain qui nous environne. Il a donc quelque chose à voir avec la géographie. Dit schématiquement, pour les marxistes, les producteurs de la méchanceté sont entre autres ceux qui tirent parti du capitalisme; les "dominants" empêcheraient l'épanouissement de tous les hommes, en vivant au détriment des classes laborieuses. Je ne rejette pas le fait que des frictions sociales exacerbées rendent les individus méchants, mais je n'y situerais pas une des causes majeures de la méchanceté humaine, mais bien l'un de ses effets les plus perdurants. Je ne justifie pas toutefois l'exploitation éhontée. En effet, de mauvaises relations sociales trouvent leur cause dans la nature profonde de l'homme, qui est un être conflictuel et capricieux, tour à tour capable de méchanceté et de gentillesse, de générosité et d'égoïsme. Cela n'indique nullement qu'il faille baisser les bras devant les inégalités criantes ou l'injustice institutionnalisée, mais il faut se montrer prudent dans les effets de son action, surtout lorsque l'on croit agir dans le bon sens. Souvent l'on rend de mauvais services aux hommes et tout finit par se retourner contre ses intentions initiales. Voyons comment Guyot, un éminent géographe du siècle passé, pensait faire le bien aux sociétés du Tiers-Monde : "Les races privilégiées ont des devoirs proportionnés aux dons qu'elles ont reçus. Faire part aux autres peuples des avantages qui font leur gloire, c'est le seul moyen d'en légitimer

la possession. Nous devons aux races inférieures (sic!) les bienfaits de la civilisation, nous leur devons le développement intellectuel dont elles sont capables; nous leur devons surtout l'Évangile (...)" (107). L'homme ne maîtrise pas suffisamment les tenants et les aboutissants de la nature humaine pour décider et prévoir quelles formes d'organisation politique, économique ou sociale sera la plus adéquate dans un milieu donné. Si les valeurs de la démocratie et de la liberté sont indéniables, à regarder l'état du monde, l'on ose pourtant se demander si les plus stables des démocraties ne font reposer leurs fondations sur des plages de cadavres et d'atroces souffrances endurées par le reste de l'humanité. Là non plus, je ne désire citer d'exemples.

Chapitre 7 Une science humaine et humaniste est-elle possible ?

Clarifions notre conception d'une science humaine et sociale virtuellement humaniste, avant de nous attacher aux rapports de la géographie humaniste avec la science. En effet, tant que nous n'aurons pas préalablement défini notre conception de la science - il en existe plusieurs - nous buterons inévitablement sur la question de savoir si l'humanisme est compatible avec la science. En désirant réconcilier la science sociale avec la géographie humaine, la compréhension avec la sagesse, l'objectivité et la subjectivité, le matérialisme et l'idéalisme, les auteurs de *Humanistic Geography* se sont lancés dans un vaste programme (108)... Jeter des ponts entre les sciences de la nature, les sciences sociales (sociologie, économie, par exemple), les sciences de l'homme (psychologie, psychanalyse...), et les humanités (littérature, philosophie...) est très respectable en soi, mais ne répond pas à notre question, "l'humanisme est-il scientifique ?" Peut-être même ces ponts existent-ils sans faire appel explicitement à

l'humanisme : les croisements entre les sciences sociales et les sciences de l'homme sont multiples et souvent réversibles -on parle d'une psychologie sociale et d'une sociologie de l'individu. Cette interpénétration est d'ailleurs naturelle dans le sens où les portions de réalité sociale que ces sciences mettent à jour sont inextricablement mêlées dans la réalité mondaine : l'individu est aux prises avec le collectif, que ce soit par l'entremise de la famille, du clan, du groupe culturel, des communautés ou d'associations humaines de tous ordres, de l'Etat, de la "société" - terme dont je me méfie - de l'espèce humaine en général. Dans ce chapitre, j'aborde la question de la légitimité scientifique de l'humanisme sous l'angle de la science humaine, en laissant quelque peu de côté la science physique, qui par nature, échappe davantage au problème de "légitimité" scientifique, car étant plus "exacte". Toutefois, je remarque que l'humanisme géographique a trop négligé l'apport des sciences de la nature dans la géographie, à l'heure où la problématique écologique nous presse de réintégrer de nombreuses notions issues de la connaissance de la "physis".

Toute discipline des sciences sociales ou humaines possède une double dimension sociale et individuelle. L'humanisme se distingue d'une part par sa conscience aiguë de l'ingérence du chercheur dans son objet d'étude. D'autre part - et c'est une question plutôt délicate - la problématique humaniste engloberait celle de l'être, dans son essence et son existence. En résumé, l'on peut avancer que l'humanisme met aux prises un ou des individus (le ou les chercheurs) avec d'autres individus qui constituent son champ d'étude formateur et résultat d'un processus intersubjectif.

Rien n'est moins bien défini que les sciences sociales. Duverger écrit que Conte n'a d'ailleurs pas échappé à ses croyances philosophiques. Voici posé un des problèmes majeurs de la science sociale, l'ingérence du sujet dans l'objet d'étude, une

ingérence incomparable avec celle ayant cours dans les sciences exactes, car elle détermine et sélectionne directement - parfois inconsciemment - les intérêts scientifiques du chercheur. Ce sont à proprement parler des interrogations essentielles et existentielles qui se trouvent englobées dans la science sociale humaniste, et qui échappent à la science sociale traditionnelle. Sur ce point crucial, la pensée de G. Haldas ("Les choix ultimes ne relèvent jamais de la science; l'essentiel ne relève pas du social") (112) rejoint celle de K. Jaspers, dans *Raison et existence*. Ce dernier met en relation des termes qui ne vont pas ensemble de soi, la raison et l'existence, la science et l'individu, l'épistémologie et l'ontologie. Le lien nouant la raison à l'existence ou la science à l'être détermine l'extension que nous attribuons à l'intersection des champs épistémologique et ontologique. Leur liaison réciproque soulève toutefois un problème majeur, celui de la nature transcendante ou non du savoir. "L'existence ne devient *claire* pour elle-même que par la raison, la raison n'a de *contenu* que par l'existence, qui renvoie aussi à autre chose : à la transcendance" (113). Jaspers pense que les sciences humanistes sont impuissantes à pénétrer les secrets de l'être, sa dimension transcendante, et essentielle; il assigne aux sciences un rôle nettement plus restreint :

"Elles (l'anthropologie, la psychologie, la sociologie et les autres sciences humaines) étudient les phénomènes humains dans le monde, mais de telle sorte que ce qu'elles découvrent n'est jamais la réalité englobante de cet être qui, non reconnu en tant que tel, est pourtant chaque fois présent. Aucune histoire ou sociologie de la religion, par exemple, n'atteint ce qui, dans ce qu'elles nomment religion, étant dans l'homme l'existence même de celui-ci. Elles ne peuvent que l'enregistrer d'après son donné de fait qu'elles voient entrer dans la réalité de l'observable par un saut, absolument incompréhensible. Toutes ces sciences tendent à quelque chose qu'elles n'atteignent jamais. Elles ont ce caractère fascinant d'avoir affaire avec ce qui est vraiment important. Elles induisent en erreur quand elles pensent, dans leur activité immanente qui constate et déduit, saisir l'être même. Aussi ces sciences universelles ne se consolident-elles pas l'une l'autre. Toutes leurs délimitations ne sont que relatives. Chacune paraît traverser toutes les sciences. Elles semblent n'acquérir aucun sol propre,

puisqu'elles ont en vue l'englobant qui, saisi par elles, n'est pourtant jamais plus l'englobant. Leur prestige est mensonger, mais il devient fécond quand, par elles, se produit la connaissance modeste, relative, indéfinie de notre phénomène dans le monde" (114).

Dardel a calqué la position de Jaspers à l'égard des sciences humaines à la géographie, considérée comme "une science de synthèse mais inachevée"; une *science-limite*, "une science dont l'objet reste dans une certaine mesure inaccessible, parce que le réel dont elle s'occupe ne peut être entièrement objectivé". Car l'homme est "plus qu'il n'apparaît à une science dont il est l'objet" (115); il est sujet capable de liberté, de projets nouveaux et d'entreprises imprévisibles. Il faut donc comprendre la géographie, non comme un cadre fermé où les hommes se laisseraient observer tels des insectes dans un vivarium. mais comme le moyen par lequel l'homme réalise son existence : la Terre est une possibilité essentielle de son destin" (116).

Dardel livre ici l'une de ses définitions de l'espace existentiel (la Terre comme une possibilité essentielle du destin humain). Nous pourrions partir de cette définition pour fonder un humanisme géographique, mais qu'est-ce que la Terre ? Est-ce seulement le globe qui concentre avec le plus de succès les quatre Eléments de la physis, la terre, l'eau, le feu et l'air, comme l'indique la logique géographique aristotélicienne ? En effet, l'oeuvre d'Aristote s'est fondée sur ces concepts et leurs interrelations pour formuler sa théorie des lieux, et elle a connu certains prolongements humanistes. Les quatre Eléments ont pris des formes anthropomorphiques et poétiques dans la littérature naturaliste, dans celle d'un Bachelard par exemple, très proche en cela de Dardel. Certes, les quatre Eléments peuvent être poétisés, mais nous devons d'abord comprendre l'homme, ce "destin humain" avant d'expliquer "la Terre". Les valeurs essentielles auxquelles n'accèdent pas la géographie ou les sciences humaines selon Jaspers, touchent à la nature humaine et c'est pourquoi j'ai

commencé par m'étendre sur celle-ci. L'espace et le temps sont des abstractions très déductives, des formes pures de la pensée comme l'affirme Kant. Les étudier dans une perspective humaniste requiert qu'on saisisse le prisme existentiel à travers lequel elles sont conçues et vécues. Pour comprendre l'essence des processus spatiaux où s'inscrit la condition de l'homme, il convient de synthétiser ce qui les englobe, la nature humaine, qui pense, conçoit et est capable d'imagination et de fantasme, non seulement à propos d'espace et de temps, mais à propos de toutes choses concevables par l'esprit humain (c'est pourquoi mon introduction a modestement réfléchi sur quelques facettes de la nature et de la condition humaines). Or, quelles sont les valeurs "essentielles" dans lesquelles puise l'humanisme et par quelles voies compte-t-il y aboutir ? La subjectivité, les relations intersubjectives entre les individus, le tracé existentiel de ceux-ci dans l'espace et le temps, ce temps à l'éclairage multiple et un, fractionné mais inlassablement continu, obsédant par son omniprésence qui nous traque, mortels... L'interrogation, la question éthique, appartiennent à ce monde de l'essentiel qui recouvre le champ de la morale, du bien et du mal... L'interrogation éthique découle du noeud intersubjectif où nous sommes entrelacés, parfois prisonniers, où chaque pensée exprimée, chaque acte, chaque regard est dirigé en direction de nous-même, ou de l'autre. Et n'oublions pas l'art, qui non seulement nous rend l'existence plus digne et plus belle, mais encore la soutient et la grandit quand l'être, dans sa solitude extrême, côtoie l'abîme du quotidien. L'art transforme l'éphémère en parcelle d'éternité et de divin. La science, quant à elle, le troisième des termes de la trilogie classique du bon, du beau et du vrai, cherche à percer certains mystères de la création, et a pour tâche utile, de par les applications pratiques que la technologie procure, de nous rendre la vie plus facile, plus confortable, de nous décharger de certaines tâches accablantes. Est-

elle utilisée à bon escient ? Question nous renvoyant à l'éthique. Son message est-il compréhensible ? Question se référant à l'art du langage, car il n'y a pas science sans style.

Il ne nous appartient pas ici de démêler ce tissage serré qui joint l'art, la science et l'éthique. Toute notre thèse s'y emploie, avec plus ou moins d'insuccès et de bonne fortune. C'est la science humaine qu'il faut tout d'abord interroger sur sa finalité et ses méthodes. La science humaine n'est-elle qu'une sous-catégorie de la trilogie à laquelle nous faisons allusion ? Son langage est inférieur à celui de la poésie artistique, son utilité moins apparente que celle de la science, et sa portée éthique s'arrête aux premiers contreforts des cimes de la métaphysique. Pourtant, nous croyons qu'une science humaine et humaniste est possible et même nécessaire, se situant au carrefour des langages éthiques, artistiques et scientifiques.

Chapitre 8 Limites au langage scientifique

Le langage de l'humanisme est pluriel. Tantôt il s'apparente à la réflexion philosophique et consciente d'elle-même, tantôt à la métaphore poétique, tantôt au langage scientifique. Il tente de restaurer le discours trilogique de la révélation esthétique, de l'évaluation éthique et de l'explication scientifique. Imaginons un instant une montagne de forme de pyramide à trois versants. Ceux-ci représenteraient l'art, l'éthique et la science. Aucun d'entre eux n'a de prééminence sur l'autre, et leur éclairage successif varie selon l'angle du rayon lumineux qui les aborde. L'humanisme ne se situe pas sur l'un des trois versants, mais il en fait le tour. Pouvant prendre pied sur chacun des trois, il veillera à n'en privilégier aucun par rapport à l'autre. Je ne dis pas que le cheminement de l'humanisme est toujours clair et aisé; il daigne parfois emprunter des sentes obscures

- celles de la rhétorique notamment - mais il doit toujours chercher à atteindre une position élevée sur la montagne du langage, ne jamais demeurer trop longtemps à la base de la pyramide, symbolisée par le langage commun et vulgaire. "A cette exigence correspond un travail pénible, un zèle presque brûlant pour arracher le genre humain de sa captivité dans le sensible, le vulgaire, le singulier, et pour diriger son regard vers les étoiles (...)" (117). Le bas de notre pyramide imaginaire serait constitué par les créations communes, les faits comme les théories, car il y a aussi des théories communes. Les faits constitueraient l'intérieur de la montagne, ce qui l'emplit et fait montre d'une certaine permanence, et ses faces externes, plus mouvantes, figureraient les théories, véritables éboulis se déclenchant au rythme de la poussée des faits. Comme dans tout processus géologique de surface, les théories érodent et en même temps accumulent de la matière arrachée à la masse des faits, ce qui est une manière métaphorique de dire que la théorie façonne les faits, et qu'en même temps elle leur est redevable. En matière de sciences humaines, les théories font souvent du compliqué avec du simple, car les faits humains sont parfois aussi anciens et connus que la conscience des hommes. Les faits restent, les mots des théories changent, et lorsque ces derniers sont erronés, ils dévalent la pente de la montagne du langage pour se retrouver dans la langue commune. Malheureusement, ces éboulis de mots détruisent beaucoup sur leur passage, entraînés dans leur course aveugle, y compris des théories qu'ils avaient servi à forger. Mais les théories renaissent et poussent de toutes façons, même si certaines se révèlent être fausses, dangereuses et même fatales pour le genre humain. Ce sont alors des pseudo-théories. La théorie doit toujours être soumise à l'épreuve des questions.

Y a-t-il une théorie humaniste ? Non, si l'on entend par théorie un ensemble de lois régissant des faits et des événements, doté d'un corpus intermédiaire, les

concepts et les modèles. Il n'y a pas d'enchaînement conceptuel aboutissant à ce genre de théorie dans l'humanisme. Par contre, si l'on comprend la théorie dans son sens grec et noble, "theoria tou kosmou", qui serait l'élucidation du rapport de l'homme au monde et au mot, alors, effectivement, il y a des théories humanistes, et des langages humanistes pour les rendre explicites. Qui mieux que Novalis a précisé les rapports entre l'art, la science et l'éthique, entre la poésie et la philosophie, noeud gordien de la dialectique humaniste ? Au cours de sa vie brève, Novalis a oeuvré pour la science en travaillant notamment comme ingénieur-géologue des mines, et il s'est érigé en grand poète et romancier, tout en développant ses convictions philosophiques et éthiques. Le poète a mis en pratique sa théorie de la supériorité de l'art : à partir du moment où il s'est aperçu que la poésie surpassait la science en bien des domaines, il s'y est dévoué tout entier : "Le poète est omniscient" déclare-t-il; et qui pourrait le contredire ? Schelling dit aussi que la vérité et la bonté ne s'allient que dans la beauté, instituant par là la primauté de l'acte esthétique (118). D'ailleurs, l'idée que la poésie est plus durable et essentielle que la science frappe par son omniprésence chez les grands esprits. Or, que nous apprend Novalis ? "La forme parachevée des sciences doit être poétique. Chaque phrase, chaque principe doit avoir un caractère original, doit manifester une individualité indépendante et toute naturelle; il faut qu'il soit l'enveloppe de quelque idée imprévue, amusante" (119). Novalis, une des incarnations de l'humanisme romantique, vise beaucoup plus haut que la plupart de nos théoriciens professionnels, car il croise des catégories logiquement séparées de la connaissance - la science, la poésie et l'éthique. Il franchit des frontières interdites, et mieux, il repousse les limites du langage, de son propre langage. A ceux qui pensent que l'on n'échappe jamais à la réductionnisme, qu'il faut de toutes façons choisir parmi plusieurs réductionnismes, il conseille l'exercice de la poésie.

Les concepts sont des prisons de l'esprit pour celui qui considère sa relation au monde et au mot comme un rapport de contrainte ou d'asservissement, non de libre choix. Les mots au poète échappent à ces entraves qui nous ressentons parfois dans notre quotidien et dans certaines théories philosophiques : "Alors que le philosophe ne fait qu'ordonner et mettre tout en place, le poète libère en défaisant toutes les entraves. Ses paroles ne sont pas des mots ordinaires, ce sont des sons enchanteurs, des mots magiques qui ont le pouvoir d'animer autour d'eux les beaux groupements de la belle société. Comme les vêtements des saints gardent des pouvoirs miraculeux, ainsi mainte parole se sanctifie par quelque merveilleuse réminiscence et devient presque, à elle seule, un poème. Jamais la langue n'est trop pauvre du poète, mais toujours elle est trop générale; il a besoin souvent de mots courants qui reviennent sans cesse, de mots fatigués par l'usage. Son univers est simple comme est simple son instrument - encore qu'il soit inépuisable en mélodies" (120).

Novalis penche pour une musicalité de l'expression. Lorsque les mots deviennent des sons mélodiques scandés avec rythme et émotion, leur caisse de résonance se prolonge jusqu'à l'infini. La poésie, contrairement à la science, à la philosophie ou à la théorie formelle, ne représente pas le monde en concepts ordonnés et organisés autour de référentiels stables, mais elle crée son propre monde, doté d'une autonomie certaine vis-à-vis de la réalité commune. Le poète a des mots à disposition, très nombreux si on les compare aux touches d'un instrument de musique. Et pourtant, vers quels cieux la musique, bien que drastiquement limitée par le nombre de ses phonèmes, ne nous emporte-t-elle!

La magie de la langue musicale et poétique, et partant, philosophique si elle s'y trouve incluse, provient de l'arrangement des termes, de leurs combinaisons que l'on peut multiplier à l'infini, et encore de la façon dont ils sont appuyés, nuancés, et

non de leur quantité. Un sonnet de Shakespeare est plus significatif sur l'homme que bien des théories de sciences humaines maladroitement énoncées.

Mon ambition n'est pas de reconstruire l'édifice de la géographie, mais de restaurer quelques pans de murs oubliés, et d'accéder à des lucarnes qui tamisent la lumière du dehors vers le dedans. La géographie simplement humaine (cette expression est paradoxale, car rien de ce qui est humain n'est simple) repose directement sur les soubassements de la science naturelle, à laquelle elle a emprunté son architecture conceptuelle. C'est Kant qui, ne l'oublions pas, défendait que la géographie devait s'arrêter aux phénomènes "externes" à l'homme, c'est-à-dire ce qui génère le sens humain à l'espace. L'interprétation des attitudes, comportements, des valeurs, des symboles, des mythes et des croyances à travers l'histoire échappe à cette géographie, plus physique qu'humaine. Il est curieux que Kant, ayant fait preuve du génie que l'on sait dans ses conceptions de l'espace et du temps - que nous analyserons par la suite - se soit contenté d'une vision si classificatoire et si peu humaniste de la géographie. (N'oublions pas toutefois que la géographie ne servait qu'un intérêt secondaire chez Kant, appelé à l'enseigner à l'Université) (121). Quittons Kant, absorbé par d'autres tâches que l'épistémologie géographique, pour rejoindre Dilthey, l'un des fondateurs de la science humaine au 19ème siècle.

Dilthey distingue des sciences naturelles et physiques (Naturwissenschaft) des sciences humaines, ou noologiques (Geisteswissenschaft) qu'il définit ainsi :

"L'usage désigne sous le nom de science un ensemble de propositions dont les éléments sont des concepts - autrement dit des éléments parfaitement définis, de valeur constante et universelle, un ensemble où les liaisons sont une raison légitime, un ensemble enfin où pour pouvoir être communiquées les parties sont unies en un tout, soit parce que cet ensemble de propositions permet de penser dans sa totalité un des domaines du réel, soit parce que ces propositions dictent

leur règle à une certaine activité humaine. En conséquence nous désignerons ici sous le nom de science tout ensemble de faits spirituels où nous retrouverons les caractères énoncés plus haut..." (122).

Cette vision vaste et conceptuelle de la science humaine n'est pas étrangère à l'humanisme, dans le sens où elle inclut les phénomènes "internes" à l'homme auxquels j'ai fait allusion, ces "faits d'ordre spirituel que se sont développés historiquement à l'intérieur de l'humanité, ces faits qui composent ce que l'usage courant appelle sciences humaines, sciences historiques ou sciences sociales formant la réalité que nous ne voulons pas dominer à notre guise, mais que nous voulons comprendre" (123). Ensuite, la définition de Dilthey est unificatrice et synthétique ("penser dans sa totalité un des domaines du réel"). La réalité n'est pas fractionnée comme dans la science analytique. Dilthey n'est ni déterministe, ni normatif vis-à-vis des propositions de la science humaine qui "dictent leur règle à une certaine activité humaine" et non pas à une activité humaine certaine. D'autre part, la conjonction de coordination "ou" unissant les deux propositions, "penser l'un des domaines du réel *ou* expliquer l'activité humaine", indique que la science humaine peut se contenter de formuler soit une théorie pensée et totalisante, soit des éclaircissements au sujet de phénomènes humains.

Dilthey, qui s'intéresse à la nature du savoir et de la connaissance, critique vertement les positivistes de son temps, principalement des naturalistes qui "par l'effet d'un myopie doublée de vanité, s'inspirèrent d'une définition arbitraire du savoir et refusèrent à l'histoire, telle que l'avaient pratiquée les grand maîtres, le rang de science" (124). Dilthey fait large part à la dimension historique, de même qu'à la métaphysique. Il préconise plus précisément une "attitude métaphysique" qui lui apparaît comme l'un des fondements spirituels des sciences humaines. Ce que Jaspers reprendra de Dilthey est son appréciation relativiste des sciences humaines, terme

imparfait, bien que largement répandu par la logique de Stuart Mill (125), et d'une valeur généralement reconnue. Toutes les autres appellations que l'on a voulu employer (sciences sociales, sociologie, sciences morales, sciences historiques, sciences culturelles) souffrent en effet du même vice : " (...) elles sont trop étroites par rapport à l'objet qu'elles prétendent exprimer" (126). Cet objet englobe tant les faits historiques que sociaux et leur liaison à la vie de l'esprit et à la totalité de la nature humaine (les "phénomènes internes" dont parlait Kant) (127). La conception scientifique de Dilthey est tirée d'une philosophie de la connaissance, et sa théorie des "substances spirituelles" met en rapport la conscience intime et l'expérience externe, le monde immatériel et matériel. La science humaine et notamment la géographie humaine se sont très peu intéressées à la jonction entre l'expérience externe et interne de l'espace, et c'est une des chambres vides qui a permis l'éclosion d'une géographie humaniste moderne, à la jonction du lieu physique et de son appréhension subjective et culturelle par l'homme. Certes, cette géographie n'est pas entièrement nouvelle, mais le fait que la majorité des géographes scientifiques et sociaux n'ait eu qu'une courte idée de l'histoire intellectuelle et philosophique de notre discipline, nous a rendus oublieux d'un passé humaniste parfois glorieux; je citerais arbitrairement A. de Humbolt, Ritter et Hettner en Allemagne, Eric Dardel en France, C.O. Sauer et C.J. Glacken de l'Ecole de Berkeley aux Etats-Unis, sans oublier les humanistes contemporains tels Yi-Fu Tuan, G. Olsson, J.N. Entrikin, M.S. Samuels...

Les critiques adressées par Carl Sauer (128) tout au long de sa carrière à la géographie considérée comme une science sociale et coupée de l'histoire de la culture apparaissent d'autant plus fondées aujourd'hui. C. Sauer fustigeait le peu de curiosité et de motivation intellectuelle des chercheurs en sciences sociales en général et il insistait sur la disparition du modèle de professeur d'université,

cultivé et indépendant, humaniste dans le bon sens du terme. A cette référence se substituaient des bureaucrates dispensant un enseignement de qualité moyenne. Les effets collectivistes dévastateurs de l'organisation de masse qu'allait devenir l'université lui apparaissaient plus nettement dans les sciences sociales que dans les sciences physiques, car les chercheurs des sciences exactes lui semblaient moins soumis aux pouvoirs politiques et plus curieux de nature. (Dans un registre parallèle, Claval (129) soulignait que le poids de la formation humaniste ne s'est plus guère fait sentir en France dès les années 1920). Peut-être les universitaires perdent-ils - ou expriment -ils moins - le sens critique vis-à-vis de la pensée normative qu'un discours humaniste, érudit et nuancé, est à même de nourrir. Et faut-il s'inquiéter d'une Université où la matérialité chasserait la spiritualité, et qui la ferait ressembler à une "entreprise comme les autres" qu'aucun idéal de connaissance ne guiderait ? L'autorité et la crédibilité intellectuelles de l'Université ne sont pas proportionnelles au nombre et à la taille; dans les disciplines humanistes, le "small is beautiful" est souvent préférable aux rêves de grandeur d'une société anonyme.

Reprenons quelques autres points soulevés par Entrikin dans son article sur Sauer, qui vont dans le sens de notre conception des rapports de la science et de l'humanisme. Le géographe américain, très influencé par la géographie allemande, l'anthropologie de Kroeber et la psychologie des années 1920, n'aimait pas le positivisme. Toutefois, il admirait les méthodes des sciences de la nature. Il fustigeait les sciences sociales contemporaines qui se méprenaient et interprétaient mal les méthodes des sciences naturelles. "If the social scientists are naively positivistic, that means only that they have learned badly from natural science" (130). Des scientifiques sociaux, il disait que c'étaient des gens qui seraient devenus des théologiens jadis, vu leur attitude extrêmement dogmatique envers les théories, les

concepts, et la notion d'objectivité (131). Les sciences sociales diffèrent des sciences de la terre en cela qu'elles ne peuvent se baser sur des procédures expérimentales ou statistiques qu'à titre partiel et exceptionnel. Elles contiennent en effet des éléments culturels qui requièrent une approche plus historique, car la culture est toujours un terme historique (132). La théorie sociale lui semblait trop réductrice et trop culturelle. Sauer caractérisait la distinction entre ces deux modes comme une différence entre la philosophie sociale et la science sociale :

"On the one hand we have theories that rest on premises of values and which are developed by argumentation and persuasion. On the other hand we have the normal scientific hypothesis which sets up a relation of classified data and which is recast from time to time by addition of data and their regrouping. The one position declares the goal of the good and beautiful, the other asks only : what is truth ?" (133)

Notre projet était d'éclairer notre vision de la science, et nous dissertons à présent sur l'homme. Contradiction apparente seulement dans un discours humaniste dont le moindre mérite consiste à décliner ces deux identités non au singulier mais au pluriel. En effet, comment pourrait-on autrement parler de la "philosophie de la science" de Sauer, celui-ci avouant sa méfiance des grands débats philosophique d'école ? Tout à fait à l'instar d'un Hesse, comme on le verra plus en avant dans la thèse. La supériorité logique que Sauer conférait à l'histoire culturelle sur la théorie sociale était basée sur sa croyance au rôle fondamental et non problématique des faits dans la recherche scientifique. Les faits sont permanents, la théorie est temporaire, affirmait-il (134). Ainsi considérait-il le succès relatif des théories des sciences sociales à l'heure contemporaine comme une simple donnée de l'histoire, qui ne fournirait demain dans l'histoire de la culture que matière à écrire une note infra-paginale ("footnote") (135)! Les essais de théorie sociale et de modélisation dérivés des sciences

biologiques ou de l'information par exemple, m'évoquent la musique savante contemporaine difficilement audible: leur place dans l'histoire culturelle se résumera-t-elle à une note infra-paginale?

Dans son étude, Entrikin ne précise pas de quels faits et de quelles théories parle Sauer. S'agit-il de faits physiques et/ou humains mis en théorie ? En tout cas, il s'agit de faits (à mon sens physiques et humains) ayant une portée culturelle, et la théorie de la culture qu'affectionnait Sauer, était le contraire de celle qui essaie de réduire la culture à une série de principes et de relations universelles (136), ainsi que l'avait tenté Hegel, lorsqu'il a cru clore les définitions de catégories culturelles fondamentales. En effet, en lisant sa phénoménologie de l'esprit (137), on ne recueille nullement l'impression d'avoir fait le tour de la culture sous tous ses aspects, mais de lire une théorie supplémentaire - de grande valeur certes - sur la culture. Qui peut réellement englober le sens du mot "culture" finit par tuer le désir de se cultiver, donc d'être de plus en plus apte à théoriser sur le sujet. La mort du désir...

A la racine de la conception de la science de Sauer se trouvent ses convictions personnelles, des valeurs parfois anti-modernistes dans le sens où elles faisaient front contre l'homogénéisation progressive de la société, devenue urbaine et industrielle au début du 20ème siècle en Amérique. Il s'opposait au déclin des diversités culturelles telles qu'elles se présentaient dans les sociétés rurales traditionnelles. Ses vues concernant la société américaine matérialiste et capitaliste à outrance étaient pessimistes, et ses attaques contre tout système bureaucratique - dont l'université - sont à replacer dans ce contexte historique, note justement Entrikin (138). Il sentait que le mouvement de balancier entre la montée relative de la théorie sociale normative et le déclin de l'histoire des cultures était lié aux changements de la pratique sociale. En Amérique, les conceptions universalistes étaient préférées aux

particularismes, et l'ascendance des théoriciens sociaux reflétait l'évolution de la société, qui ne récompensait que les individus servant ses désirs expansionnistes et impérialistes, américano-centristes. Entrikin souligne (139) que de telles théories bâtissaient les fondations des stratégies de développement économique, pas important vers l'hégémonie et l'homogénéisation - ou l'uniformisation culturelle.

On le constate, à la base de la conception de la science par Sauer se profile une conception personnelle de l'homme et du monde, par ailleurs visionnaire. Ceux qui prétendent qu'épistémologie et ontologie doivent être séparées, ou que la pensée réflexive et spéculative est détachée de la connaissance, ou encore que science et métaphysique sont deux mondes à part, se trompent ici lourdement. Des positivistes possèdent aussi leur propre vision de l'homme - que je réfute, car c'est un homme au cerveau "lobotomisé" qu'ils créent de toutes pièces, un homme amputé de sa conscience et de sa capacité d'imaginer, de rêver, de transcender la réalité, un pantin dont tous les pouvoirs en place espèrent un jour tirer les ficelles, un être privé de peur et d'espoir, sans volition personnelle, sans caprice, donc incapable d'aventure. Cet être-là ressemble à une machine, ou plus précisément à un rouage de la mécanique sociale dénué de raison de vivre.

Ne nous emballons pas à nouveau et revenons à C.O. Sauer. Pour en finir provisoirement avec le scepticisme et la critique de Sauer vis-à-vis de la théorie modélisante, notons qu'il comparait les géographes quantitatifs américains - qui ont une influence toujours déterminante sur la géographie européenne - au groupe d'évangélistes le plus récent dans la branche, qui cherchent à y imposer une orthodoxie rationaliste. En y dictant a priori leurs théories, ils ignorent la diversité inhérente de la nature et de la culture, et ainsi pervertissent les préoccupations qui ont toujours été au centre de toute forme de connaissance géographique (140).

Chapitre 9 Humanisme, langage, communication et géographie économique

L'humanisme se caractérise d'abord par une recherche de communication, une volonté de dialoguer, de mettre en relation des catégories de la pensée et de la connaissance. Ce peut-être une délibération intérieure, qui met en rapport le dedans avec le dehors, ou l'ontologie avec l'épistémologie, ou la tradition avec le présent et le futur. Pour Gadamer, l'expression d'humanisme consacre un rapport évident mais non moins complexe avec la Tradition : "(...) tout "nouvel humanisme" a en commun avec le premier humanisme, le plus ancien, la conscience d'une dépendance directe et contraignante à son modèle qui en tant que passé, est inaccessible et pourtant présent" (141).

La définition de l'humanisme donnée par le Grand Larousse (142) avance, quant à elle, le postulat suivant : la nécessité d'associer toute épistémologie (étude de la connaissance) à une ontologie, c'est-à-dire à une métaphysique de l'être. Cette définition m'apparaît comme la plus englobante et la plus sujette à questionnement qui soit, car elle met en communication les catégories philosophiques les plus vastes et les plus logiquement délimitées : elle distingue mais ne sépare pas la pensée et la connaissance, l'être et la raison, l'expression et le concept. La difficulté, qui fait aussi l'intérêt de l'humanisme, sa force et sa faiblesse, résident en ce postulat : il ne sépare pas épistémologie et ontologie. A l'opposé, il vise à inclure la première dans la seconde. Transposons ce postulat à la discipline géographique : l'on ne trouvera point dissociée son épistémologie, l'étude des connaissances des relations homme-espace (définition simplifiée de la géographie), de l'ontologie de l'être, c'est-à-dire des questions métaphysiques ayant trait à la place de l'homme dans

le monde. Cela a fait notamment dire à M.S. Samuels, un géographe humaniste anglo-saxon, que la géographie humaniste se présentait sous la forme d'une "ontologie spatiale de l'homme" (143).

Le champ d'investigation de l'humanisme géographique demeure peu délimité, car, nous l'avons dit, il fait intervenir des codes et des savoirs à plusieurs niveaux de représentation et d'interprétation de la réalité. Il en résulte que ses codes varient sans cesse de position et de projection, d'où une grande variété de points de vue et d'échelles possibles. Aussi peut-on dire qu'un code, langage ou système symbolique, exprime dans son propre système de signification des réalités diverses. Les langages mathématique, naturel (des mots), gestuel, cartographique, pictural, musical, sont autant de codes que le géographe humaniste peut prendre en considération, sous la condition qu'un ensemble de signes et de symboles traduise lisiblement une relation homme-espace. Le seuil de lisibilité est évidemment qualitatif, car celle-ci dépend du degré de cohérence interne des langages utilisés, et de la culture du sujet qui les reçoit. Schématiquement, sur le plan interprétatif, un texte artistique ou scientifique ne revêt pas la même forme de cohérence; chacun d'eux vise des intentions différentes : le premier tend plutôt à l'originalité et la fantaisie, le second à la rigueur (144).

Rien n'empêche le géographe humaniste d'exprimer et d'interpréter des langages variés s'il veille à leur pertinence, à l'adéquation du langage au contenu signifié. Par exemple, s'il passe d'une vue verticale d'une projection spatiale à géométrie euclidienne à une position autocentrée où l'échelle est très déformée, il doit être conscient que non seulement le langage cartographique varie entre ces deux modes de représentation, mais encore que la portée de leur signification diffère dans l'étendue et la profondeur du champ social. Dans le premier cas, la réalité observée peut se traduire par un repérage de phénomènes tels la dispersion et la concentration des

points "individus", considérés comme équivalents (cas d'une aire démographique); dans la seconde possibilité, c'est la complexité biologique et culturelle des individus ancrés dans le monde qui transparait. Chaque point "individu" est alors indivisible et irremplaçable, car détenteur d'un savoir constitué et d'une expérience originale, pouvant se manifester par un discours créateur de sens ontologique. Cette illustration est choisie à dessein, car le projet humaniste concevant l'homme comme une totalité indissociable non dichotomisé en être individuel d'une part et social d'autre part, doit reconnaître qu'une étude de géographie sociale portant sur une population importante diffère de celle d'une exploration des géographies individuelles, et vise des intentions pouvant se révéler contradictoires. Il est en effet connu que la société se comporte comme un produit inégal à la somme de ses parties, les individus, et que ceux-ci génèrent en son sein des tensions dialectiques. Les conflits permanents entre des intérêts particuliers et l'intérêt général préconisé par de grandes organisations lors d'enjeux spatio-économiques et écologiques, telle la construction d'immeubles, d'autoroutes ou de centrales atomiques, l'attestent. Par conséquent, le géographe humaniste ne saurait modifier son point de vue et son échelle d'analyse dans l'étendue et la profondeur du champ social, autrement dit aller dans le sens d'une généralisation de la pratique et de la connaissance spatiales des individus, sans se munir de précautions. Nous y reviendrons souvent.

Le mot en forme de boutade dû à Tityanov, et apporté par I. Lotman (145) "Forme + contenu = verre + vin" montre qu'une formule linguistique creuse est aussi peu délectable qu'un verre vide, et qu'un contenu doté d'un sens doit être exprimé avec souci de la forme, avec style. Les codes linguistiques permettent la communication des formes multiples que revêt la vérité, en fonction des chemins langagiers qu'elle emprunte. Pour Jaspers, l'énoncé d'une vérité est inséparable de sa communicabilité : "... La vérité

ne se laisse pas séparer de la communicabilité. Ce n'est que comme réalité par la communication qu'elle se montre dans l'être-là temporel. Si nous détachons la vérité de la communication, elle se fige en irréalité. Mais le mouvement dans la communication est à la fois conservation et recherche du vrai" (145). Nous devons nous interroger sur l'avènement des humanismes, sur les formes grâce auxquelles ils nous ont été communiqués, formes non seulement langagières, mais aussi d'organisation sociale.

Paul Valéry, dans un texte sur la liberté de l'esprit écrit en 1939 (147), a établi une analogie remarquable entre l'"économie spirituelle" et l'"économie matérielle", c'est-à-dire entre les manifestations de la vie de l'esprit et celle de la vie économique. C'est une question que j'évoque non seulement par déférence à ma Faculté, qui sert de cadre institutionnel à cette thèse, mais encore parce que le lien entre l'humanisme et son contexte économique de développement n'est pas sans importance. L'académicien français, une figure de proue de ce qu'on pourrait appeler l'humanisme libéral-bourgeois, travaillait d'ailleurs dans une agence publicitaire à côté de sa profession d'écrivain. Il démontre qu'il n'y a pas d'échanges ni de marché sans langage, et que le commerce des esprits a été nécessairement le premier commerce du monde. "Avant de troquer les choses, il faut bien que l'on troque des signes, et il faut par conséquent que l'on institue des signes " (148). Pour Valéry, le verbe est assimilable à l'"esprit", qui est littéralement le vent, le souffle; mais encore, "le terme qui se traduit par *verbe* dans la Vulgate, c'est le grec "logos" qui veut dire à la fois *calcul, raisonnement, parole, discours, connaissance* en même temps qu'expression (149). L'humanisme de l'esprit est précisément fondé par les mêmes qualités du "logos", incluant le "calcul", donc une forme de science et de prévision.

Pour Paul Valéry, le commerce des esprits accompagne de fort près le commerce des choses, historiquement et géographiquement (150) : "Les

régions du globe qui ont vu le commerce des choses le plus développé, le plus actif et le plus anciennement établi, sont aussi les régions du globe où la production des valeurs d'esprit, la production des idées, la production des oeuvres d'esprit et des ouvrages de l'art ont été le plus précoces et le plus fécondes et le plus diverses". "J'observe en outre que ces régions-là ont été celles où ce que l'on nomme la *liberté de l'esprit* a été le plus largement accordée" (151). L'auteur décrit ensuite deux des foyers majeurs de la civilisation humaniste européenne au temps de la Renaissance : les bassins méditerranéen et rhénan, ce dernier s'élargissant vers la mer du Nord ainsi qu'aux ports de la Hanse. "Le même navire, la même nacelle apportaient les marchandises et les dieux; les idées et les procédés" (152). La culture et la mentalité humanistes exigent liberté, ressources et communication, et chacun sait que l'esprit d'ouverture et de curiosité - une attitude humaniste - ainsi que la générosité s'exercent d'autant mieux que les besoins primaires des hommes sont satisfaits. "Zuerst das Essen, dann die Morale!" comme le disait Brecht.

Si Valéry considère les centres méditerranéens et rhénans de la Renaissance comme des places financièrement puissantes qui sont autant de "positions stratégiques de l'esprit" (153), cette analogie entre l'économie monétaire et l'esprit a-t-elle force de loi immuable ? Bien sûr que non, car les échanges et les communications, à trop s'accroître et se répandre, perdent de leurs qualités initiales : "... La vie moderne constitue, sous des apparences souvent très brillantes et très séduisantes, une véritable maladie de la culture, puisqu'elle soumet cette richesse qui doit s'accumuler comme une richesse naturelle, ce capital qui doit se former par assises progressives dans les esprits, elle la soumet à l'agitation générale du monde, propagée, développée par l'exagération de tous les moyens de communication. A ce point d'activité, les échanges

trop rapides sont *fièvre*, la vie devient dévoration de la vie" (154).

Un trop-plein de communication s'attaque ainsi aux fondements de celle-ci, car toute velléité d'entrer en relation est suscitée par une résistance qu'on lui oppose. Si cette dernière disparaît, le sens de la communication s'amoindrit, et l'aiguillon de la curiosité cesse de pointer en elle. Celle-ci perd sa valeur authentique et originale, celle de relier des ensembles différents. C'est pourquoi l'on ose mettre en doute l'humanisme dans des régions du globe où, à l'heure actuelle, la communication est devenue excessive car rabaissée au rang d'une simple technique vidée d'une intentionalité réfléchie de part et d'autre des transmetteurs de messages. Quand des flux ininterrompus de musique, de paroles et d'images nous "matraquent" sans que nous le demandions, c'est plus d'une communication contraignante, forcée et totalitaire qu'il faut parler que de communication authentique, entraînée par une volonté sincère d'"entrer en relation". Mon propos n'est pas ici de délimiter les zones géographiques où règne un tel type de communication surabondante; ce serait un exercice vain tant l'ensemble de la planète est sujet à en être affectée.

Valéry soulève parallèlement à la question de la relation de l'humanisme à l'esprit, celle de la culture à l'argent. L'on sait que Braudel, de son point de vue d'historien, soutenait que l'apogée culturelle d'une civilisation coïncide rarement avec son apogée économique. Il prenait comme exemple Venise, qui a vu ses plus grands trésors culturels être édifiés postérieurement, et non pas en même temps qu'elle est devenue une "économie-monde" (155). Je n'ai pas l'ambition de Braudel de pouvoir raisonner à l'échelle du monde et de ses "temps longs", mais une chose est quasi certaine : les réalisations de prestige culturel suivent de très près les "lignes de force de l'argent". Toutefois, confondre ce type de réalisation avec l'accomplissement de l'humanisme au niveau individuel et social est aller trop vite en besogne. J'ai

remarqué que l'humanisme prend racine non pas nécessairement chez les enrichis, mais plutôt auprès des gens qui s'en détachent et vivent sur leur marges. C'est en tout cas la position qu'a choisie Hermann Hesse, qui n'a jamais été un artiste de cour travaillant à la solde d'une puissance quelconque. Comme ce genre de question fournit matière à discussion inépuisable - certains pensent que l'humanisme de fait est plus présent chez les paysans de nos montagnes que dans le monde factice des métropoles - j'analyserai les positions géographique et sociale, et leurs liens avec l'économie, dans lesquelles Hesse s'est conforté.

Pour conclure ce chapitre consacré à la communication et à l'humanisme, je ne peux m'empêcher d'évoquer le rôle toujours croissant qu'occupent la langue anglaise et l'informatique dans les communications. A la différence du latin et de l'imprimerie qui ont fait communiquer les élites de la période dite humaniste en Europe, l'anglais est une langue naturelle et vivante usitée par tous les habitants de certains pays, qui possèdent ainsi - même sans le vouloir - un instrument de pouvoir culturel. Quant à l'informatique, elle fera naître des tournures d'esprit propres au monde des machines, ce qui rendra d'autant plus nécessaire la poursuite de recherches dans la langue de la liberté, celle qui utilise les médias les plus simples et autonomes dans l'écriture, je veux parler de la feuille de papier et du crayon.

Chapitre 10 L'humanisme comme questionnement

Nous avons dit adopter une démarche non positiviste. D. Gregory caractérise le positivisme en cela qu'il ne pose que les questions auxquelles il peut répondre (156). Le non positiviste, quant à lui, englobe également les questions auxquelles il n'est

pas sûr de trouver une réponse. Toutefois, qu'est-ce qu'une question ? H.-G. Gadamer, ancien élève de Heidegger, considère la question comme la "primauté herméneutique". Dans *Vérité et Méthode*, au paragraphe intitulé "Le modèle de la dialectique platonicienne", il explique que la "structure logique de l'ouverture" (de la question) caractérise toute conscience herméneutique. La question est doublement ancrée dans la conscience et dans l'expérience, car "on ne fait pas d'expérience si on ne se met à questionner. Reconnaître qu'une affaire n'est pas telle qu'on la croyait d'abord, mais autre, présuppose évidemment qu'on passe par la question de savoir s'il en est ainsi ou autrement. L'ouverture impliquée dans l'essence de l'expérience est précisément, du point de vue logique, cette ouverture de l'*ainsi et autrement*" (157).

"Pour savoir questionner, il faut vouloir savoir" (158), lit-on plus loin. Dans notre définition de l'humanisme sur le plan de la philosophie de l'homme et de la connaissance, j'ai insisté sur la soumission de l'épistémologie à l'ontologie, en d'autres termes, une inclusion du vouloir-savoir dans le savoir-exister. Il me semble en effet que le vouloir-exister conforte son sens par le vouloir-savoir, et inversement. Dès qu'on pose le problème de l'existence avec celui de la connaissance et de la raison, on se réfère à une existence qui a dépassé le stade brut et immédiat, à une existence empreinte de réflexion. Et réfléchir, n'est-ce pas une attitude existentielle spécifiquement humaine, qui nous distingue des animaux ? Or, réfléchir ou vouloir savoir impliquent qu'on ne sait pas d'avance; sinon l'on ne (se) poserait plus de question, à l'instar des positivistes, quelquefois... Ceux-ci préfèrent les questions dont ils connaissent parfois la réponse d'avance, auxquelles ils ont la certitude de trouver issue convenable.

Toute hypothèse de travail est une forme de cheminement logique entre questions et réponses. Des graines sont semées dont on cherche à prédire le développement ultérieur. Un jeu de questions et de

réponses non positiviste réserve, quant à lui, autant de surprises que les graines d'un mutant, ce qui ne laisse de faire scandale pour un esprit positivement borné.

Toute question contient à coup sûr des germes de réponse, mais ces réponses varient en fonction de l'ouverture de la question, qui n'est pas illimitée. "Elle implique au contraire une délimitation précise par l'horizon de la question" (159). Sinon, elle débouche sur un vide inquiétant, sur une sorte d'indétermination flottante entre l'ainsi et l'autrement. Comme l'explique Gadamer, la question doit être *posée*; il faut qu'elle ait un sens, une direction et une délimitation. Ainsi, une question qui possède un sens doit être limitée; elle ne peut trop embrasser au risque de mal êtreindre, et peut-être l'humanisme cède-t-il à cette tentation. Très importantes apparaissent les présuppositions explicitées "en amont" de la question, à partir desquelles se révèle notre problématique du connu et de l'inconnu. "La position d'une question peut donc elle aussi être juste ou fausse, selon qu'elle atteint ou non le domaine de ce qui est véritablement ouvert. Nous qualifions de fausse la position d'une question qui ne débouche pas dans cette ouverture, mais en barre l'accès, en maintenant de fausses présuppositions" (160).

"Le savoir est fondamentalement dialectique. Seul possède le savoir qui possède des questions" (161). Comment évaluer le bien-fondé d'une question et la légitimation de son jeu dialectique avec la réponse ? Existe-t-il une manière d'interroger qui soit juste "scientifiquement" ? Non, par évidence, car la question doit mettre en doute même ce qui a été démontré scientifiquement, le produit de la raison scientifique. Je ne dis pas qu'elle doit absolument chercher à semer le doute en toute circonstance, mais les questions dérangementantes sont celles qui nous rappellent les limites méthodologiques du savoir scientifique. Dans la méthode expérimentale, le question est reléguée à un rôle subsidiaire, de telle

sorte à ne pas entraîner un jeu dialectique perpétuel qui ne trouve pas d'issue. Les questions dans la méthode scientifique sont principalement des hypothèses qui rythment la démonstration en temps relativement longs. En effet, une seule question peut amener des développements très complexes, sans faire intervenir directement la dialectique, au contraire du dialogue contradictoire où le rythme dialectique s'accélère presque au gré de l'émotivité propre à ses interlocuteurs. Pourtant, il existe une logique de la question et de la réponse qui, sans être purement scientifique, peut se révéler utile dans la pratique des sciences humaines, car elle possède un sens onto-logique. Ainsi que l'affirme Gadamer, il n'existe pas de méthode pour apprendre à questionner, à discerner la problématique. "Au contraire l'exemple de Socrate nous enseigne que l'important est de savoir qu'on ne sait pas. C'est ainsi que la dialectique socratique, qui conduit à ce savoir par l'art d'embarrasser, crée la condition sur laquelle repose tout l'acte de questionner. Tout questionnement et toute volonté de savoir présupposent un savoir du non-savoir, tel que ce soit une ignorance précise qui conduise à une question précise" (162).

Cette notion d'"ignorance précise" comporte une charge contradictoire, qui apparaît en négatif de celle de la question précise. Une question ne peut être précise que si l'on trace avec exactitude la limite de son propre savoir à un moment donné. C'est cela que l'on nomme le "savoir du non-savoir", qui est un savoir plus intuitif, presque une attitude d'humilité devant la science. Ce savoir du doute n'est pas inscrit dans la méthode scientifique expérimentale, car c'est plutôt une attitude ontologique, commune par exemple aux vrais savants qui, parvenant au crépuscule de leur vie, avouent toujours ne pas en savoir assez, ou même d'en savoir toujours moins, "Toi, tu cherches à comprendre" m'a lancé un soir un ivrogne accoudé à un bar. "Ce n'est pas la peine, tu

ne comprendras jamais! vis, pars à l'étranger, vois le monde, et tu comprendras!"

Reconnaître son ignorance est un premier pas vers la connaissance. C'est le contraire de croire en des opinions, des préjugés et des dogmes. Ainsi, "l'opinion, c'est ce qui réprime le besoin de questionner. Elle est animée d'une singulière tendance à la propagation. Elle voudrait toujours être l'opinion générale. C'est d'ailleurs ce que laisse entendre le mot qui, chez les Grecs, signifie opinion, *doxa*, et qui désigne en même temps la décision finale à laquelle parviennent l'ensemble des citoyens réunis en assemblée" (163).

Le dialogue, conçu comme l'art de mettre à l'épreuve, nous met à l'abri de tout abus dogmatique, et nous y reviendrons lorsque nous étudierons notre méthodologie de l'interprétation littéraire, qui se veut un dialogue avec le texte, dans le sens herméneutique conféré par Gadamer.

Partie II : Fondements philosophiques à la constitution d'un espace existentiel

"Il faut de l'espace pour que les pensées aient le temps de hisser la voile et tirer quelques bords avant de toucher le bord!"

(Thoreau) (164)

"Ici, c'est une vie comme sur la plume, une vie qui vous prend et vous happe, c'est la fin du monde, l'ancre, le port, le nombril du monde, le paradis! Des crêpes succulentes, de savoureux pâtés de poisson, le samovar du soir, de tendres soupirs, de tièdes robes de chambre et des bassinoires bien chaudes. C'est comme si tu étais mort, quoi, et en même temps vivant; double avantage".

(Dostoïevski, *Crime et châtiment*)

Conduisons à présent notre démonstration tortueuse et parsemée d'erreurs sur la question de l'espace. Alors que l'épistémologie moderne nous conseille la recherche d'une vérité soit formelle, logique, c'est-à-dire interne au langage, ou, ce qui est plus ou moins sa contrepartie, la vérité réaliste du monde en soi (qui est plutôt chaotique), la pensée humaniste emprunte le chemin hérissé d'énigmes et parsemé de fantaisies qui mène à la vérité ontologique - dont une des formes est la mort - et ce chemin est simplement la vie. Dostoïevski, toujours lui, nous apprend que l'on ne parvient à atteindre aucune vérité sans se tromper au moins "quatorze fois" ou "cent quatorze fois", et que c'est peut-être un honneur de la faire (166). "Une erreur originale vaut peut-être mieux qu'une vérité banale. La vérité se retrouve toujours, tandis que la vie peut être enterrée à jamais (...)" (167). La vie est faite d'erreurs, qui mènent à une vérité inexorable, la mort.

Le principe formateur de l'espace existentiel, c'est la synthèse qui s'opère entre une conception pure et transcendante de l'espace, et le trop-plein de nos expériences existentielles qui en font varier la forme et le contenu mais jamais l'idée. Notre vécu comporte beaucoup d'erreurs; ainsi, pour atteindre les lieux d'accomplissement humain que sont ce port, cette ancre, ce nombril, ce paradis, que d'erreurs d'aiguillage, de temps irrémédiablement gâché, d'espace intérieurement souillé! Le déclic littéraire a étanché ma soif de doctrines philosophiques pures, mais de nombreux philosophes m'enthousiasment par leur écriture et leur pensée différenciées. Kant et Platon comptent parmi ceux-là, et ils se sont clairement exprimés sur une question qui préoccupe particulièrement le géographe : qu'est-ce que l'espace ? L'espace, auquel nous alléguons une valeur existentielle, a été traité par Kant de très grande manière, comme le voulaient les habitudes du "Grand Siècle", lorsque l'avenir de l'homme était encore envisagé avec confiance. Hesse a écrit que c'était une période d'humanisme idéal et de culture indiciblement riche (168). Kant le solitaire recherchait les lois de la pensée humaine, et il plaçait encore l'homme en soi devant des tâches et des perspectives immenses (169).

Kant aborde le problème de l'espace sous l'angle juste : est-il un concept ou non, et, si dans l'affirmative, de quel genre de concept est-il ?

SECTION A) LA THEORIE DE L'ESPACE SELON KANT

Si nous lisons Kant attentivement, tout d'abord son "Expression métaphysique du Concept de l'espace" (170), nous sommes en face de propositions claires. Dans cette exposition, Kant développe cinq arguments, qui sont :

1. "L'espace n'est pas un concept empirique, dérivé d'expériences extérieures". (171).

2. "L'espace est une représentation nécessaire, *a priori*, qui sert de fondement à toutes les intuitions externes" (172).

3. "L'espace n'est pas un concept discursif, ou, comme on dit, un concept universel de rapports des choses en général, mais une intuition pure" (173).

4. "L'espace est représenté comme une grandeur infinie donnée" (174).

Interprétons ces quatre points replacés dans leur contexte. Kant parle fréquemment du concept de l'espace, mais il démontre d'abord que l'espace est un concept ni empirique ni discursif ou général. Dans le paragraphe 4 de l'Analytique des concepts (175), Kant distingue plusieurs sortes de concepts : les concepts empiriques ("empirische Begriffe"), auxquels nous attribuons un sens et une signification supposés, même sans déduction, "parce que nous avons toujours l'expérience en main pour en démontrer la réalité objective" (176); les concepts usurpés ("usurpierte Begriffe") comme ceux de "bonheur" et de "destin", qui circulent grâce à une complaisance générale et dont la justification ne pose pas trop d'embarras; et enfin, "parmi les nombreux concepts qui forment le tissu très compliqué de la connaissance humaine, il y en a quelques-uns qui sont destinés à un usage pur *a priori* (indépendant de toute expérience) et dont le droit a toujours besoin d'une déduction, parce que des preuves tirées de l'expérience ne suffisent plus à légitimer un usage de ce genre (...)". L'espace appartient à ces derniers concepts.

Kant nomme la *déduction transcendantale* des catégories l'explication par laquelle des conceptions *priori* peuvent se rapporter à des objets, par opposition à la *déduction empirique* qui montre comment un concept a été acquis par le moyen de l'expérience et de la réflexion faite sur l'expérience.

Parmi les concepts *a priori*, il s'en trouve deux espèces bien distinctes : les concepts de l'*espace* et du *temps*, comme formes de la sensibilité, et les catégories, comme concepts de l'entendement (177). L'espace est ainsi, selon Kant, un concept fondé sur une intuition *a priori*, et cette option mérite d'être développée, car elle n'a, à ma connaissance, pas encore fait l'objet d'études approfondies en géographie humaine, science pour laquelle la conception de l'espace revêt une importance particulière.

L'espace, comme le temps, est une forme pure de l'intuition sensible, et Kant appelle l'esthétique transcendantale la science de tous les principes *a priori* de la sensibilité, par opposition à celle qui contient les principes de la pensée pure et qui se nomme la logique transcendantale (178). Dans l'esthétique transcendantale Kant commence par isoler la sensibilité, en faisant abstraction de tout ce que l'entendement y ajoute et y pense par ses concepts, de telle sorte qu'il ne reste rien que l'intuition empirique (179). "Nous écarterons ensuite tout ce qui appartient à la sensation, afin de n'avoir plus que l'intuition pure et la simple forme des phénomènes, seule chose que la sensibilité puisse fournir *a priori*" (180). Il en résultera les deux formes pures de l'intuition sensible, principes de la connaissance *a priori*, l'espace et le temps.

Avant de comparer avec Platon ces sujets infiniment importants pour l'épistémologie et l'ontologie géographiques, je vais tenter d'exposer la conception kantienne, qui, dans son abstraction et sa complexité relatives, condense implicitement beaucoup d'idées platonniennes et idéalistes, séduisant nos vues existentielles.

Kant a divisé sa section "De l'espace" en deux parties, l'"Exposition métaphysique du concept de l'espace" et l'"Exposition transcendantale du concept de l'espace" (181). Dans la première partie sont développés quatre arguments dont les deux premiers soulignent le caractère *a priori* de l'espace, et les deux derniers son caractère intuitif (182). Dans la seconde

partie (L'Exposition transcendantale), il est "un principe capable d'expliquer la possibilité d'autres connaissances synthétiques a priori" (183).

Chapitre 1 Exposition métaphysique du concept de l'espace (Kant)

"Au moyen de cette propriété de notre esprit qu'est le sens extérieur, nous nous représentons des objets comme étant hors de nous et placés tous dans l'espace" (148). L'espace est perçu par un sens extérieur, contrairement au temps qui est représenté par des déterminations internes : "Le temps ne peut pas être perçu extérieurement, pas plus que l'espace ne peut l'être comme quelque chose en nous" (185). Il s'agit là de l'intuition de l'espace et du temps, et non pas de leur être réel en soi. Kant pose plus loin les questions suivantes : "qu'est-ce donc que l'espace et le temps ? Sont-ce des êtres réels ou seulement des déterminations ou de simples rapports des choses ? Et ces rapports sont-ils de telle nature qu'ils ne cesseraient pas de subsister entre les choses, lors même qu'ils ne seraient pas perçus comme objets d'intuition ? Ou bien sont-ils tels qu'ils dépendent uniquement de la forme de l'intuition, et par conséquent de la constitution subjective de notre esprit, sans laquelle ces prédicats ne pourraient être attribués à aucune chose ?" (186).

Kant démontre premièrement que l'espace n'est pas un concept empirique dérivé d'expériences extérieures, car "pour que je puisse rapporter certaines sensations à quelque chose d'extérieur à moi (c'est-à-dire à quelque chose placé dans un autre lieu de l'espace que celui où je me trouve), et (...) pour que je puisse me représenter les choses comme en-dehors et à côté les unes des autres, et par conséquent comme n'étant pas seulement différentes, mais placées en des lieux différents, il faut que la *représentation de l'espace soit déjà posée comme*

fondement" (c'est moi qui souligne). Ainsi, l'expérience extérieure de l'espace n'est possible qu'au moyen de la représentation, celle-ci ne pouvant être tirée de l'expérience des rapports des phénomènes extérieurs, d'après ce qui précède (187).

Deuxièmement, il est aisément démontré que l'espace est une représentation nécessaire et a priori, qui sert de fondement à toutes les intuitions externes et à tous les phénomènes extérieurs. Le géographe connaît fort bien cette assertion qui veut que tout objet ou tout phénomène prenne place dans un cadre spatial (le terme "cadre" est ici inadéquat et jamais prononcé par Kant, qui visualise par intuition un espace illimité, non "cadré"). La preuve est faite par le contraire : il est en effet "impossible de se représenter jamais qu'il n'y ait pas d'espace, quoiqu'on puisse bien concevoir qu'il n'y ait pas d'objet en lui" (188).

Troisièmement, l'espace est une intuition pure et non un "concept universel de rapports des choses en général" ou concept discursif. L'espace qu'on peut se représenter est en effet unique, et "quand on parle de plusieurs espaces, on n'entend par là que les parties d'un seul et même espace" (189). "Ces parties ne sauraient non plus être antérieures à cet espace unique qui comprend tout, comme si elles en étaient les éléments (et qu'elles puissent le constituer par leur assemblage); elles ne sont au contraire pensées qu'en lui" (190). Ce point est pour nous très important, car il signifie que l'intuition de l'espace ne part pas d'une conception auto-centrée qui propagerait ses vagues en rond comme le fait un caillou jeté dans l'eau, mais que l'intuition de l'espace infini est aussi claire qu'une mer de cristal. L'espace est un, mais le divers que nous y reconnaissons et par conséquent le concept universel d'espace en général ne reposent finalement que sur des limitations. "Il s'ensuit que, par rapport à lui, une intuition *a priori* (non empirique) sert de fondement à tous les concepts que nous en formons" (191).

Quatrièmement, l'espace est représenté comme une grandeur infinie donnée. L'explication est complexe.

Nous pensons que toutes les parties de l'espace coexistent à l'infini, et nous avons de ces parties de l'espace autant de représentations multiples possibles. Aucun concept (discursif) ne peut être considéré comme contenant en soi une multitude infinie de représentations, car la représentation précède la formation du concept. C'est pourquoi Kant conclut l'exposition métaphysique du concept de l'espace par une contradiction apparente, mais qui n'est qu'une contradiction mineure : "La représentation originaire de l'espace est donc une intuition *a priori*, et non pas un concept" (192). Pour résoudre cette contradiction apparente (le concept d'espace n'est pas un concept), il faut se reporter plus loin, à l'"Exposition transcendantale du concept de l'espace", qui assigne précisément une dimension transcendantale, non usuelle, au concept de l'espace.

Chapitre 2 Exposition transcendantale du concept de l'espace

Faire une exposition transcendantale consiste, pour Kant, à montrer comment un certain concept est un principe capable d'expliquer la possibilité d'autres connaissances *a priori* (193). Cela suppose deux choses :

1. Que des connaissances de cette nature dérivent réellement du concept donné.
2. Que ces connaissances ne sont possibles que sous la supposition d'un mode d'explication donné et tiré de ce concept. (194).

Ainsi, la science qui détermine synthétiquement et pourtant *a priori* les propriétés de l'espace, c'est la géométrie. Et pour qu'une telle connaissance soit possible, la représentation de l'espace ne peut être originairement qu'une intuition, "car il est impossible

de tirer d'un simple concept des propositions qui le dépassent, comme cela arrive pourtant en géométrie. *Mais cette intuition doit se trouver en nous a priori, c'est-à-dire antérieurement à toute perception d'un objet, et, par conséquent, être pure et non empirique*" (195) (c'est moi qui souligne). Cette faculté qu'a l'être humain de se représenter l'espace sans faire appel à ses cinq systèmes sensoriels contredit la théorie de la géographie de la perception pour laquelle tout commence par l'exercice des sens, principalement de la vue. Quant au sujet se représentant l'espace, il possède un rôle fondamental dans cette intuition originaire; il est le siège de cette "intuition extérieure qui précède les objets mêmes et dans laquelle leur concept (...) (peut) être déterminé *a priori*. Le sujet a la capacité formelle "de n'être affecté par des objets et d'en recevoir ainsi une représentation immédiate, c'est-à-dire une intuition ("Anschauung"), par conséquent comme forme du sens extérieur en général" (196).

Chapitre 3 Conséquences pour la théorie de la géographie

La conception kantienne de l'espace fait précéder la question de la forme du concept de l'espace avant celle de la perception empirique de l'espace ou plutôt de la perception de ses objets et de leurs rapports. Pour Kant, la perception de l'espace est un vain mot. En effet, l'intuition de l'espace précède la perception et elle enveloppe toute l'expérience perceptuelle : car le "hic et nunc" de l'expérience immédiate de l'observation *présuppose* l'espace dans lequel elle se trouve posée (197). Si perception extérieure et sensorielle il y a, elle ne concerne que les objets (ou les êtres) effectivement placés dans l'espace : (...) l'espace précède l'expérience extérieure et (...) il constitue une expérience (...) *sui generis*, qui sera avec justesse appelée par Kant intuition

("Anschauung") (198). Si, pour Kant, le concept d'espace ne tire pas son *origine* de l'expérience externe, le philosophe ne nie pas pour autant l'existence d'un lien entre l'intelligible et le sensible, entre la logique et l'expérience : "(...) la possibilité des perceptions extérieures, comme telles, suppose le concept d'espace, et ne le crée pas; comme aussi ce qui est dans l'espace, affecte les sens, sans que l'espace lui-même puisse être saisi par les sens" ("Sensibus hauriri non potest") (199).

Il n'y a donc pas de perception possible de l'espace, car celui-ci pré-existe, il est un donné immédiat. Ce postulat s'oppose, comme on l'a vu, à l'épistémologie de la géographie de la perception qui privilégie le rôle de l'action des systèmes sensoriels dans l'appréhension de l'espace. Quant à la géographie marxiste, elle dénie généralement la dimension transcendantale de l'espace géographique - bien que la Terre y apparaisse aussi comme un donné - et s'intéresse plutôt à l'espace, produit social de relations médiatisées par les rapports de production entre autres; (le professeur Cl. Raffestin parle en ce cas de "territoire"). Mais qu'est-ce que l'intuition de l'espace, interrogeant certains géographes, et l'espace de Kant est-il l'espace géographique ?

Kant distingue deux composantes de l'intuition, la forme de l'intuition ("Form der Anschauung") et l'intuition formelle ("formale Anschauung"). Kaloyeropoulos, dans sa remarquable thèse portant sur la théorie de l'espace chez Kant et chez Platon (200) tente d'expliquer cette distinction. "Il est important de souligner que pour Kant la *formale Anschauung* se substitue à l'unité transcendantale de l'aperception. L'intuition formelle est donc une synthèse qui, comme addition inductive, a lieu dans la conscience pure; elle est alors une *expérience interne a priori*. Par conséquent elle n'est pas soumise à l'incertitude d'une expérience extérieure hétérogène mais la certitude de répétition lui est immanente comme résultat d'une perception *immédiate* d'un matériel autogène; il est absolument impossible qu'il

en soit autrement si ma propre sensibilité d'intuitionner l'exclut" (201).

Cet extrait appelle une remarque épistémologique. Mes études m'ont enseigné deux types de démarches théoriques opposées, les démarches inductive et déductive, avec une sorte de relai intermédiaire, la démarche hypothético-déductive. Employons le vocabulaire de Kant et de ses exégètes, car il apparaît comme indispensable pour comprendre notre conception de l'espace, et il nous sera très utile pour comprendre l'optique phénoménologique et existentielle, qui, tout en ayant parfois pris le contrepied des idées kantiennes, n'en n'a pas moins souvent conservé son vocabulaire. Le terme "aperception" (de "apercevoir") signifie une prise de conscience réfléchie de l'objet de la représentation (ou de la perception prise dans le sens phénoménologique). Ainsi, l'intuition formelle qui la remplace chez Kant fait appel au processus inductif qui construit la synthèse, par opposition à la déduction, qui précède l'analyse.

Les géographes quantitativistes parlent volontiers d'"analyse spatiale" pour caractériser leurs recherches mathématiques sur l'espace. On ne peut être frappé à la lecture de Kant d'une appellation exactement inverse, la synthèse spatiale, dont découlent les jugements mathématiques qui sont "tous synthétiques" (202). Dans l'introduction de la *Critique de la raison pure*, Kant différencie les jugements analytiques et les jugements synthétiques :

"Les jugements (affirmatifs) analytiques sont donc ceux dans lesquels l'union du prédicat avec le sujet est pensée par identité, ceux où cette union est pensée sans identité sont des jugements synthétiques (...). Les premiers (...) n'ajoutent rien que le prédicat au concept du sujet, mais ne font que le décomposer par l'analyse en ses divers éléments déjà conçus en lui (quoique d'une manière confuse); les seconds, au contraire, ajoutent au concept du sujet un prédicat qui n'y était pas pensé et qu'aucune analyse n'aurait pu en faire sortir. Par exemple, quand je dis : tous les corps sont étendus, c'est là un jugement analytique. Car je n'ai pas besoin de sortir du concept que je lie au mot pour trouver l'étendue unie avec lui; il me suffit de décomposer, c'est-à-dire de prendre conscience des

éléments divers que je pense toujours en lui, pour y trouver ce prédicat. C'est donc un jugement analytique. Au contraire, quand je dis : tous les corps sont pesants, le prédicat est quelque chose de tout à fait différent de ce que je pense dans le simple concept d'un corps en général. L'adjonction de ce prédicat est donc synthétique" (203).

Kant attribue à la synthèse davantage d'importance qu'à l'analyse : tant les jugements d'expérience que les jugements mathématiques sont synthétiques (204) et "c'est sur de tels jugements synthétiques, c'est-à-dire sur des jugements extensifs que repose le but final de notre connaissance spéculative *a priori*; car les principes analytiques sont sans doute très importants et très nécessaires, mais ils ne servent qu'à donner aux concepts la clarté indispensable à cette synthèse sûre et étendue qui seule est une acquisition réellement nouvelle" (205). Et ce qui rend seule possible la synthèse, c'est l'intuition (206). L'on aurait beau jeu à ce point de déclarer une géographie confinée à l'analyse spatiale comme étant pauvre et parcimonieuse, de l'avis même d'un quantitativiste qui l'a pratiquée, W. Bunge (207). Kant, toutefois, qui a fondé dans sa théorie de l'espace une épistémologie de l'espace géométrique - cela est explicitement dit - procure à mon avis une dimension ontologique à l'espace. Auparavant, je vais m'étendre sur quelques lacunes de la géographie analytique, qui a porté ombrage sur la grande géographie de la synthèse régionale.

Chapitre 4 Parenthèse sur la "parcimonie" de la géographie quantitative et de l'analyse spatiale

La conception kantienne et synthétique de l'espace est explicitement fondatrice d'une géométrie, mais pas à mon avis de l'analyse spatiale ou de la géographie quantitative. En effet, bien que Kant ait accordé de l'importance à la mesure du "quantum" dans l'espace - il associait du reste le concept du sublime à celui de grandeur - je pense que les racines

philosophiques de Kant, et celles du quantitativisme, sont incompatibles. En effet, je ne suis pas sûr que Kant se serait rangé dans la tendance de la philosophie analytique, positiviste et empiriciste, qui est à la base de la géographie quantitative, et de nombreuses études "behavioristes". Ce qu'on peut reprocher aux méthodes quantitatives et statistiques qui feraient - à tort - de la géographie une science sociale "plus exacte", c'est le dogme de la légitimité scientifique qu'elle convoie et la négation des dimensions existentielle et historique qu'elle présuppose. Tentant de faire de la géographie une sorte de géométrie dénuée de la rigueur de la géométrie, l'analyse spatiale définie par Sack (208) comme s'occupant des "propriétés géométriques des répartitions géographiques", réduit notre discipline généreuse à une science de la répartition ou de la distribution.

L'impossibilité d'établir des connections logiques prévisibles entre les conceptions absolue et relative de l'espace a conduit les géographes théoriques à raisonner surtout dans le premier type d'espace, celui de la géométrie euclidienne. La relation entre géographie et géométrie a été critiquée par Bunge lui-même (209) : une géographie qui se contenterait de rechercher des "lois" entre les composantes de l'espace géographique/géométrique, les points, les lignes et les surfaces, et ce que ces éléments représentent, a été qualifié par Bunge de géographie "parcimonieuse" (210). C'est sans aucun doute une géographie économe et terriblement restrictive sur le plan intellectuel. Sack (211) a écrit : "La géométrie de la localisation serait la géométrie de l'explication géographique". Ainsi, toute "loi" géographique serait géométrique avant tout. Des essais plus ou moins engageants ont également été tentés dans les géométries non euclidiennes, par les "behavioristes" dans leurs "cartographies mentales", par exemple (212). Hélas, les modèles déductifs que l'on construisit dans les deux cas trouvèrent si peu de variables "assimilables" - car les traitements

statistiques probabilistes complexes sont terriblement éloignées des variables de la réalité de l'"empeiria" - que l'on a abouti à des résultats simplistes et schématiques, alors que la calculatoire mobilisée était très lourde. Chercher à minimaliser les distances dans le système de coordonnées euclidien à deux dimensions, appliquer le modèle gravitaire de Newton à des masses démographiques ou économiques, construire des agglomérés de cartes mentales en ayant recours à la géométrie non euclidienne, voilà les principales applications de ces tendances géométrisantes.

Gregory (213) a souligné que la conception technique de la science, l'instrumentalisme, n'est pas synonyme de validité scientifique. L'on associe, consciemment ou non, le degré de complexité et de sophistication des méthodes quantitatives à leur validité scientifique : il n'y a rien de plus trompeur que cela. Ainsi, un des "vices" de la géographie néo-positiviste est d'avoir tenté d'établir des "lois géographiques certaines", en utilisant une méthode offrant "un amalgame probabiliste de choix, de calcul et de hasard" (214) et de s'être intitulé plus scientifique pour cela. Les contradictions internes du langage de la géographie théorique, la confusion des démarches analytique et déductive sans s'être entendues sur une conception synthétique de l'espace à la base, ainsi que le mélange par les "perceptionnistes" de l'empiricisme avec le langage logico-formel - tendances antagonistes - firent que certaines des brillantes figures de ces courants déchantèrent et devinrent les humanistes les plus fervents, comme G. Olsson ou Yi-Fu Tuan. Tant que l'homme fera preuve de volition personnelle, qu'il sera cet être capricieux et déréglé dont parle Dostoïevski avec génie, il sera impossible de trouver des lois de correspondance fiables et rigoureuses entre l'espace et la substance (ses objets et ses êtres pour simplifier), entre un espace absolu conçu pour la mathématique, la géométrie et la physique, et un espace relatif, fruit du vécu et du hasard. Une

conception humaniste de l'espace doit établir la synthèse entre ces deux modes de représentation de l'espace; elle ne doit pas dichotomiser arbitrairement ce champ et surtout - c'est ici que nous introduisons une nouveauté par rapport aux Anglo-américains - l'humanisme ne peut se contenter de décréter deux types d'espaces logiquement séparés, les espaces physique et métaphysique en ne s'identifiant qu'au second. La synthèse kantienne va nous aider dans cette tentative réunificatrice.

Chapitre 5 La synthèse kantienne de l'espace : sujet, expérience sensible et temps

Eclaircissons à présent le lien à peine évoqué unissant l'intuition de l'espace avec l'expérience sensible de ses êtres et objets. L'espace de Kant n'est pas un donné froid qui échappe à la sensibilité humaine. L'homme et sa subjectivité se placent au centre de sa conception de l'espace, humanisme oblige. Dans les "Conséquences tirées de ce qui précède (les expositions métaphysiques et transcendantales du concept de l'espace)" on lit:

"Nous ne pouvons donc parler d'espace, d'êtres étendus, etc. qu'au point de vue de l'homme. Que si nous sortons de la condition subjective sans laquelle nous ne saurions recevoir d'intuitions extérieures, c'est-à-dire être affectés par les objets, la représentation de l'espace ne signifie plus rien" (215).

Kant distingue par l'abstraction l'espace et le temps, puis il procède à la division en "sens externe" et "sens interne, chacun d'eux étant considéré comme une qualité de l'esprit humain. Quelle est la différence entre les sens externe et interne attribué successivement à l'espace et au temps ? "Le sens est externe lorsqu'il ne dépend pas de ma volonté active : en effet, l'espace est posé "là" et par lui les objets (Gegenstände) le sont aussi. Au contraire, si je veux énumérer les parties séparées de l'espace, je ne peux le faire que consécutivement; en d'autres termes, c'est moi qui, par cet acte, introduis l'élément de l'espace

dans le processus. Aussi l'espace se pose comme quelque chose d'"externe", il est donc un sens externe, alors que le temps correspond au "moi" car c'est par lui que l'esprit s'intuitionne lui-même dans l'acte d'énumération consécutive. Il est donc un sens interne qui pose l'existence du "moi" mais d'une manière différente de celle dont le sens externe pose l'objet" (216).

Par la liaison établie entre l'espace et le temps, puis entre le temps et la conscience de soi, Kant pose, selon nous, des fondements solides à la constitution d'un espace existentiel. Nous avons expliqué la différence que le philosophe établit entre les sens externe et interne, à cause du postulat de la *Critique de la Raison pure* ("le temps ne peut pas être intuitionné extérieurement, pas plus que l'espace ne peut l'être comme quelque chose en nous" (217). Cette différence est subtile et n'autorise pas à déclarer que l'espace est objectif parce que saisi de l'"extérieur", et le temps subjectif, car saisi de l'"intérieur". En effet, le "sens externe" de Kant est également une "faculté de l'esprit, (donc intérieur à l'homme). L'espace et le temps ne sont que des conditions de l'objectivité et de la subjectivité ("nous représentons l'objet *comme* s'il était hors de nous" (218). Or, l'espace ainsi conçu est une expérience intérieure à l'homme, bien que saisie par son "sens externe". C'est que l'espace, dans l'optique de Kant, procède de la synthèse entre une chose en soi et une chose conçue par l'âme. Cette synthèse entre un espace absolu, extérieur, en soi, et un espace relatif, mobile et mesure des espaces absolus, Kant la réalise à partir de Platon, de Newton et de Leibniz entre autres. Nous allons d'abord examiner sa version de l'expérience sensible dans l'espace :

"(...) si nous sortons de la condition subjective sans laquelle nous ne saurions recevoir d'intuitions extérieures, c'est-à-dire affectés par les objets, la représentation de l'espace ne signifie plus rien. Les choses ne reçoivent ce prédicat qu'autant qu'elles nous apparaissent, c'est-à-dire qu'elles sont des objets de la sensibilité" (219).

Kant qualifie la sensibilité de forme constante de la réceptivité, et il l'érige en condition nécessaire de tous les rapports où nous percevons intuitivement des objets comme extérieurs à nous (220). La sensibilité englobe ainsi la perception, qui n'est jamais constante. Pour saisir le sens que Kant attribue à la perception, il est bon de remonter à la métaphysique de Leibniz, qui eut une influence indirecte et parfois dialectique sur le philosophe de Königsberg. Kaloyeropoulos nous dit que Leibniz s'est présenté comme une parenthèse féconde dans l'orthodoxie scientifique déjà établie par les pionniers Descartes, Galilée, Bacon, Hobbes, Newton ou Locke (221). Leibniz "demande la ré-introduction de la téléologie dans la science et il trouve l'essence de la matière dans la "force" et non plus dans l'"extension" statique de Descartes" (222); il réfute aussi l'atomisme ainsi que la théorie de l'Espace Absolu soutenue par Newton, et il oppose une subjectivité virtuelle à l'objectivité pure de l'empirisme. Ses propos sur la perception sont marqués par la loi de Continuité et le principe des Indiscernables qu'il introduit par l'observation empirique :

"(...) il y a mille marques qui font juger qu'il y a à tout moment une infinité de perceptions en nous (...) j'ai coutume de me servir de l'exemple du mugissement ou du bruit de la mer dont on est frappé quand on est au rivage. Pour entendre ce bruit (...) il faut bien qu'on entende (...) les bruits de chaque vague, quoique chacun de ces petits bruits ne se fasse connaître que dans l'assemblage confus de tous les autres ensemble (...). Ces perceptions insensibles (...) enveloppent l'infini, cette liaison que chaque être a avec le reste de l'univers" (223).

Leibniz observe qu'il existe des perceptions dont nous ne sommes guère conscients, ces petites perceptions qui se succèdent selon la Loi de la Continuité. Toutefois, le message de Leibniz vise la chose perçue plus que le processus de perception lui-même, qui se déroule au fil d'une multitude de perceptions conservant une individualité propre, bien distincte l'une de l'autre, selon le principe de l'identité

des indiscernables (*principium identitatis indiscernibilium*) (224). Cette conception prône une individuation du monde et de ses éléments; tout y est unique et tout y a un sens : "il est impossible qu'il existe dans la nature deux objets (comme par exemple, deux feuilles ou deux gouttes d'eau) absolument semblables", car selon la logique leibnizienne, s'ils existaient, ils ne seraient qu'un seul objet (225). Au contraire de Newton et de Descartes pour qui l'espace est un être en soi, Leibniz introduit par sa pensée téléologique - et très phénoménologique comme nous le verrons - que l'espace et le temps ont une existence relative qui dépend de l'existence des autres objets de la création : "Si l'essence de la "chose" est la Force (Energie) et non pas l'existence cartésienne, alors ce qui se présente (pour le sujet connaissant) sous forme d'extension (espace) n'est autre que le *rapport entre ces Forces*" (226). Pour Leibniz, l'espace est, d'une part, un terme idéal, relatif et subjectif (il dépend du sujet connaissant) et d'autre part, un terme absolu et objectif (vu que son existence dépend de la coexistence des être réels).

Les choses et les êtres réels dans l'espace sont, pour Kant, des objets de la sensibilité. Toutefois, la sensibilité vis-à-vis de l'espace a des limites, car les conditions particulières de la sensibilité ne sont pas les conditions de la possibilité des choses, mais celles seulement de leur manifestation (227).

"(...) L'espace contient toutes les choses qui peuvent nous apparaître extérieurement, mais non pas toutes les choses en elles-mêmes, qu'elles soient ou non perçues intuitivement, et quelque soit le sujet qui les perçoive. En effet, nous ne saurions juger des intuitions <que peuvent avoir> d'autres êtres pensants, et savoir si elles sont soumises aux conditions qui limitent les nôtres et qui ont pour nous une valeur universelle" (228).

Kant reconnaît à la sensibilité la possibilité de percevoir les choses, mais pas toutes les choses, et il en découle qu'il existe des choses abstraites à la condition de notre sensibilité, des choses comme mises hors d'atteinte de notre sensibilité et qui

possèdent pourtant une valeur en soi. La synthèse kantienne définit l'espace selon cette double approche, empirique et transcendantale.

"Notre examen de l'espace nous en montre donc *la réalité* (c'est-à-dire la valeur objective) au point de vue de la perception des choses comme objets extérieurs; mais il nous en montre aussi *l'idéalité* au point de vue de la raison considérant les choses en elles-mêmes, c'est-à-dire abstraction faite de la constitution de notre sensibilité. Nous affirmons donc *la réalité empirique* de l'espace (relativement à toute expérience possible); mais nous en affirmons aussi *l'idéalité transcendantale*, c'est-à-dire sa non-existence, dès que nous laissons de côté les conditions de la possibilité de toute expérience, et que nous l'acceptons comme quelque chose qui sert de fondement aux choses en soi" (229).

Kant met en garde les "perceptionnistes" et les "sensationnistes" que la constitution subjective de la sensibilité, par exemple la vue, l'ouïe et le toucher, ou les sensations des couleurs, des sons et de la chaleur, ne sont jamais des intuitions, et qu'elles ne nous font connaître par elles-mêmes aucun objet, du moins *a priori* (230).

"Le but de cette remarque est seulement d'empêcher qu'on ne s'avise de vouloir expliquer l'idéalité attribuée à l'espace par des exemples insuffisants, comme les couleurs, les saveurs (231), etc., que l'on regarde avec raison, non comme des propriétés des choses, mais seulement comme des modifications du sujet, et qui peuvent être fort différentes suivant les différents individus. Dans ce dernier cas, en effet, ce qui n'est originairement qu'un phénomène, par exemple une rose, a, dans le sens empirique, la valeur d'une chose en soi, bien que, quant à la couleur, elle puisse paraître différente aux différents yeux. Au contraire, le concept transcendantal des phénomènes dans l'espace nous suggère cette observation critique que rien en général de ce qui est perçu dans l'espace n'est une chose en soi, et que l'espace n'est pas une forme des choses considérées en elles-mêmes, mais que les objets ne nous sont pas connus en eux-mêmes et que ce que nous nommons objets extérieurs consiste dans de simples représentations de notre sensibilité dont la forme est l'espace, mais dont le véritable corrélatif, c'est-à-dire la chose en soi, n'est pas et ne peut pas être connu par là. Aussi bien ne s'en enquiert-on jamais dans l'expérience" (231).

Négation d'une géographie de la perception ou de l'expérience qui prétend exagérément aller à l'objet même et à ne découvrir le monde que grâce à la duplicité de notre appareil sensoriel. "Rien dans l'esprit ne passe au travers des sens" a certes dit Aristote, mais de là à écrire que "les messages visuels sonores, tactiles, olfactifs proviennent (...) du milieu de vie par des canaux variés et fournissent le seul moyen de recevoir de nouvelles informations" (232), il est un pas déterministe et mécaniciste que le grand Aristote n'aurait franchi. Il est vrai que le professeur A. S. Bailly modère par la suite son assertion en affirmant que les sens ne sont pas seuls à intervenir; la mémoire, la personnalité, la culture jouant aussi le rôle de stimuli et de porteurs de message dans le processus de perception de l'espace. Y aurait-il donc un "sixième sens" capable d'éclairer les cinq autres, un "sens intérieur" non pas stimulé directement par nos expériences immédiates, mais produit terriblement confus de la longue histoire personnelle ? Ce "sixième sens" serait l'intuition, totalement oublié par la géographie de la perception. Kant nous livre une clarification exemplaire sur les rapports entre l'intuition et la perception des phénomènes dans l'espace et le temps. Ses "Remarques générales sur l'esthétique transcendantale" (233) sont du reste une excellente introduction à une phénoménologie transcendantale :

"Ce que nous avons voulu dire, c'est donc que toute notre intuition n'est autre chose que la représentation de phénomènes; c'est que les choses que nous percevons par l'intuition ne sont pas en elles-mêmes telles que nous les percevons, et que leurs rapports ne sont pas non plus en eux-mêmes tels qu'ils nous apparaissent; c'est que, si nous faisons abstraction de notre sujet, ou même seulement de la constitution subjective de nos sens en général, toutes les propriétés, tous les rapports des objets dans l'espace et dans le temps, l'espace et le temps eux-mêmes s'évanouissent puisque tout cela, comme phénomène, ne peut exister en soi, mais seulement en nous" (234).

Ce passage crucial met en évidence que les choses en elles-mêmes et leurs rapports ne sont jamais tels

que nous les percevons, car l'intuition *a priori* précède et s'oppose souvent à la perception des choses. Autrement dit, la représentation des phénomènes par l'intuition est très différente de leur perception par la sensibilité. L'espace et le temps sont les formes pures de l'intuition, formes que nous ne pouvons connaître qu'*a priori*, "c'est-à-dire avant toute perception réelle" (235). Ce sont des intuitions pures. Quant à la perception, elle n'est pas niée, bien au contraire; nous n'avons à faire qu'à elle dans la mesure où "nous ne connaissons rien <de ces objets> que la manière dont nous les percevons; et cette manière, qui nous est propre, peut fort bien n'être pas nécessaire pour tous les êtres, bien qu'elle le soit pour tous les hommes" (236). La sensation "est l'élément d'où notre connaissance tire le nom de connaissance *a posteriori*, c'est-à-dire d'intuition empirique" (237). Ces formes sont inhérentes à la sensibilité. L'impossibilité, d'après Kant et la philosophie transcendantale, est de savoir ce que sont les objets en soi, "c'est ce que nous ne saurons jamais, même avec la connaissance la plus claire de leurs phénomènes, seule chose qui nous soit donnée" (238). Ce que nous pouvons connaître, c'est notre mode d'intuition, c'est-à-dire notre sensibilité toujours soumise aux conditions d'espace et de temps originaires inhérentes au sujet (239). Toutefois, même si nous pouvions porter notre intuition (empirique) à son plus haut degré de clarté, "nous n'en ferions point un pas de plus vers <la connaissance de> la nature des objets en eux-mêmes" (240).

Alors, toute théorie sur la perception et la sensibilité n'apporte-t-elle aucun élément nouveau face aux *a priori* de l'espace et du temps ? Non - et c'est là que se profile l'esquisse d'une phénoménologie transcendantale chez Kant - nous pouvons étudier l'apparition et les conditions d'apparition des phénomènes dans l'espace et le temps. Les phénomènes sont tous les objets des sens et non des choses en soi, et ce qui autorise la chose (non

connaissable) à se transformer en phénomène, ce sont l'espace et le temps, qui sont des conditions nécessaires de toute expérience (externe et interne), qui sont "des conditions simplement subjectives de toute notre intuition" (241).

Cela nous mène à parler du temps, auquel Kant accorde sa deuxième section, après celle consacrée à l'espace. C'est le temps, plus que l'espace, qui mêle intimement le sujet dans son appréhension subjective des phénomènes :

"Le temps n'est pas quelque chose qui existe en soi ou qui soit inhérent aux choses comme une détermination objective, et qui, par conséquent, subsiste quand on fait abstraction de toutes les conditions subjectives de leur intuition" (242).

Le temps possède une composante plus nécessairement existentielle que l'espace, et cela nous mène à la pierre de touche de notre théorie sur l'espace existentiel : *le temps pensé et réfléchi à la lumière de la conscience de soi et de nos expériences est seul capable de procurer une dimension existentielle à l'espace*. Le temps est intimement lié au moi et à la condition subjective, non seulement pour Kant mais aussi pour Hegel (243). Le temps est la forme du sens interne - alors que l'espace est la forme du sens externe - c'est-à-dire de l'intuition de nous-mêmes et de notre état intérieur : "(...) il détermine le rapport des représentations dans notre état intérieur" (244).

Dans l'"Exposition métaphysique du concept du temps", on lit que le temps est une représentation nécessaire qui sert de fondement à toutes les intuitions. On ne peut supprimer le temps par rapport aux phénomènes en général, "quoique l'on puisse bien retrancher les phénomènes du temps <par la pensée>" (245). A l'instar de l'espace, le temps est donné *a priori*; ce n'est pas un concept discursif mais une forme pure de l'intuition sensible, et du temps dépendent toutes les connaissances *a priori* que contient la théorie générale du mouvement, ce qui n'est pas rien. Le concept de mouvement n'est pas un

concept *a priori* car il suppose quelque chose d'empirique. Il présuppose la perception de quelque chose qui se meut. "Or dans l'espace considéré en soi, il n'y a rien de mobile. Il faut donc que le mobile soit quelque chose que *l'expérience seule* peut trouver *dans l'espace*" (...) (246). Parallèlement, par rapport au temps, le changement n'est pas non plus un concept *a priori*, "car ce n'est pas le temps qui change, mais quelque chose dans le temps. Ce concept suppose donc la perception d'une certaine chose et de la succession de ses déterminations, par conséquent l'expérience" (247).

Nous constatons en résumé que l'espace, tout comme le temps, doivent être liés à l'expérience et à la sensibilité pour acquérir une dimension existentielle. D'une part, l'espace sans l'expérience n'est pas pensable dans sa représentation empirique, et les expériences de la sensibilité faites dans l'espace s'inscrivent toutes dans la durée. D'autre part, le temps sans l'espace peut très difficilement faire l'objet d'une représentation. Kant nous dévoile une excellente abstraction à ce sujet : le temps comme intuition intérieure ne nous fournit aucune figure; alors, nous cherchons à réparer ce défaut par l'analogie : nous nous représentons la suite du temps par une ligne qui s'étend à l'infini, donc par une figure spatiale (intuition externe) qui représente une intuition interne, le temps. "Nichts ist aussen, nichts ist innen; denn was aussen ist, ist innen", dira plus tard H. Hesse (248).

Nous n'avons ici qu'un aperçu de la pensée kantienne vis-à-vis des questions de l'espace et du temps, et de l'expérience et de la sensibilité du sujet. Toute la question qui lie l'intuition de l'espace et la sensation de ses objets à leur représentation formelle dans le discours, n'a pas été traitée. La cause qui me fait plonger maintenant chez Platon plutôt que chez Kant pour recueillir ces "informations" est que le philosophe grec, outre qu'il ait été un grand inspirateur de H. Hesse (249), s'est exprimé simplement et de manière suivie sur cette question

fondamentale du "Logos", tandis que l'édifice architectonique de Kant ne peut pas être visité pièce par pièce comme les dialogues de Platon. (Je crains d'ailleurs que mon exposé sur l'espace kantien ne donne matière à mauvaise interprétation).

SECTION B) PLATON ET L'IDEALISME DE L'ESPACE

Kant, dans les *Principes Métaphysiques de la Science de la Nature* considère déjà l'espace comme une Idée de la Raison :

"L'espace absolu ... ne peut être un objet d'espérance; car l'espace privé de matière n'est pas un objet perceptible; toutefois, c'est un concept rationnel nécessaire, donc rien de plus qu'une simple idée (...) devant servir de règle pour considérer en lui tout mouvement comme purement relatif" (250).

Nous, géographes humanistes, ne pouvons rester insensibles à l'idéalisme platonicien, et surtout à son questionnement perpétuel des rapports entre le sujet et l'objet, entre le sujet pensant, connaissant et sentant et l'objet conçu, expliqué et senti, dialogue entre l'homme et une science encore considérée comme une langue possible de la sagesse. Si le géographe aspire à penser l'espace, c'est-à-dire à le purifier par l'imagination de tout ce qui l'encombre pour mieux l'aménager ou ménager ses côtés délectables, force lui incombe de retrouver cette intuition extraordinaire et originaire qu'est le sentiment d'un espace débarrassé de toute problématique idéologique, matérialiste ou politique.

Dans "Souvenirs de la maison des morts" (Dostoïevski), des prisonniers commentent spontanément l'évasion d'un des leurs :

"- Il sent la liberté, *il flaire l'espace!* (C'est moi qui souligne)

- Oui, la liberté!

- On ne l'aperçoit déjà plus!" (251).

Pour flaire l'espace de notre possible existentiel, échappons-nous de la prison que les pouvoirs en

place et les machines nous préparent, lentement mais sûrement, scions les barreaux du monde des forces prétendues productives, en fait destructrices de l'homme total! Si nous désirons recouvrer ce "flair" de l'espace, cette intuition d'un espace libre et sans entraves, la même qui a obsédé Kant et son précurseur Platon, nous devons retrouver un idéalisme pur ou transcendantal. Nous ne saurions résumer la Théorie des Idées en quelques phrases; en lieu et place, je rappelle sa célèbre allégorie de la Caverne qui figure une illustration convaincante de l'idéalisme de l'espace. Dans la Caverne, les hommes sont comparés à des prisonniers enchaînés - encore et toujours des prisonniers! - qui ne peuvent tourner le cou. Ils n'aperçoivent que des ombres sur le fond de leur prison, projetées par des objets qui défilent derrière eux à la lumière d'un feu éloigné (252). "Il faut, dit Platon, assimiler le monde visible au séjour de la prison, et la lumière du feu dont elle est éclairée à l'effet du soleil". "Les objets qui passent sont ceux du monde intelligible, et le soleil qui les éclaire, c'est l'Idée du Bien, cause de toute science et de toute existence" (254), le monde n'est qu'une apparence vaine, la seule réalité consiste dans l'Unité du monde.

L'espace, d'après Kant et Platon, est originellement une Idée, et l'on sait que la doctrine des Idées est étroitement mêlée à celle de la réminiscence et de l'immortalité de l'âme. "Ces Idées, notre âme, qui a existé avant nous et passera dans d'autres corps après nous, les a aperçues plus ou moins vaguement dans un autre monde" (255). Les Idées sont immuables et éternelles et nous devons nous efforcer de nous régler sur elles, pour atteindre un monde idéal, qui, une fois atteint, pourra être recopié sans cesse, grâce à l'art notamment dont l'essence est calquée sur le monde idéal. Je sais que cette théorie idéaliste est souvent combattue, mais je m'y résigne pour une cause profonde : je suis convaincu, à l'instar de H. Hesse, qu'il n'y a pas de grande innovation possible en art et en métaphysique, que ceux-ci doivent toujours s'efforcer, dans un effort

prodigieux, d'accéder à ce monde idéal pour en restituer la trilogie originelle, du beau, du bien et du vrai. Oui, sous cet aspect, je suis un conservateur, une proie inespérée offerte aux modernistes et aux matérialistes, qui se soumettent plus volontiers à l'ordre de la matière qu'à celui de l'esprit. Certes Lucrèce, l'un des premiers matérialistes, a tenté de contredire l'immortalité de l'âme et l'âme immuable du monde en arguant ainsi : "Si l'âme est immortelle et qu'au moment de la naissance elle se glisse dans le corps, pourquoi notre vie antérieure ne nous laisse-t-elle aucun souvenir ?" (256). Le succès de l'argumentation de Lucrèce dans le livre troisième de "De Natura Rerum" est tiré du fait qu'il mêle étroitement l'âme à toutes les substances du corps qui en reflète ses états. Comme la mort du corps est bien réelle, il prétend que s'il reste des éléments de l'âme dans le corps après la mort, c'est une âme dépouillée d'une partie d'elle-même qui subsisterait, donc incapable de penser une totalité (telle l'espace) (257). Il y aurait donc mort de l'âme simultanée à celle du corps, et par conséquent, mort de l'espace en même temps que mort de l'homme. Que diable! Lucrèce, comme tous les matérialistes, ne nous laisse aucune issue. Peut-être a-t-il raison au fond, mais tant que la vie ne le quitte pas, l'individu a le droit de s'opposer à cette théorie, justificatrice d'une science moderne hyper-rationnaliste qui dénie toute substance mythique et mystique à l'espace.

Platon, et plus tard Jung, s'inscrivent à contre-courant de cette théorie fondatrice de la science moderne. Pour ces derniers, l'espace est une Idée que l'oeil intérieur a déjà pu "visionner" (sans l'aide de la vue), et, peut-être, sans le savoir. L'espace réduit au champ du visible et du perceptible est une aberration - Hegel pensait aussi que la perception est "inessentielle" (256); un aveugle possède aussi bien qu'un voyant l'intuition à se représenter l'espace, et peut-être même davantage, car cet espace libre des conditionnements du perçu, je me le représente mieux en fermant les yeux qu'en portant un regard

sur l'environnement urbain sinistre qui entoure mon bureau : des soldats en exercice dans le préau d'une caserne, un bureau de poste où ne font qu'entrer et sortir des gens, une pancarte militante pour un espace vert menacé... Il vaut mieux parfois pouvoir se masquer la vue pour bien réfléchir. Ma conception de l'espace procède autant des configurations formelles et tangibles qui m'entourent que des profondeurs de ma psyché dont les ramifications vont s'étendre au delà des paysages du réel, dans l'utopie précisément. Platon fait précéder l'idée avant l'image perçue; cette idée est une image non déterminée par la perception ou la sensation, mais une image archétypique puisant son contenu dans les réminiscences du souvenir. Et lorsque je rencontre par mes sens un paysage qui coïncide avec cette image primordiale archétypique - Venise ou la rade de Genève enveloppée dans son manteau ouaté et lénifiant - alors, j'ai conscience de recueillir des fragments de l'Idée de l'espace et du temps.

Platon a toujours été préoccupé par une question philosophique centrale : comment est-il possible de déterminer et d'assurer le rapport entre le sujet et l'objet, comment se peut-il, si l'objet est extérieur à l'esprit, qu'il y en ait science (épistème) ? Autrement dit, appliqué au problème de l'espace, comment l'homme peut-il concevoir une science de l'espace si les déterminations de ce dernier se trouvent à l'extérieur du sujet, confinés à l'objet ? Une science de l'espace ainsi conçue, séparée du sujet, est impossible, car elle doit se fonder précisément dans le sujet lui-même. Platon démontre que la connaissance ne peut provenir de l'objet, et condamne ainsi toute tentative de fonder la théorie de la connaissance sur l'empirisme pur, car nous ne recevons de l'objet que des reflets, des apparences, des apparitions. Au cours de la discussion du Théétète (259) qui met aux prises Théétète, Socrate et Théodore, le premier va avancer successivement trois propositions qui seront analysées et battues en brèche l'une après l'autre :

1) la science est la sensation (260)

2) la science est l'opinion vraie (261)

3) la science est l'opinion vraie accompagnée de raison (262)

Notons que près de vingt-cinq siècles plus tard, Bachelard entrevoyait trois obstacles épistémologiques, étonnamment parallèles à ceux de Platon, barrant la route à la formulation de l'explication scientifique : l'expérience empirique et immédiate, l'opinion et l'érudition (263).

De tous les courants contradictoires qui ont parcouru l'humanisme depuis la Renaissance, J.N. Entrikin relevait pourtant deux traits théoriques qui lui paraissaient constants : premièrement, l'homme est le centre de référence de l'univers et deuxièmement, l'homme est la mesure de toutes choses (264). Il serait possible de contredire sa première proposition (l'homme est considéré comme le centre de l'univers); il a existé en effet des humanismes théo-centriques qui plaçaient non l'homme mais Dieu au centre de l'univers - l'histoire de la cartographie l'atteste par exemple, mais c'est là une question fort délicate si l'on considère la période qui va de la Renaissance à nos jours. Dans toutes les formes d'humanismes religieux, c'est tantôt l'homme, tantôt Dieu, tantôt la Création qui est hissée au rang central. Par contre, la seconde proposition d'Entrikin (l'homme est la mesure de toutes choses) n'a pas valeur de règle. Platon, en effet, discute fortement cette proposition attribuée au relativisme de Protagoras : "(...) L'homme est la mesure de toutes choses, de l'existence de celles qui existent et de la non-existence de celles qui n'existent pas" (265). Qui eût cru que cette pensée nous rapprocherait intimement de la conception kantienne de l'espace, quand ce dernier philosophe soutenait, comme on l'a vu, qu'il est des choses qui échappent à la perception et à la sensation de l'homme, donc que celui-ci n'était pas la mesure de toute chose ?

La position de Kant sur la sensation et la perception est très directement inspirée de celle du *Théétète* de Platon. Ainsi l'argument en faveur de la

sensation débute de cette manière : "(...) telle une chose m'apparaît à toi, telle elle est aussi pour toi, sous-entendu que toi et moi, nous sommes des hommes" (266). L'existence d'une chose est due à son apparition, son apparence, sa sensation, car "apparaître, c'être senti" (267). La sensation, qui n'est autre que la perception pour Platon - ce qui m'apparaît, je le perçois obligatoirement - varie d'un individu ou d'un groupe à l'autre : ce qui t'apparaît léger, peut m'apparaître lourd, ce que tu perçois comme une ambiance froide apparaîtra à un autre comme une ambiance chaude, et ainsi de suite. C'est la théorie du relativisme des choses et des êtres perçus par l'homme. Toutefois, Platon dépasse le relativisme par l'argument suivant : rien n'est jamais et tout devient toujours (268), et notamment les sensations. La sensation et la perception du monde sont en marche perpétuelle, aucun état ne dure, ni dans le corps ni dans l'âme, et c'est précisément "par l'étude et par l'exercice, qui sont des mouvements qu'elle (l'âme) acquiert les sciences, les conserve, et devient meilleure (...)" (269). Or la question épistémologique préoccupant Platon est celle-ci : peut-on faire de ce qui ne dure pas, de l'éphémère des sensations et de la perception, une science vraie ? Sous-entendu que la science vraie est celle des essences, de ce qui dure, de ce qui est immuable et jamais de ce qui peut être contredit l'instant d'après. Le mouvement de la sensation est la translation ininterrompue qui s'opère entre l'âme et le monde, et plus précisément sous l'angle de la perception, entre l'organe (les yeux...) et le phénomène perçu (une couleur, par exemple). Mais comment se fait-il alors que le rouge reste bien le rouge pour à peu près tout le monde, qu'une maison demeure une maison, etc. ? Faut-il y déceler une réfutation de cet argument selon lequel le savoir tiré de la sensation ne serait pas la science ? Non pas, car Platon est bel et bien l'un des premiers "phénoménologues" : le sens qu'il attribue à la sensation est très vaste, et dépasse le stade purement sensoriel de l'appréhension des choses.

Nous démontrerons que ce sens s'apparente à celui de la perception vue par la phénoménologie du vingtième siècle. Le lien qu'établit Platon entre la théorie de l'univers en mouvement et celle des sensations diverses et variées se situe à la racine du problème de la perception des phénomènes dans l'espace et le temps où le sujet et l'objet sont placés dans une relation conjointe, obligée et évolutive :

"(...) tout l'univers est en mouvement, et il n'y a rien en dehors de cela, et il y a deux espèces de mouvement, dont chacune est infinie en nombre; l'une d'elles a une force active, l'autre une force passive. De leur union et de leur friction naissent des rejetons en nombre infini, mais par couples jumeaux; l'un est objet de la sensation, l'autre la sensation, qui éclôt et naît toujours avec l'objet de la sensation. Pour les sensations, nous leur donnons des noms tels que ceux-ci : visions, auditions, olfactions, froid et chaud, et aussi plaisirs, peines, désirs, craintes et caetera. Innombrables sont celles qui n'ont pas de nom; très nombreuses celles qui en ont un" (270).

Ici point le problème du langage de l'expérience perceptuelle, auquel échappe en partie nos sensations innombrables. C. Raffestin, au cours d'un repas, soutenait par exemple que le langage, quoique riche, se révèle toujours insuffisant lorsqu'il s'agit de caractériser les goûts multiples des aliments. Platon n'exprime-t-il pas une idée semblable lorsqu'il écrit : innombrables sont les sensations qui n'ont pas de nom; très nombreuses celles qui en ont un ? Les expériences corporelles de tout genre échappent en bonne partie aux conventions du langage social, mais la grande utilité de la littérature imaginative consiste justement à multiplier les combinaisons linguistiques, à créer parfois de nouvelles expressions qui dénomment les sensations.

Une autre question surgie de la dialectique platonicienne est celle de la relation de la sensation à la connaissance de la sensation, et à la science vraie : "(...) quelles que soient les choses qui nous apparaissent, elles sont vraies pour qui les croit telles". Le glissement rhétorique est ici évident; croire une chose vraie ne signifie pas que cette chose soit

vraie. En effet, il ne saurait exister des êtres ou des choses en soi vrais pour eux-mêmes et que par eux-mêmes dans l'optique de Platon. L'être et son "logos" interviennent comme des médiateurs, mais des médiateurs jamais neutres car ils modifient la relation que le sujet entretient avec l'objet :

"Reste donc, ce me semble, que nous sommes ou devenons, selon le cas, dans un mutuel rapport, puisque nous sommes liés l'un à l'autre par l'inévitable loi de notre être, et que nous ne sommes liés à rien d'autre, pas même à nous-mêmes. Il ne reste donc que cette liaison mutuelle, en sorte que, si l'on dit que quelque chose existe, c'est à quelqu'un, ou de quelqu'un, ou relativement à quelque chose qu'il faut dire qu'il est ou devient; mais qu'une chose existe ou devienne en soi et par elle-même, c'est ce qu'il ne faut pas dire ne permettre de dire à personne" (Socrate à Théétète).

Anticipation de la théorie existentielle pour laquelle tout objet ou tout être n'existe que "mis en relation". Socrate dit ensuite (271) : "Puisque donc ce qui agit sur moi est relatif à moi et non à un autre, c'est moi aussi qui le sens, et personne d'autre". Socrate pose ici le problème de l'interférence de la connaissance et du jugement mutuels des choses parmi les hommes. Si sa sensation est vraie pour lui (Socrate), que c'est une partie de son être et qu'il est "juge de l'existence des choses qui sont pour moi et de la non-existence de celles qui ne sont pas pour moi", comment l'autre peut-il connaître et juger ces sensations s'il ne les partage pas ? De cette interrogation épistémologique découle une grave question éthique, celle de la normalité de l'être.

En effet, les sensations, domaine subjectif à l'origine, méritent-elles d'être classées et analysées objectivement, et où s'arrêtent-elles ? Et, reprend Socrate, "quid" des songes, des maladies, notamment de la folie et de ce qu'on appelle entendre, voir, en un mot "sentir de travers" ? Socrate dit qu'en un tel système scientifique, ces sensations pourtant réelles et à l'origine de nombreuses créations humaines déterminantes, sont "fausses", et que, bien loin que les choses soient alors telles qu'elles paraissent à

chacun, au contraire rien de ce qui paraît n'existe (272). J'interprète cette pensée ainsi : bien que des sensations paraissent, disons "anormales", au commun des mortels (celles engendrées par la folie), elles n'existent qu'à l'état d'apparence et non d'objet scientifiquement objectivable, car elles sont en perpétuel devenir dans chacun d'entre nous. La psychologie de la normalité n'est ainsi pas scientifique.

Une des illustrations de ce perpétuel devenir de nos sensations consiste en l'interaction que Platon met en exergue entre l'état de sommeil, de rêve, et d'éveil; entre l'état maladif et de santé, et entre ce qui préfigure être l'inconscient et le conscient. La psychanalyse s'évertuera à aller chercher des significations aux processus inconscients, mais leur objectivation restera toujours problématique. En effet, seul celui qui a éprouvé certaines sensations est apte à les comprendre - et ce n'est encore pas toujours le cas - mais comment celui qui ne les a pas éprouvées peut-il en faire l'objet d'une science, si "l'opinion que chacun se forme par la sensation est pour lui la vérité, si l'impression d'un homme n'a pas de meilleur juge que lui-même (...)" ? (273)

Ce qui contrecarre l'idée d'une possible vérité scientifique des sensations, c'est, en plus du problème du manque d'initiation à la sensation, celui du souvenir et de la mémoire. Voir n'est pas savoir; le savoir ne dépend pas exclusivement des sens, comme on le sait, mais aussi de la mémoire des choses que l'on a apprises ou senties (274). A ce propos, la mémoire des lieux et des expériences révélées par un écrivain comme H. Hesse nous fera pénétrer dans les sphères de l'intuition et du souvenir, un souvenir non seulement des sensations mais aussi des connaissances accumulées, d'un savoir lié à une reconnaissance des éléments. Tel le phénomène géologique des résurgences de rivières, qui après avoir formé et traversé des nappes d'eau souterraines, rejaillissent à la surface, le processus de réminiscence des idées participe d'un mouvement caché et

soustrait à la perception immédiate; c'est par un mouvement de la conscience sur elle-même qu'on parvient à retracer la voie menant de l'idée, ou du phénomène considéré comme essence, à sa manifestation concrète, perceptible à l'extérieur.

En résumé, la conception platonicienne s'adressant à la perception et à la sensation peut s'énoncer ainsi : le savoir de ces dernières ne constitue pas une science de la totalité phénoménale du monde, car il ne dévoile que certaines facettes de phénomènes arbitrairement choisis par les limitations de nos systèmes sensoriels. Toutefois, dans une perspective humaniste, l'on ne peut se passer de la connaissance de la sensation et de la perception des êtres et des choses dans l'espace, car, premièrement, elles engagent de parties essentielles de l'être, sa sensibilité et sa mémoire, et secondement, elles assurent par leur substance une dimension intersubjective au Logos sensible. Elles peuvent en outre favoriser le souvenir et la réminiscence des idées, si elles sont sous-tendues par une volonté d'entrer en relation avec ce monde caché, ce royaume des ombres éclairé à la lumière du soleil intérieur.

SECTION C) L'INTERROGATION
PHENOMENOLOGIQUE ET L'ESPERANCE
EXISTENTIELLE

Chapitre 6 Critique de la "Phénoménologie de la perception" (275) (Merleau-Ponty)

Le positivisme décapite la philosophie, a dit Husserl, et j'ajouterais, la pensée géographique. En effet, dans *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale* (276), Husserl explique que la réduction positiviste de l'idée de la science à une simple "science des faits" entraîne une "crise" de la science en tant que perte de son

importance pour la vie (277) : à une "science des faits" doit correspondre de manière contraignante un "monde des faits", une "simple humanité de fait" (278). "La façon exclusive dont la vision globale du Monde qui est celle de l'homme moderne s'est laissée, dans la deuxième moitié du XIXe siècle, déterminer et aveugler par les sciences positives et par la "prosperity" qu'on leur devait, signifiait que l'on se détournait avec indifférence des questions qui pour une humanité authentique sont les questions décisives" (279). Ces questions touchent au sens ou à l'absence de sens de notre existence humaine; elles "atteignent finalement l'homme en tant que dans son comportement à l'égard de son environnement humain et extra-humain il décide librement, en tant qu'il est libre dans les possibilités qui sont les siennes de donner à soi-même et de donner au monde ambiant une sorte de raison" (280).

Si l'on cherche à comprendre la raison pour laquelle la géographie du comportement et de la perception est partie sur les bases philosophiques positivistes, qui, selon nous, ont déjà entamé sa croissance qualitative, il faut faire allusion aux phénoménologies positives, celle d'un Merleau-Ponty par exemple, qui, de surcroît, ont été interprétées superficiellement ou acceptées comme allant de soi. L'oeuvre de Maurice Merleau-Ponty ne se restreint pas à la *Phénoménologie de la perception*, sa thèse publiée en 1945, l'ouvrage phénoménologique le plus fréquemment cité par les géographes francophones de la perception que par les humanistes anglo-saxons. Il est d'autres livres que Merleau-Ponty écrivit vers la fin de sa vie et qui nuancent, lorsqu'ils ne contredisent pas, le ton et la méthode de sa *Phénoménologie de la perception*, *Le Visible et l'Invisible* (281). *L'Oeil et l'Esprit* (282). Ces derniers n'ont pas fait l'objet de considération par des géographes peut-être soucieux d'assurer une légitimité "scientifique" à leurs recherches dans le domaine très controversé de la phénoménologie, qui

n'est pas une science mais une philosophie d'ailleurs très critique de la science.

La phénoménologie du XXème siècle a fait l'objet de plusieurs thèses, ouvrages et articles, en géographie humaniste (283). Comme il s'agit d'un courant philosophique très diversifié - il existe une phénoménologie pure ou transcendantale, celle de Husserl, une phénoménologie existentielle, parfois dérivée du matérialisme dialectique, celle de Sartre, et surtout de grands existentiels que je ne préfère pas classer comme Heidegger, Jaspers, Buber, Camus, tous porteurs d'une vision globale et humaniste de l'homme, penseurs parfois mystiques plus ou moins proches des pensées religieuses chrétienne (pour Jaspers ou Maritain) ou juive (pour Buber). Il y a bien d'autres noms que j'omets ici, Kierkegaard, Chestov, Schütz..., car il m'apparaît vain de retracer toute l'évolution et les courants parfois contradictoires qui ont parcouru tant la phénoménologie que ce que l'on regroupe sous le label d'"existentialisme", ou encore de "phénoménologie existentielle". J.N. Entrikin a remarquablement résumé ces tendances d'écoles dans sa Thèse (284), dont je ne désire pas faire un doublet inutile. Ce qui intéresse plutôt le sens de ma démarche est d'approfondir la pensée de quelques-uns de ces philosophes qui se sont largement exprimés sur la notion d'espace - ce qui est le cas de presque tous les phénoménologues - et de voir en quoi cette pensée diffère ou ne diffère pas des grandes distinctions établies par Kant et Platon, injustement "laissés pour compte" de la géographie existentielle moderne. Enfin, nous ferons appel à des maillons manquants de la chaîne existentielle reconstituée par les géographes (M. Scheller, E. Minkovsky, E. Dardel) pour envisager sous ce rapport l'oeuvre capitale de Hermann Hesse.

L'avant-propos de la *Phénoménologie de la perception* recèle de nombreuses contradictions qui me font tenir la phénoménologie comme une discipline parfois difficile dans sa problématique et

obscur dans sa méthodologie, si méthodologie elle comporte. Cela dit, il y a d'excellentes choses exposées dans la phénoménologie, généralement puisées d'ailleurs en dehors de celle-ci... Un demi-siècle après les premiers travaux de Husserl, Merleau-Ponty considérait toujours que la question "qu'est-ce que la phénoménologie" était loin d'être résolue (285). Étude des essences (l'essence de la perception, l'essence de la conscience...), et replaçant ces essences dans l'existence, c'est, selon cet auteur, une philosophie transcendantale qui met en suspens pour les comprendre les "affirmations de l'attitude naturelle". C'est une philosophie pour laquelle le monde est déjà là avant la réflexion, "comme une présence inaliénable, et dont tout l'effort est de retrouver ce contact naïf avec le monde pour lui donner enfin un statut philosophique" (286).

"C'est l'ambition d'une philosophie qui soit une "science exacte". Mais c'est aussi un compte rendu de l'espace, du temps, du monde vécus" (287).

Voici une première contradiction qui aura des répercussions infiniment importantes non seulement en géographie, mais aussi dans de nombreuses sciences humaines et sociales, comme la psychologie, l'anthropologie ou la sociologie. D'abord, l'ambition de faire d'une philosophie une "science exacte" est contraire à l'idée que Platon se faisait de la philosophie, une réflexion sur l'homme, le monde, le savoir, incapable de cerner totalement et exactement son sujet, car conçue à l'intérieur de celui-ci, et dénuée de la distance objectivante indispensable à toute science voulue exacte. Ensuite, comment fonder une science exacte en rendant simplement compte de "l'espace, du temps et du monde vécus", ceux-ci étant astreints aux caprices de la subjectivité individuelle ?

C'est que la phénoménologie ne cherche ni à expliquer ni à analyser notre rapport au monde, mais simplement à le décrire, ce qui en ferait une science purement descriptive, si une telle science n'a jamais

existé. En fait, il s'agirait plutôt d'une "pré-science" visant à décrire le fondement vécu de la science.

"Tout l'univers de la science est construit sur le monde vécu et si nous voulons penser la science elle-même avec rigueur, en apprécier exactement le sens et la portée, il nous faut réveiller d'abord cette expérience du monde dont elle est l'expression seconde" (288).

Penser la science et non pas le monde et ce qui nous rattache à lui, tel semble être un des dessins premiers de la phénoménologie. Voilà qui nous éloigne considérablement de notre problématique existentielle, qui est de chercher à comprendre comment l'homme met en jeu son existence individuelle dans l'espace et le temps, avec ou sans la science. La phénoménologie de Merleau-Ponty interroge la connaissance que l'homme a de lui-même et de son paysage géographique notamment :

"Les vues scientifiques selon lesquelles je suis un moment du monde sont toujours naïves et hypocrites, parce qu'elles sous-entendent, sans la mentionner, cette autre vue, celle de la conscience, par laquelle d'abord un monde se dispose autour de moi et commence à exister pour moi. Revenir aux choses mêmes, c'est revenir à ce monde avant la connaissance dont la connaissance *parle* toujours, et à l'égard duquel toute détermination scientifique est abstraite, signitive et dépendante, comme la géographie à l'égard d'un paysage où nous avons d'abord appris ce que c'est qu'une forêt, une prairie ou une rivière" (289).

Cette citation, que J.N. Entrikin avait déjà inscrite dans sa thèse, fait allusion à la conscience géographique. Eric Dardel, me semble-t-il, prit une position et surtout s'exprima dans un langage sensiblement différent de ceux de Merleau-Ponty sur cette question. Pour Dardel, ce n'est pas la connaissance qui *parle* du monde, c'est déjà le monde lui-même. Et l'objet de la géographie consiste à mettre en clair les signes du "langage" de la Terre, Terre qui est une "écriture à déchiffrer" (290). Toutefois - et là Dardel et Merleau-Ponty se rejoignent - cette "écriture" ne participe pas d'un processus purement

intellectuel : pour le premier, "c'est un appel qui monte du sol, de l'onde ou de la forêt, une chance ou un refus, une puissance, une présence" (291), alors que pour le second, les clés de lecture de notre environnement sont dissimulées sous la corporéité de l'être. En effet, c'est le corps plus l'âme qui prodiguent l'éveil de la conscience à cet appel du monde, et ce serait là un but premier d'une géographie existentielle dont chaque individu est porteur. La grande différence entre Merleau-Ponty et Dardel est que celui-ci fait d'une géographie phénoménologique une étude de ses fondements "scientifiques" alors que celui-là hisse la géographie existentielle au rang d'une science fondamentale de l'être, une science des fondements vitaux et mythiques de la Terre, car n'oublions jamais que pour Dardel (qui m'est plus proche que Merleau-Ponty), "c'est le mythe qui valide et fonde la réalité en tant que telle" (292). Cl. Raffestin, dans un article perspicace sur Dardel (293) a vu en celui-ci un "écrivain-né", alors que J.-B. Racine, dans un article qui ne l'est pas moins (294), a mis en évidence le corpus philosophique contradictoire qui habite *L'Homme et la Terre* : ces deux points de vue sont complémentaires, car un "écrivain-né" ne saurait se contenter d'évoluer dans un cercle philosophique constitué tel celui de la phénoménologie, et les contradictions, même philosophique, alimentent la substance d'une oeuvre d'écrivain. Revenons toutefois à Merleau-Ponty, car sur Dardel je me suis déjà exprimé (295), et le débat autour de ce dernier n'est pas près d'être clos, car il se nourrit aux sources de l'enjeu souterrain le plus considérable de la géographie contemporaine, celui d'un rééquilibrage de la masse des certitudes conservatrices de la science positive par la force créatrice de l'ambiguïté littéraire...

La deuxième partie du passage de Merleau-Ponty cité plus haut m'est sympathique car elle incite à répondre à l'appel de la nature et du paysage en général sans obligatoirement passer par l'abstraction scientifique. Toute la question est de savoir si cette

forme de sensibilité géographique ne nécessite pas aussi un apprentissage, certes de nature différente de celui prodigué par la science, mais plutôt un apprentissage de la sensibilité, de la réflexion et de la contemplation, tels que la culture romantique les préconise par exemple. Je conserve en mémoire une discussion que nous avons battue entre étudiants, après la projection de diapositives géologiques représentant des paysages rocaillieux et majestueux, auxquels se superposaient des explications scientifiques laborieuses. Un étudiant plus contemplatif que les autres s'était exclamé : "Cessez de nous gâcher le spectacle de ces rochers magnifiques avec vos explications savantes! La contemplation ne s'accorde pas avec la connaissance!" Or, la problématique de Merleau-Ponty me ramène à cette opposition entre connaissance et contemplation, entre "vita activa" et "vita contemplativa". Je m'imagine du reste les phénoménologues comme des universitaires urbains débordant de connaissances scientifiques et relativement coupés du monde de la nature, mais souhaitant se réhabiliter à lui par une réflexe de survie bien compréhensible. Les gens de la campagne ou ceux qui doivent vivre au contact rapproché des éléments de la nature - même d'une nature souillée - ont rarement des réactions de phénoménologues. Au contraire, ils cherchent à en savoir plus sur leur milieu et ils s'intéressent, lorsqu'ils ne s'ébahissent, devant les mirages de la science, plutôt que de se satisfaire de leurs expériences immédiates.

Le texte de Merleau-Ponty s'oppose au "retour idéaliste à la connaissance" (296). Sa description phénoménologique "pure" exclut aussi bien le procédé de l'analyse réflexive (qui part de la déduction selon Kant) que l'explication scientifique. S'opposant à Descartes et surtout à Kant pour qui l'unité de conscience est contemporaine de l'unité du monde, pour qui la certitude de moi pour moi est la condition sans laquelle il n'y aurait pas de monde, Merleau-

Ponty dénie les relations contemporaines entre le sujet et le monde :

"Le monde est là avant toute analyse que je puisse en faire et il serait artificiel de la faire dériver d'une série de synthèses qui relieraient les sensations, puis les aspects perspectifs de l'objet, alors que les unes et les autres sont justement des produits de l'analyse et ne doivent pas être réalisés avant elle."

"Le réel est à décrire, et non pas à construire ou à constituer. Cela veut dire que je ne peux pas assimiler la perception aux synthèses qui sont de l'ordre du jugement, des actes ou de la prédication" (297).

"La perception n'est pas une science du monde, ce n'est même pas un acte, une prise de position délibérée, elle est le fond sur lequel tous les actes se détachent et elle est présupposée par eux".

Dans l'entrelacs de contradictions où nous mène le philosophe, il n'est guère aisé de distinguer ce qui possède une certaine valeur de ce que nous pensons être une mauvaise interprétation de Kant (et de Platon). Premièrement, si le monde était là avant toute analyse et toute synthèse reliant les sensations, ce monde serait le même à la naissance et à la mort d'un individu, les expériences perceptives de celui-ci ne changeraient absolument pas le visage du monde, la manière dont il apparaît. Plus loin, on lit en sus que la réduction phénoménologique de Husserl, présentée comme un retour à la conscience transcendantale absolue - alors que celle de Kant est de nature transcendantale ontologique - que cette réduction, donc, appelle le monde à se déployer "dans une transparence absolue, animé de part en part par une série d'aperceptions que le philosophe serait chargé de reconstituer à partir de leur résultat" (298). Dit entre parenthèses, je n'ai jamais compris le sens exact de la réduction phénoménologique de Husserl : en trois cent pages, ce dernier ne laisse aucun exemple complet et concret de sa démarche; en tous les cas, d'après mon extrême difficulté à le saisir et mon incapacité totale à restituer un exemple de réduction phénoménologique, celle-ci ne s'apparente

pas du tout à une forme d'"expérience naïve" et "immédiate" avec le langage, sinon avec le monde. La réduction phénoménologique de Husserl est tout le contraire du regard enfantin libéré de pré-suppositions face au monde, tel qu'il se présenterait à un amoureux en harmonie avec l'univers; c'est en effet au terme d'une terrible ascèse, d'un cheminement tortueux dans les méandres de la logique que la fameuse "époché" s'accomplirait. Merleau-Ponty compare celle-ci à un "étonnement devant le monde" (299); c'est là une formule bien courte pour qualifier la démarche de Husserl que je ne désespère pas de comprendre un jour. Parenthèse fermée.

La seconde citation de Merleau-Ponty dit que le réel est à décrire et non pas à construire, et que cette description n'est pas une synthèse. Or, la description fait appel au langage, et le langage est pris dans la toile d'araignée de la culture, et cette dernière est le contraire d'une conception du monde dénuée de présupposition ainsi que le réclame la phénoménologie. Que je puisse me livrer à des expériences immédiates et mondaines en faisant temporairement abstraction d'une problématique réfléchie du monde, cela passe la rampe de mon imagination. Par contre, que je sois capable de restituer ces expériences qui engagent le champ perceptif tout entier et à mon avis l'âme individuelle, dans un langage descriptif pur et dénué de tout jugement synthétique, de cela je doute sincèrement. Merleau-Ponty attache à juste titre une grande importance à l'expérience phénoménologique du corps dans l'espace : il cite longuement des expériences scientifiques pratiquées sur la vue, l'exploration motrice du corps, la désorientation spatiale, etc. Or, ces exemples intéressent davantage les sciences expérimentales - la psychologie expérimentale notamment - qu'une philosophie existentielle. Merleau-Ponty incorpore une conception très cartésienne des expériences pratiquées dans le champ perceptif, ce qui ne constitue en soi nullement

un reproche, mais ce qui se révèle être une contradiction majeure avec une volonté phénoménologique exprimée au départ de ne point céder au discours de la science analytique. Dans ses chapitres intitulés "le champ phénoménal", "le corps comme objet", "la spatialité du corps propre", "le sentir" (300), etc., Merleau-Ponty ne fait qu'analyser des expériences et réfléchir à leurs conséquences sur notre conception du monde. Démarche qui me semble contradictoire avec le voeu qu'elle exprime. Son très long chapitre consacré à "L'espace" est révélateur. Désireux de s'opposer à la conception kantienne de l'espace, il lui emprunte au départ plusieurs de ses éléments - sans jamais citer la *Critique de la raison pure* où Kant a exposé le concept de l'espace - et il finit par se heurter à des obstacles insurmontables.

Chapitre 7 L'espace selon la *Phénoménologie de la perception* (Merleau-Ponty)

Merleau-Ponty commence par critiquer la conception kantienne de l'espace qui, selon lui, "a essayé de tracer une ligne de démarcation rigoureuse entre l'espace comme forme de l'expérience externe et les choses données dans cette expérience" (301). Première assertion qui est fautive, car, pour Kant, les choses dans l'espace ne sont jamais données, mais c'est l'espace qui est donné comme a priori, comme forme de l'intuition pure *et* de la sensibilité. Ensuite, Merleau-Ponty affirme : "L'espace n'est pas le milieu (réel ou logique) dans lequel se disposent les choses (303). Si nous devons comprendre par là que l'espace, en tant que milieu neutre, n'existe pas, qu'il ne commence à exister qu'à partir du moment où il devient un champ d'intentionnalité potentielle, alors comment ne pas imaginer un sujet pensant et agissant contemporain de ses relations à l'espace ?

La réponse nous est livrée à la page suivante : il y a deux sortes d'espaces : un *espace "spatialisé"* et un *espace "spatialisant"*. Dans l'espace spatialisé, je vis

dans les choses, je ne réfléchis pas, et l'espace est l'attribut commun des choses. J'attribue cela à une forme d'immédiateté de l'expérience dans l'espace; plus loin, le philosophe nous confirme que c'est une espace physique, empirique, dans lequel je perçois les choses. Cassirer l'aurait qualifié *d'espace de la présentation* (304). Dans le second type d'espace au contraire, l'espace "spatialisant", je réfléchis, je pense les relations qui vivent grâce à un sujet qui les décrit. Cet espace est qualifié d'espace géométrique et de l'abstraction dans lequel "j'ai la spatialité homogène et isotrope, je peux au moins penser un changement de lieu qui ne modifierait en rien le mobile, et par conséquent une pure *position* distincte de la *situation* de l'objet dans son contexte". C'est *l'espace de la représentation* selon Cassirer. Merleau-Ponty va s'employer à contrecarrer cette conception dichotomique de l'espace, provenant, selon lui, de Kant, et qui "se brouille au niveau du savoir scientifique lui-même dans les conceptions modernes de l'espace" (305). Merleau-Ponty va en fait fonder une synthèse qui ressemblera à s'y méprendre à la synthèse kantienne (et platonicienne) de l'espace. En effet, la distinction opérée entre l'espace spatialisé et spatialisant, entre l'espace de la présentation et de la représentation n'est pas l'oeuvre de Kant, mais de penseurs "néo-kantiens" comme E. Cassirer. Pour Kant, l'intuition formelle rejoignait la représentation; tout ce qui nous pensons de l'espace touche d'abord à sa représentation, puis à notre sensibilité.

Or, l'énorme confusion terminologique que la phénoménologie va introduire dans les esprits non avertis est la suivante : à l'intuition et à la représentation de Kant va se substituer le terme impropre d'après nous de "perception". La perception phénoménologique dépasse en effet de loin celle produite par nos cinq systèmes sensoriels et notre sensibilité en général; elle va faire de l'espace sa forme pure (alors que nous nous souvenons que pour Kant, l'espace est la forme pure de l'intuition). La perception de Merleau-Ponty n'est pas du tout celle

de Kant, qui s'apparentait à une forme de la sensibilité, laquelle est mise en jeu dans l'expérience externe et empirique de l'espace; la perception phénoménologique englobe pour ainsi dire l'intuition et la représentation kantienne, bien que Merleau-Ponty ne se soit jamais clairement expliqué à ce sujet.

"La perception n'est pas une science du monde, ce n'est même pas un acte, une prise de position délibérée, elle est le fond sur lequel tous les actes se détachent et elle est présupposée à eux" (306).

Plus loin, Merleau-Ponty affirme encore que "le problème classique de la perception de l'espace et, en général, de la perception doit être réintégré dans un problème plus vaste" (307). En effet, de par sa volonté globalisante, Merleau-Ponty verra sa conception de la perception être confrontée à plusieurs problèmes. D'abord, celui de l'impossibilité de pénétrer les choses de l'espace, un paysage par exemple, dans sa dimension transcendante :

"Nous ne percevons presque aucun objet, comme nous ne voyons pas les yeux d'un visage familier, mais son regard et son expression. Il y a là un sens latent, diffus à travers le paysage ou la ville, que nous retrouvons dans une évidence spécifique sans avoir besoin de le définir. Seules émergent comme des actes exprès les perceptions ambiguës, c'est-à-dire celles auxquelles nous donnons nous-mêmes un sens par l'attitude que nous prenons ou qui répondent à des questions que nous nous posons" (398).

Le sens latent d'un visage familier, d'un paysage, ou d'une ville, si clair que nous n'ayons pas "besoin de le définir", ne s'apparente-t-il pas à la réminiscence de l'idée selon Platon ? Cette absence de perception des choses en soi, l'impossibilité de percer le secret d'un visage, même familier, n'est-ce pas ce que dit la théorie platonicienne des apparences surgie de la perception, et ne correspond-elle pas à l'impossibilité kantienne à pénétrer les choses dans leur dimension transcendante ? Les objets dans l'espace et surtout les êtres ne nous livrent jamais leur secret dans notre acte de percevoir. Cela, Merleau-Ponty l'écrit fort bien, et c'est pourquoi, après avoir énoncé son concept de

"perceptions ambiguës", le philosophe est contraint d'élargir explicitement sa conception de la perception. Il ira même jusqu'à renier la concrétude empirique comme objet primordial de la perception, et à réintégrer ce qui pour moi s'apparente de fort près à l'intuition de Kant et à la théorie idéaliste de la réminiscence et du souvenir de Platon :

"Une première perception sans aucun fond est inconcevable. Toute perception suppose un certain passé du sujet qui perçoit et la fonction abstraite de la perception, comme rencontre des objets, implique un acte plus secret par lequel nous élaborons notre milieu" (309).

Ce "fond" sans lequel aucune perception n'est concevable, le "certain passé du sujet qui perçoit" n'est-ce pas la négation de la possibilité d'une mise entre parenthèses pure de nos pré-conceptions, de la "mise hors circuit" totale de nos pré-suppositions ainsi que la réclame la réduction phénoménologique de Husserl ? Et surtout, cet "acte plus secret par lequel nous élaborons notre milieu", n'est-ce pas l'acte d'"intuitionner" l'espace de Kant, contemporain de notre aperception et de notre appréhension du monde ? Vers la fin de sa vie, celui qui considérait que "l'espace est existentiel" aussi bien que "l'existence est spatiale" (310), a indiqué quelques limites sages à la perception phénoménologique. Malheureusement, *Le Visible et l'Invisible* resta lettre morte. Dans *Le Visible et l'Invisible*, Merleau-Ponty tâche de poser le problème du rêve comme première limite de la perception, le premier n'étant pas "observable", alors que la seconde le serait :

"(...) il y a une différence de structure et pour ainsi dire de grain entre la perception ou vraie vision, qui donne lieu à une série ouverte d'explorations concordantes, et le rêve, qui n'est pas *observable* et, à l'examen, n'est presque que lacunes" (311).

La place mineure que la "foi perceptive" accorde d'abord au rêve - alors qu'il remplit selon nous une fonction ontologique capitale car il est le réceptacle de

désirs inassouvis et nous projette dans de nouveaux désirs - s'élargit par la suite, le philosophe remarquant également des lacunes à la perception. En effet, l'observable ne l'est jamais tout à fait, et "les haillons du rêve peuvent, devant le rêveur, valoir pour le tissu serré du monde vrai", et l'inconscience de n'avoir pas observé "peut, dans l'homme fasciné, tenir lieu de la conscience d'avoir observé" (312). Il ressort que Merleau-Ponty finit par admettre sur le même pied le perçu et l'imaginaire ou le rêve, comme nombre de nos "états de conscience" (313).

Ensuite, la perception passant par le corps est considéré comme quelque chose de presque insaisissable, de "glissant" :

"Déjà mon corps, comme metteur en scène de ma perception, a fait éclater l'illusion d'une coïncidence de ma perception avec les choses elles-mêmes. Entre elles et moi, il y a désormais des pouvoirs cachés, toute cette végétation de fantômes possibles qu'il ne tient en respect que dans l'acte fragile du regard. Sans doute, ce n'est pas tout à fait mon corps qui perçoit : je sais seulement qu'il peut m'empêcher de percevoir, que je ne peux percevoir sans sa permission; au moment où la perception vient, il s'efface devant elle et jamais elle ne le saisit en train de percevoir" (314).

Ce "n'est plus tout à fait mon corps qui perçoit", mais, lit-on à la page suivante, "la perception, qui n'est peut-être pas dans ma tête, n'est nulle part ailleurs que dans mon corps comme chose du monde" (315). Le philosophe revient à la conception platonicienne de la perception; celle-ci ne peut se constituer en certitude intime de celui qui perçoit, si elle est regardée "du dehors" et non "du dedans", c'est-à-dire de manière scientifique : "vue du dehors la perception glisse sur les choses et ne les touche pas" (316). Les mondes privés et fragmentés de ceux qui perçoivent ne sont pas "le monde", et, chose embarrassante, nos perceptions n'ouvrant pas sur "le seul monde, le monde unique" (317).

Selon mon interprétation, le philosophe rejoint ici Platon en affirmant que la pensée de la perception compte plus que la perception elle-même; il s'agit

d'être conscient des limites de la corporéité de la perception.

Plus tard, dans l'une de ses dernières notes de travail "Perception et langage" écrite le 27 octobre 1959, Merleau-Ponty exposera le dilemme surgissant inmanquablement entre la perception dans laquelle je *vois* les choses perçues et les significations, qui au contraire sont invisibles. C'est le problème que pose l'immédiateté de l'expérience phénoménologique confrontée au monde opaque du langage, qui est précisément un médium tant descripteur que formateur de l'expérience. Comment traduire le monde *sensible* en monde *intelligible* est une question que Merleau-Ponty a laissée sans réponse en déclarant : "Il n'y a pas de monde intelligible, *il y a* monde sensible" (318). Rappelons-nous mon ivrogne d'un soir qui m'assenait dans un café des Grottes : "Tu ne comprendras jamais car il n'y a rien à comprendre dans le monde, il faut le vivre...".

Le philosophe se tournera heureusement vers la lumière de la peinture dans sa dernière oeuvre, visionnaire et d'une esthétique remarquable (*L'Oeil et l'Esprit*) (319) qui commence ainsi : "La science manipule les choses et renonce à les habiter" (320). Merleau-Ponty qui confessa lui-même que sa *Phénoménologie de la perception* lui avait terriblement pesé renonça finalement aux images de la science manipulatrice...

Mes lecteurs intéressés pas l'abstraction et la théorie trouveront très succincte ma conception de l'espace existentiel étayée à partir de trois penseurs principalement (Kant, Platon et Merleau-Ponty). Comme les personnes penchées vers l'abstraction se montrent généralement cruelles envers les textes où celle-ci fait défaut - l'abstraction, c'est la cruauté, disait Dostoïevski (321) - je me dois de poser une base théorique supplémentaire pour satisfaire à leur curiosité. Je le fais volontiers, s'agissant de concepts empruntés à Martin Buber, penseur existentiel et religieux, grand admirateur et ami de Hermann Hesse, qui le lui rendait bien (322).

Chapitre 8 Deux composantes de la spatialité existentielle : distance et relation (M. Buber)

Le premier des deux textes fondateurs de l'espace existentiel dû à M. Buber est un court article, "Distance et Relation" (323), dont M. S. Samuels fut le premier géographe à confirmer la valeur (324). Ce texte jette un rayon de lumière extrêmement vif sur ce que j'appelle un archétype de comportement psychogéographique, exprimé par des concepts spatio-temporels, la distance et la relation. Buber explique que le principe de la vie humaine n'est pas simple, mais construit sur un double mouvement qui est tel que le premier mouvement est la présupposition du second. Le premier mouvement est nommé "*the primal setting at a distance*" (la prise première de distance, la mise première à distance) et le seconde "*entering into relation*" (l'entrée en relation) (325). Que le premier mouvement soit la présupposition du second s'explique clairement par le fait que l'on entre en relation seulement après avoir été placé à distance. Ce double principe ne peut pas être démontré à première vue dans la vie intérieure de l'homme, mais peut l'être dans le grand phénomène de sa connexion avec l'altérité, qui est constituée comme altérité par l'événement de la "mise à distance". Toutefois, l'ambition de M. Buber est, une fois ce principe démontré dans l'extériorité du monde, de le projeter à la vie intérieure de la personne. L'on se souvient que l'espace de Kant, pour acquérir un statut intérieur et existentiel, doit se coupler au temps; pour Buber, il devra s'accoupler avec le principe de l'intersubjectivité des relations humaines, pour accéder à un tel statut. L'importance cruciale de la démonstration de Buber, qui confère une dimension existentielle à l'espace, consiste à ce qu'il agrège aux axes spatiaux et temporels mis en relief par Kant celui de l'intersubjectivité des relations humaines. Buber, en quelque sorte, "remplira" de substance humaine les

plages spatiale et temporelle laissés libres par Kant. Dans ce sens, il prolonge la construction kantienne et platonicienne de l'espace; son espace intersubjectif n'altère en rien la possibilité d'"intuitionner" l'espace comme base de la synthèse scientifique de la géométrie par exemple; en effet, grâce aux concepts spatiaux et existentiels de "distance" et de "relation", Buber introduira une "géométrie" très fine et précise des attitudes et comportements humains dans l'espace et le temps.

Ainsi, la "distance" et le "relation" sont considérées comme des concepts dynamiques sous-tendus par la marche du temps, sous-jacente aux transformations ontologiques du sujet. C'est pourquoi le penseur insiste tout au long de sa démonstration sur le caractère temporel, et spécifiquement humain, c'est-à-dire dicté par la volonté humaine, de la "mise à distance" et de l'"entrée en relation". Le "monde" d'après Buber ne se restreint pas à l'"Umwelt", au monde appréhendable par les sens et empiriquement connu. Le "monde" possède une dimension plus vaste, il s'étend au-delà du domaine de l'observable, au-delà du monde dans lequel est plongé l'observateur; il possède dans ce sens une valeur indépendante. Même le "monde des sens" est une unité comprenant ce qui *est* perçu et ce qui *peut* être perçu. Le monde perceptif pur est le monde de l'animal, dis-je en simplifiant Buber à l'extrême. L'homme possède, en plus de son côté animal, une capacité à abstraire le monde immédiat qui "est là", de se détacher de l'étant ("das Seiende") pour se projeter dans l'être ("sein"). C'est un monde qui est éloigné, débarrassé de notre présence pure, retiré de l'opération des besoins et des désirs, mis à distance et par là livré à lui-même, qui est davantage et différent d'un domaine ("realm"). C'est seulement quand une structure de l'être ("sein") est indépendante, qu'un "monde" existe (326). Les actions d'un animal sont dictées par son futur et le futur de ses petits, mais l'homme seul peut *imaginer* l'avenir.

Le second mouvement est à présent ajouté au premier : l'homme se tourne vers la structure retirée de l'étant ("Seiende") et il entre *en relation* avec elle. Buber insiste en affirmant que l'entrée en relation de l'homme s'effectue avec le monde en entier, et non pas avec ses parties ou la somme de ses parties, non par un processus perceptif fragmentant le monde. Au contraire, cette entrée en relation s'effectue dans une aperception synthétisante ("synthesising aperception"). Par aperception synthétisante, le penseur comprend l'aperception de l'être comme un tout unitaire (327).

L'interprétation menée par M. S. Samuels de "Distance and Relation" s'est montrée fondamentale pour l'essor de la pensée géographique humaniste (328). Il a qualifié le double mouvement de distance et de relation de fondement comme d'une "ontologie spatiale". Pourquoi ? Parce que la phase première de mise à distance du monde en permet l'objectification par le détachement et l'étrangeté, et la seconde phase d'"entrée en relation" est guidée par la conscience humaine. La manière d'entrer en relation est plus précisément soumise à la conscience éthique à mon sens. La spatialité, qui s'intercale entre les phases de distance et de relation est pour cette raison considérée par M. S. Samuels comme quelque chose de plus que la condition de la conscience humaine; c'est le commencement de la la conscience humaine (329). L'espace existentiel, pour cet auteur, implique une "éthique de la relation", car, si la distance est la pré-condition de la relation, l'inverse n'est pas vrai :

"La relation n'est pas une conséquence logique de l'acte d'être placé à distance mais c'est plutôt une nécessité existentielle rendue possible seulement par la volonté d'établir une relation. En termes existentiels, cette volonté d'établir une relation est nécessaire parce que c'est le seul moyen par lequel l'homme peut confirmer sa propre existence dans le monde" (330).

L'espace et le monde ne se mettent à "exister" qu'à partir du moment où le sujet trouve confirmation en eux - donc contemporanément à l'éveil de la

conscience de l'espace - Buber ne contredit pas Kant. A la racine de cette conception humaniste se retrouve la notion de "volonté" si fortement mise en exergue par Dostoïevski, et la volonté est généralement soumise à l'examen - non au dictat - de la conscience. C'est pourquoi l'acte d'"entrée en relation" participe d'une éthique individuelle, distribuant ses fruits dans le verger de l'intersubjectivité. Les existentiels sont partagés sur le statut ontologique à accorder à la distance et à la relation. M. S. Samuels rappelle que pour certains comme Camus, la prise de distance primordiale, même si elle correspond à une aliénation et à un éloignement du monde, est la condition ontologique de l'humanité. La réponse appropriée à la distance est soit l'acceptance à la Sisyphe (rendant l'existence humaine absurde), soit la révolte en face de l'aliénation. Et l'on sait qu'en termes concrets, la révolte de Camus se traduit par un engagement responsable dans le monde de la souffrance - c'est le cas du médecin dans *La Peste* (331). Pour d'autres, poursuit M. S. Samuels (332), comme Sartre, Jaspers, Buber ou Tillich, bien que la distance et l'étrangeté fassent partie de la condition humaine, c'est une condition historique à surmonter : au détachement doit succéder le rapprochement au monde; de cette manière est vaincue l'aliénation (*Je et Tu*, M. Buber) (333). Si nous désirons approfondir le sens de l'intersubjectivité conféré par M. Buber, à l'espace et au temps, il convient de se plonger dans son très bel ouvrage, *Je et Tu*, apogée de la "philosophie de la rencontre". Ce livre n'a non plus fait l'objet d'une interprétation fouillée en géographie humaniste, peut-être parce que Buber s'est éloigné et s'est même opposé à certaines idées de la phénoménologie de Husserl, véritable "bible" desdits phénoménologues. Martin Buber - pourquoi le cacher - est un mystique, et un philosophe qui se fait une trop haute conception de l'héritage du savoir et de la connaissance conceptuelle pour s'autoriser à les mettre "hors-circuit", ainsi que le croit possible Husserl dans sa réduction phénoménologique. Buber

est platonicien et pas forcément anti-kantien. Il emploie du reste des concepts grecs traditionnels pour caractériser le monde de la relation. Celui-ci se construit dans trois sphères :

"La première est la vie avec la nature : la relation y bute au seuil du langage. La deuxième sphère est la vie avec les hommes, la relation y devient explicite. La troisième sphère est la vie avec les essences spirituelles; la relation y est muette, mais elle engendre un langage" (334).

"De la vie avec la nature, nous pouvons extraire le monde "physique", celui de la consistance matérielle. De la vie avec les hommes, nous pouvons extraire le monde "psychique", celui de l'affectivité. De la vie avec les essences spirituelles, nous pouvons extraire le monde "poétique", celui de la valabilité. Toutes les sphères perdent alors leur transparence, donc leur sens; toutes sont devenues utilisables et opaques, même si nous leur donnons des noms de la lumière - Cosmos, Eros, Logos. En effet, il n'y a de Cosmos pour l'homme que si l'univers lui est une demeure et un foyer sacré où il offre des sacrifices; il n'y a d'Eros pour lui que si les êtres lui deviennent des images de l'Eternel et si de la vie commune se dégage une révélation; et il n'y a de Logos pour lui que s'il s'adresse directement au mystère, par le moyen du labeur spirituel et du service de l'esprit" (335).

Pour M. Buber, la relation commence à s'accomplir lorsque l'on touche à une de ces trois sphères, du *Cosmos*, de l'*Eros* ou du *Logos*; la dimension de la relation dépasse ainsi celle de l'intersubjectivité entre deux personnes. En fait, la relation peut être tant affective pour le scientifique avec son objet d'étude, la "physis" ou la matière, que pour l'amoureux entraîné dans la sphère de l'Eros, que pour le mystique et le créateur du langage acquis à la présence du Verbe révélateur. Toutefois, il est un postulat pour Buber, que nous pouvons certes discuter, mais auquel il tient sans merci, c'est celui exprimé par Fichte (336) : l'homme n'est un homme que parmi les hommes. Buber dira que le moi s'éveille par la grâce du toi. Ainsi que l'explique métaphoriquement B. Bachelard, "c'est dans le règne des *vecteurs* et non dans le règne des *points* et des *centres* qu'il faut se placer pour avoir un juste schéma du bubérisme. Le *je* et le *tu* ne sont

pas des pôles séparables" (337). Alors que pour certains existentiels, le moi ne se trouve qu'au terme d'une course auto-référentielle menée tout seul, au terme d'une prise de distance vis-à-vis du monde, Buber admet que seule la communion entre deux sujets permet de "tutoyer l'univers".

"Que m'importent les fleurs et les arbres, et le feu et la pierre, si je suis sans amour et sans foyer! Il faut être deux - ou, du moins, hélas! il faut avoir être deux - pour comprendre un ciel bleu, pour nommer une aurore" (338).

Détaillons la démarche relationnelle du philosophe. Dans "Les Mots-principes", le philosophe explique que les bases du langage ne sont pas des noms de choses, mais des rapports (339). "Dire *Tu*, c'est dire en même temps le *Je* du couple verbal *Je-Tu*". Ainsi, le *Tu* passe par le *Je*. Il n'est pas seul à passer par le *Je* : "Dire *Cela*, c'est dire en même temps le *Je* du couple verbal *Je-Cela*" (340). Cette dernière phrase est lourde de conséquences pour ceux qui croient à une subjectivité totalement indépendante. En effet, Buber illustre par ces trois pronoms mis en relation duelle sa théorie de la distance et de la relation. Être "mis à distance" s'exprime ici par le *Je-Cela*, *Cela* représentant le monde de l'éloignement, de l'objectification, de l'aliénation. A l'inverse, la liaison *Je-Tu* symbolise l'"entrée en relation" avec le monde, mais de quel monde s'agit-il ?

"Dire *Tu*, c'est n'avoir aucune chose pour objet. Car où il y a une chose, il y a une autre chose, chaque *Cela* confine à un autre *Cela*. *Cela* n'existe que parce qu'il est limité par d'autres *Cela*. Mais dès qu'on dit *Tu*, on n'a en vue aucune chose. *Tu* ne confine à rien.

Celui qui dit *Tu* n'a aucune chose, il n'a rien. Mais il s'offre à une relation" (341).

J'aime ce langage sobre et rigoureux. Privilégier le *Cela*, c'est avoir mais ne pas être, tandis que préférer le *Tu*, c'est être sans avoir. La vie combine le *Je-Cela* et le *Je-Tu* avec plus ou moins de succès. Le monde du *Cela* est un monde confiné et limité, tandis que

celui du Tu s'ouvre à l'infini. Dès que l'on possède une chose pour objet, on peut en faire un objet d'étude, d'expérience. Mais l'homme, en dégagant le caractère empirique aux choses, en faisant des expériences, ne se rapproche pas de l'univers. "Car le monde qu'elles (les expériences empiriques) lui apportent n'est composé que de *Ceci* et de *Cela*, d'*Il* et d'*Elle*, et de *Cela*" (342). Il est des personnes qui ne font que parler des autres (de *Il*, de *Elle*, de *Ils*, de *Elles*) ou d'objets (de *Cela*), et bien qu'elles amoncellent sur ceux-ci ou celles-ci des connaissances minutieuses, cela ne les rapprochent pas davantage de ces personnes, de ces choses, et encore moins d'elles-mêmes.

Et la relation, me demandez-vous ? Où commence-t-elle ? Et n'y a-t-il de relation possible qu'avec des êtres, et non avec des choses ? "Toute relation est réciprocité" commence par affirmer Buber (343). On n'expérimente pas avec les êtres; on s'engage avec eux; quant à l'expérience des choses, il se peut qu'elle se transmue en relation affective et esthétique, mais ce n'est pas toujours le cas. Le philosophe prend l'exemple d'un arbre (l'arbre est très présent dans la littérature allemande), et il en fait une foule d'expériences : il le perçoit en tant qu'image, "pilier rigide sous l'assaut de la lumière, ou verdure jaillissant inondée de douceur par l'azur argenté qui lui sert de fond" (344). Puis, il le sent comme un mouvement, "réseau gonflé des vaisseaux reliés à un centre (...), succion des racines, respiration des feuilles (...)". Puis, il le range dans une espèce et il en étudie la structure et les modes de vie. Puis, il voit en l'arbre l'expression d'une loi ("des lois qui président au mélange et à la dissociation des substances vivantes" (345)). Puis, il le réduit à un nombre, à un pur rapport numéral.

A ce stade de l'expérience, l'arbre apparaît toujours comme un objet, un *Cela*. Mais, précise le philosophe, il se peut que de propos délibéré, et en même temps par l'inspiration d'une grâce, je sois amené à entrer en relation avec lui. Or, c'est à ce stade précis que

l'objet "arbre" devient à mon sens un phénomène, qu'il commence à "exister" selon notre problématique. Pour Buber, la rencontre avec l'objet, ou à fortiori, avec un être, ne ressemble pas du tout à la "réduction phénoménologique" de Husserl réinterprétée par Merleau-Ponty. La rencontre avec l'essence (de l'arbre) n'implique pas du tout une mise entre parenthèses de tous les pré-supposés et de toutes les connaissances scientifiques acquises à son sujet. Buber là-dessus est formel et se rangerait plutôt du côté de Goethe :

"Point n'est besoin que je renonce à un mode quelconque de ma contemplation. Il n'est rien dont je doive faire abstraction pour le voir, rien que je doive oublier, au contraire; l'image, le mouvement, l'espèce et l'exemplaire, la loi et le nombre, tout a une place dans cette relation, tout y est indissolublement uni. Tout ce qui tient à l'arbre y est impliqué : sa forme et son mécanisme, ses couleurs et ses substances chimiques, ses conversations avec les éléments du monde, et ses conversations avec les étoiles, le tout enclos dans une totalité" (346).

Pour que l'arbre se transmue de Cela en Tu, il faut que l'arbre "dise" quelque chose, "raconte" une histoire aux personnes. N'est-ce point cela, la fameuse "connectivité émotionnelle" dont parle J.N. Entrikin dans sa thèse (347) pour caractériser le contenu de l'espace existentiel ? A partir du moment où cette "connectivité émotionnelle" s'établit entre moi et un objet (ou à plus forte raison avec un être), je puis assigner un contenu existentiel à l'espace non seulement du corps de l'objet ou de l'être lui-même mais aussi à l'espace qui m'unit à eux. Buber avance que cet arbre n'est pas une "impression", ni un jeu de sa "représentation"; "ce n'est pas l'âme de l'arbre qui se présente à moi, ni sa dryade, c'est l'arbre lui-même" (348). Buber, tout comme H. Hesse, n'entre pas dans la terminologie compliquée et parfois abstruse de la phénoménologie. N'oublions jamais en outre que le *Tu* bubérien, ce peut être une chose avec laquelle on dialogue, mais c'est surtout l'être aimé et le divin qui s'y reflète.

Tâchons de redéfinir quelque peu notre espace existentiel. Ce dernier est beaucoup plus vaste que

l'espace de nos pratiques spatiales; il inclut aussi celui de notre théorie. En effet, l'existence englobe le savoir et l'expérience, l'activité et la volonté, les projets, les désirs et l'imagination. Aussi, la contemplation, les regrets et les malheurs s'y incorporent-ils également, l'accomplissement de l'homme passant souvent par là. Nous tâchons de reconstituer, de synthétiser notre existence fragmentée dans l'espace, et non pas, à l'instar des analystes spatiaux, de diviser, de couper et de soustraire ses éléments constitutifs. L'humanisme est porteur de globalité, de peurs et d'espoirs, de réalité et d'utopie, de doutes et de certitudes, et de ce qu'il y a entre deux.

Partie III : Géographie et littérature : introduction à l'espace existentiel de Hermann Hesse

Chapitre 1 Considérations générales et méthodologiques sur la rencontre d'un art et d'une science, la littérature et la géographie

Lorsque je rencontrai C.L. Salter à Los Angeles, qui avait écrit un article remarquable sur les "Raisins de la Colère" de J. Steinbeck (349) (dévoilant l'épique migration des "Okies" - habitants de l'Oklahoma - ruinés par la désertification et la crise économique, vers la Californie), la première chose dont il me fit part fut la suivante : au lieu de plonger ses élèves dans des manuels géographiques parfois ennuyeux, il préférait les passionner et les distraire par les évocations paysagères du grand Steinbeck dont ils retenaient sans difficulté jusqu'aux plus menus détails et épisodes. L'on pourrait également s'adonner à des expériences similaires avec les textes de H. Hesse pour éveiller la *conscience écologique* des élèves (350), car il ne fait aucun doute que notre écrivain de prédilection est un précurseur dans ce domaine, à l'instar d'un Dostoïevski, qui contribua à fonder la psychologie et la psychanalyse modernes.

La littérature est beaucoup plus qu'une béquille destinée à rendre moins boiteuse le langage scientifique. L'art, de manière plus générale, anticipe souvent la science, dans sa perspective visionnaire du monde. Les artistes, fins observateurs, mettent le doigt sur des phénomènes auxquels les scientifiques n'avaient pas pensé, et ils leur insufflent le courage et la confiance d'entreprendre ou de poursuivre des recherches dans des domaines encore inexplorés. Ainsi, John Ruskin décrivait-il de manière métaphysique la pollution effrayante qui enveloppait les grandes villes industrielles anglaises le siècle dernier bien avant que les écologues ne s'en

occupassent scientifiquement et, dans ses études sur les nuages, il posa directement ou indirectement des problèmes météorologiques irrésolus à l'époque (351). La littérature est porteuse, à l'inverse de la science, d'une conscience.

Yi-Fu Tuan a affirmé qu'il y a de vastes généralisations contenues dans la littérature ayant parfois une valeur scientifique. Chez Balzac ou Stendhal, dans les romans sociaux ou historiques, ces généralisations touchent aussi bien les géographies sociales, économiques ou urbaines. A l'opposé, dans la science-fiction d'un Jules Verne, il existe une foule de renseignements scientifiques, d'informations géographiques "vérifiables", concernant tant les domaines de l'exploration que ceux de la technique (Jules Verne était du reste en relation avec de nombreuses sociétés géographiques) (352). Ainsi, l'on peut détecter dans la littérature, de science-fiction ou celle plus fidèle à la "réalité", une telle quantité foisonnante de théories, de notions, de concepts et de phénomènes géographiques en puissance, qu'il serait rébarbatif d'en dresser la liste exhaustive. A titre d'exemple, P.T. Newby (353) a exposé l'aspect pionnier de la littérature à former et influencer les goûts touristiques. Les cas d'écrivains, véritables créateurs de vogue touristique - parfois malgré eux - ne manquent pas : la région du "Lake District", dans le Nord-Ouest de l'Angleterre a été étroitement associée à la figure romantique du poète anglais Wordsworth; l'écrivain américain Scott Fitzgerald a promu le tourisme d'été sur la Riviera française en s'y installant dès les années 1920; Lawrence Durrell, l'auteur du "Quatuor d'Alexandrie", a chanté les joies des séjours simples et chaleureux de son Europe méditerranéenne; et plus près de nous géographiquement, la riviera lémanique n'aurait pas connu un tel développement à partir du XIX^{ème} siècle si Jean-Jacques Rousseau n'avait écrit la *Nouvelle Héloïse*. Quant à Hermann Hesse, il ne fait aucun doute que l'image mythique de la Suisse qu'il a contribué à forger a trouvé un large écho dans son

très vaste public de lecteurs. Dans le dernier *National Geographic Magazine* (354) (publié à plus de dix millions d'exemplaires) s'étale sur une double page une photographie du pays d'Appenzell accompagnée d'un commentaire de H. Hesse.

La littérature philosophique, romanesque et poétique compose un champ d'interférence fécond avec la géographie humaniste, à la faveur de plusieurs autres raisons. Il est un truisme d'affirmer que la fréquentation des belles-lettres aiguise la sensibilité littéraire de tout chercheur, et ce n'est pas là une mince gageure en regard du niveau d'écriture que nous rencontrons quotidiennement. Avec une conviction justifiée, Yi-Fu Tuan (355) a réclamé que les écrits géographiques devraient se targuer d'une qualité littéraire supérieure. Si mon plaidoyer en faveur de l'emploi par le géographe de sources d'inspiration littéraire commence par une recommandation d'ordre apodictique, il va se poursuivre en délimitant quelques intersections principales entre littérature et géographie. Comme celle-ci couvre un royaume très vaste - ses divers genres, tels le roman, le récit, la poésie ou la philosophie, se recoupant par ailleurs - nous allons situer sur un plan épistémologique et méthodologique générale, relié à la problématique humaniste, le champ géographico-littéraire.

Sans approfondir ici la dualité d'esprit séparant un art, la littérature, et une discipline traditionnellement investie d'un statut scientifique, la géographie, nous pouvons avancer toutefois que la perspective existentielle qui est la nôtre se situe sur une voie intermédiaire - par conséquent délicate à assumer - et devant être précisée. Dans l'unique ouvrage traitant de géographie humaniste et de littérature, Pocock (356) a défendu l'idée selon laquelle la rencontre d'un art, la littérature, avec une science, la géographie, était un faux problème, car la version humaniste de la géographie participe autant d'un art que de la science sociale. Selon cette optique communément répandue dans la branche

anglophone, rien n'empêcherait alors la géographie, qui s'est toujours caractérisée par un exercice d'emprunt permanent aux autres disciplines, d'invoquer les Muses littéraires. Dans un registre voisin, Yi-Fu Tuan (357) expliquait que la géographie - tout comme la littérature - embrassait un domaine suffisamment vaste pour comprendre à la fois le jardin de l'art et la route de la science. Certes, l'art et la science diffèrent par l'intention et la nature de leur langage respectif : celle-ci tend à la rigueur, l'exactitude, et, en principe, à la prévisibilité de ses résultats, tandis que celui-là vise à l'expressivité et à une perfection de forme. L'argument de la plus grande explicitabilité du langage scientifique par rapport au langage artistique doit être discuté, car il ne va pas de soi selon nous. Il existe trois niveaux d'explicitabilité dans la littérature. Premièrement, le niveau intrinsèque à l'oeuvre littéraire, au roman par exemple. Durant des centaines de pages, le romancier ne fait-il pas qu'explicitier le monde qu'il a créé, conçu ou reconstitué ? N'élucide-t-il pas la trame intersubjective et sociale où il a plongé ses personnages romanesques ? La profondeur de la littérature se situe justement dans sa capacité à rendre explicite l'univers du moi individuel et de l'intersubjectivité. Ainsi, sur le plan de l'éclaircissement introspectif notamment, qui est une des aspirations de la connaissance humaniste, le degré de finesse atteint par la littérature est généralement supérieur à celui prodigué par les sciences humaines. Les idiosyncrasies individuelles y apparaissent en détail et sont passées au peigne fin, alors que dans les sciences sociales, elles sont gommées au profit de généralisations trop souvent élémentaires et banales.

Un deuxième niveau d'explication transparait dans les écrits d'un écrivain laissés en marge de son oeuvre majeure, ses brouillons, notes de travail, plans, esquisses (cartographiques parfois), ou ses explications : le *Journal de Raskolnikov* vis-à-vis de *Crime et Châtiment* de Dostoïevski (358) ou l'abondante littérature explicative et

autobiographique d'Hermann Hesse en regard du *Loup des Steppes* (359) remplissent cette fonction auxiliaire.

Troisièmement, le niveau d'explicitation le plus délicat mais parfois aussi le plus intéressant émane de l'interprétation des oeuvres par des biographes ou des critiques. Au fur et à mesure que l'on s'éloigne de l'explicitation intrinsèque à l'oeuvre, renfermée en elle, la validité du commentaire devient de plus en plus discutable parce qu'il rayonne tout azimut hors de la sphère centrale. La raison en incombe à la médiatisation - qui peut signifier aussi un rapprochement - naissant de la confrontation ou de la rencontre conceptionnelle entre l'écrivain, ses lecteurs, et ses interprètes. Néanmoins, dans l'interprétation elle-même, l'exégète s'efforce de rendre explicite et compréhensible le message du texte, pas seulement pour ses lecteurs mais aussi pour lui-même; Gadamer (360) souligne que l'acte d'interpréter est plus qu'une attitude pédagogique, c'est l'opération même de la compréhension qui ne s'accomplit que dans l'expressivité ("Ausdrücklichkeit") de l'interprétation langagière.

G. Dematteis, dans sa distinction établie entre l'explicitabilité des métaphores artistiques et scientifiques, a assimilé l'imagination géographique à la seconde. Celle-ci ne pourra jamais atteindre le niveau supérieur de l'art où "un mystère plane sur la multiplicité des significations et la lumière de l'intellect s'éteint lamentablement" (Paul Klee) (361). Il ne fait guère de doute que l'explicitation, dans le domaine artistique, aux niveaux deuxième et troisième que je viens d'indiquer, n'apportent pas forcément grand'chose à l'oeuvre elle-même. Ainsi, les propos de H. Hesse lui-même sur son oeuvre, ou toutes les études qui lui ont été consacrées n'effacent pas la part de mystère et de création inexplicquée de son art. A une question que lui posait une jeune lectrice de Kafka sur l'interprétation de l'oeuvre de l'écrivain pragois, H. Hesse répliquait pertinemment

et avec une grande humilité herméneutique le passage suivant :

"Il (Kafka) nous livre les rêves et les visions de son existence solitaire et difficile, il nous propose des allégories pour traduire ses expériences vitales, ses misères et ses moments de félicité; ces visions et ces rêves sont les seules choses que nous devons rechercher dans son oeuvre et que nous puissions recevoir d'elle, et non pas les "interprétations" que des esprits subtils peuvent donner de cette poésie. Cet acte d'"interpréter" est un jeu de l'intellect, un jeu parfois très amusant, destiné à des personnes avisées mais étrangères à l'art, à des gens qui lisent et écrivent des livres sur la sculpture nègre ou la musique décaphonique mais ne trouvent jamais le moyen d'accéder au coeur d'une oeuvre d'art parce qu'ils s'arrêtent à l'entrée et essaient toutes sortes de clés sans s'apercevoir que la porte est déjà ouverte" (362).

Dans ces lignes provocantes, H. Hesse se situe aux confins dialectiques de l'interprétation. Il s'élève contre cette dernière tout en ajoutant lui-même du sens à l'oeuvre de Kafka, donc en l'"interprétant" d'une manière ou d'une autre. Cependant, Hesse possède une supériorité par rapport aux simples exégètes de la littérature : il est aussi et surtout un créateur. Toute critique ou interprétation prend d'autant plus de relief qu'elle s'insère dans une oeuvre créatrice. Bien que tout commentaire contienne déjà en soi une part de création, l'interprétation du monde par le romancier constitue la fondation nécessaire sans laquelle toute tentative d'édification critique demeurerait vaine. C'est pourquoi l'on n'insistera jamais suffisamment sur la primauté de l'oeuvre créatrice par rapport à toute forme d'exégèse ultérieure. Dans la tradition romantique, ce rôle est dévolu au roman, comme l'affirme A. Guerne dans son Introduction à *Henri d'Ofterdingen* de Novalis (363) - qui eut une influence durable sur H. Hesse - où pouvaient et devaient même intervenir un mélange de tous les genres littéraires (poésie, philosophie, érudition...). Encyclopédie de tous les savoirs et "Bible de toutes les intelligences de l'âme et du corps, de l'esprit et du coeur", le chant romanesque insuffle une vision

magique aux expériences du monde; il est une clé capable d'ouvrir toutes les intuitions, de les incarner, de les transporter.

D'un point de vue méthodologique, Pocock (364) recommande au géographe plongeant dans le royaume créatif de la littérature (qui conserve toujours une part d'inexplicable), de ne pas s'imposer de règles analytiques contraignantes. Je tenterai de mener une démarche interprétative souple, empirique, accordant une large place à l'intuition. Je ne consentirai pas une place primordiale aux techniques interprétatives dites "objectives" comme l'analyse structurale ou de contenu, pas à même de capter l'essence du mot (365) et peu conforme à l'esprit d'une problématique humaniste. Il existe en outre une perspective sémiologique de l'espace d'inspiration néo-positiviste usant souvent de méthodes quantitatives et consistant, par exemple, à dénombrer et à ordonner tous les termes spatiaux d'un roman, à calculer leur fréquence d'apparition, etc... C'est là un travail qui est loin d'être négligeable, mais qui bute fréquemment contre les limites de la structure formelle, et qui se termine là où l'interprétation textuelle commence à être digne d'intérêt, culturellement parlant. Ainsi que le pense G. Olsson (366), les mots se rapportent à d'autres mots, et seule une approche "inter-textuelle" est apte à saisir les relations culturelles et historiques entre les mots, et ainsi à les associer à des significations relativement stables. Nous tâcherons de remonter à l'historicité de termes-clefs de la théorie géographique apparaissant dans la littérature, (le paysage, le pays natal ou la patrie ("Heimat"), la nature, la culture, la ville, la campagne, la banlieue...).

Peut-être aurons-nous la possibilité d'aborder une "psychanalyse du mot", dans la mesure de nos compétences évidemment. Je ne pourrai pas extraire toutes les significations, ni dégager toutes les associations des expressions à connotation spatiale; c'est pourquoi par souci de cohérence et de généralisation du savoir, j'isolerais des concepts

"psycho-géographiques" ayant une portée archétypique (nous ferons principalement allusion à la psychologie de C.G. Jung, un contemporain très apprécié d'Hermann Hesse (367). Plus qu'un examen systématique et exhaustif des termes spatiaux romanesques, j'approfondirai le sens de concepts se distinguant par leur portée existentielle. C'est, à mon sens, la finalité logique de la méthode biographique et existentielle que nous emploierons : elle établira un parallèle constant entre les expériences de l'espace de l'auteur (son espace de vie, ainsi que ses inférences culturelles) et l'espace représenté dans sa littérature.

Le roman, comme on l'a vu, offre une vision essentiellement subjective et égocentrée de l'espace. En mettant le doigt sur l'aspect fortement individuel de la perception, de la projection et de la représentation géographique par un artiste tel l'écrivain (ainsi que celle ressentie par son lecteur), nous sommes naturellement confrontés au dilemme d'une connaissance d'un type particulier, n'entrant pas dans les catégories cognitives privilégiées par la science traditionnelle. Il y a - pourquoi le cacher - une certaine dose de solipsisme dans toute démarche (inter) - subjectiviste, qui s'attache à tirer des leçons ontologiques du langage sur l'unique d'un écrivain unique. Ce n'est pas tant la subjectivité en soi qui pose des problèmes de méthode (car, paraphrasant Kierkegaard (368), j'assumerais qu'il n'y a qu'elle de vrai dans toute problématique existentielle), mais son rapport à l'objectivité, au savoir relativement généralisé des sciences sociales. Le roman dévoile en effet des comportements et des attitudes singuliers, des idiosyncrasies individuelles - qu'il s'agira de mettre à jour, car l'individu est l'unité existentielle par excellence - mais qui peuvent oblitérer le vécu du plus grand nombre :

"(...) l'intérêt des points de vue et des perspectives peut être porté si loin qu'il dissout le monde extérieur et rend impossible la description d'une unité plus vaste que les mondes fragmentés des acteurs individuels emprisonnés" ("committed") (369).

Montrer que des subjectivités se confrontent et parfois s'affrontent à propos de leur place existentielle dans l'espace et le monde constitue déjà un sujet en soi. Mais comment rattacher la diversité prodigieuse des expériences individuelles à une théorie plus générale ? L'étude de phénomènes vécus sur une base individuelle, qu'ils concernent le concret quotidien ou leur forme sublimée dans le roman, aboutit très souvent à formuler des concepts faits de bric et de broc, ne pouvant s'emboîter que dans une théorie fautive. En n'introduisant pas à fortiori le concept d'"archétype spatial" - de portée psycho-géographique parce qu'il renvoie autant à la structure de la pensée de l'être qu'à une soi-disante réalité de l'espace vécu - je chercherai à établir quelques fondements universels d'intuition, de perception et de projection de l'espace en des situations biographiques données. Comprendre l'homme avant d'établir d'hypothétiques lois spatiales est une finalité propre à la démarche humaniste, l'espace étant fait par l'homme et pour l'homme. Dans le domaine de l'humain, la littérature est, à n'en point douter, extrêmement féconde en enseignements de toutes sortes : dans quelles conditions l'individu forme-t-il des projets existentiels, quels sont-ils et dans quelle mesure les réalise-t-il ? Comment la conception du paysage se structure-t-elle et se transforme-t-elle au fil des expériences existentielles ? Quelles traces du vécu réel subsiste-t-il dans la forme romanesque ? Telles sont quelques-unes des questions auxquelles nous envisageons de répondre.

Il est possible que les sciences humaines de l'espace, et même leur portion instrumentale, puissent retirer quelque profit des enseignements prodigués par la littérature. Tout acte de planification spatiale est vécu subjectivement et culturellement. Dans le domaine de l'environnement sensible, l'écrivain et le poète, qui possèdent un sens aigu de la perception et de l'observation du milieu, ainsi que le don de les stabiliser dans l'écriture, formulent des

propositions et des jugements souvent bien plus pertinents que les spécialistes de l'espace, ou encore que le commun des mortels soumis aux interrogations mal posées et réductrices de ces derniers... Pour Olsson (370), il est beaucoup plus difficile de chercher à comprendre l'homme que d'introduire de mauvaises mesures d'aménagement de l'espace. Le philosophe, l'écrivain et le poète sont rompus au premier exercice depuis les débuts de l'écriture; il serait fâcheux que les seconds n'en tiennent compte...

Chapitre 2 Rappel des principaux genres de travaux consacrés à la littérature par des géographes

Les genres de travaux géographiques consacrés à la littérature montrent généralement des caractères communs. La classification que j'introduis ici ne sert qu'à distinguer le ou les points forts et faibles que telle ou telle problématique ou thématique implique. En outre elle situe la spécificité de ma démarche (décrite au point 4) par rapport à d'autres optiques possibles. Cinq genres sont ainsi reconnaissables :

1) Les études portant sur le *vocabulaire géographique* d'inspiration littéraire, philosophique, scientifique ou technique, entré dans la lexicographie de notre discipline. Ce sont là des contributions à dominante philologique, linguistique ou étymologique - comme la toponymie par exemple - évaluant historiquement et comparativement la naissance et le développement d'un vocable spécialisé, dans des régions linguistiques ou des domaines particuliers <Cf. De Dainville, (371)>.

2) Des recherches plus ou moins inductives visant à approfondir le sens de *concepts ou de thèmes géographiques* apparents dans la littérature. L'ouvrage monumental de Glacken (372) qui retrace l'évolution des concepts de "nature" et de "culture"

dans la pensée occidentale, de l'Antiquité à la fin du XVIIIe siècle, peut être considéré comme un modèle du genre. Je ferai fréquemment allusion à certains thèmes géographiques récurrents dans l'oeuvre de Hesse.

3) Les travaux portant sur un ou des ouvrages d'un ou de plusieurs écrivains étroitement associés à un *espace de référence*, une ville, une région, un pays, etc... Il s'agit généralement de contributions régionales - à parfum fréquemment régionaliste - dont la tâche première consiste à établir un jeu de correspondance entre des phénomènes géographiques "visibles" ou connus (la topographie, les institutions et les ambiances sociales, culturelles, économiques, politiques...) et leur apparence textuelle. Centrées sur des questions d'espace vécu, ces travaux à amplitude large et diverse, rafraîchissent l'approche classique de la géographie régionale. Outre les inévitables manquements théoriques et le flou méthodologique inhérents à cette démarche, elle demeure également limitative sur le plan littéraire, puisque seuls les écrits figuratifs régionaux sont jugés digne d'appréciation.

4) *L'analyse biographique et existentielle* des oeuvres d'un écrivain particulier, mise en relation avec l'espace de vie "réel" de celui-ci. La méthode biographique accorde la plus grande importance à la liberté et au choix de l'individu dans l'espace-temps existentiel, considéré ici dans une perspective non figée mais dynamique, et égocentrée. Des ponts sont jetés entre l'expérience géographique de l'écrivain, ses influences culturelles, et sa manière d'aborder la représentation spatiale. Cette optique nécessite une solide documentation biographique et autobiographique sur l'auteur en question, nous renvoyant aux événements marquants de sa vie, ainsi qu'à ses goûts et lieux préférés (ou mal-aimés). L'intérêt de cette approche, qui respecte le postulat humaniste de ne pas détacher l'oeuvre de l'existence de son créateur, réside dans le fait qu'elle est la mieux à même d'extraire les significations spatiales

symboliques propres à l'écrivain mais possédant souvent une portée universelle. La démarche biographique, qui cherche constamment à expliquer le contenu de l'oeuvre en rapport avec l'existence de son auteur, doit toutefois éviter l'ornière d'un déterminisme mécanique d'ordre psychogéographique, établissant des rapports de causalité stricte dans le temps entre la vie et l'art, véritable négation de toute problématique humaniste. A cette fin, l'analyse doit être guidée avec nuance et dialectique, évaluant les rapports du dit et du non dit avec le fait et le non fait de l'écrivain.

5) *Les contributions inclassables et hétérodoxes*, empruntant aux divers genres mentionnés, ou de nature théorique, rhétorique, réflexive ou métaphorique. Les meilleures d'entre elles foisonnent d'idées créatrices et métamorphosent le discours géographique, grâce à un remarquable travail effectué sur le langage. Leur point sombre est que leur avant-gardisme de forme et de contenu suscite parfois l'incompréhension, voire même l'irritation et la censure des tenants de la pensée conventionnelle... (Cf. Olsson) (373).

Cette classification, toute artificielle qu'elle apparaisse, - car elle sépare des catégories non mutuellement exclusives - permet de mieux situer la spécificité de notre approche, que nous voudrions *biographique et existentielle* (4)). Aucun ouvrage de référence ou thèse de doctorat en géographie n'a encore usé d'une telle problématique. La majeure partie des études consacrées à l'espace dans la littérature tombent dans les genres 2) et 3). Toutefois, globalement, reconnaissons que les travaux accomplis par des non géographes (philosophes, critique littéraires, linguistiques, sémiologues...) outrepassent en quantité ceux émanant de géographes (374).

Chapitre 3 **Espace et texte**

Comment l'espace est-il représenté dans le langage artistique de la littérature ? D'après Lotman (375), l'espace, dans une oeuvre artistique, est structuré et délimité d'une certaine façon : il "reproduit dans sa finitude un espace infini, un monde extérieur par rapport à l'oeuvre". Contrairement aux langages de l'image où l'espace pluridimensionnel et illimité de la réalité se reflète dans un espace bidimensionnel et limité (du tableau, de la carte, etc...), la littérature n'offre jamais de vue synoptique de l'espace représenté. Celui-ci apparaît et disparaît au fur et à mesure des lignes du récit, et, par conséquent, le topos accuse une caractère prononcé de discontinuité au sein même du continuum linéaire du texte. L'action romanesque peut certes tout entière se dérouler sur un lieu restreint (une chambre ou une cellule, à l'instar de plusieurs romans contemporains), mais jamais le lieu n'apparaît dans son intégralité, et des évocations géographiques extérieures au fragment de territoire dépeint surgissent obligatoirement. Il existe un vocabulaire subtil, composé d'images, de métaphores spatiales, de similés (376), qui exprime des associations spatio-temporelles méritant d'être finement analysées dans le cadre de notre étude. La langue naturelle a ceci de supérieur sur les représentations picturales, iconographiques ou cartographiques qu'elle conceptualise le rapport de l'homme à l'espace en termes relativement explicites. La linguistique et la sémiologie culturelle d'un Lotman (377) ou d'un Weisgerber (378) peuvent nous servir d'appoints précieux dans l'interprétation des constructions spatiales formelles inscrites dans le texte littéraire. Pour Lotman (379), des modèles historiques et nationalo-linguistiques de l'espace deviennent la base organisatrice de la construction d'une "image du monde" - d'un modèle idéologique entier, propre à un type de culture donnée. Nous tenterons de mettre en lumière le code nationalo-linguistique de l'écrivain

choisi; c'est là une étape contextuelle nécessaire à franchir pour mettre en évidence les conventions littéraires ayant trait à l'espace que l'auteur emploie, et leur signification symbolique.

Chapitre 4 Danger : la division dichotomique des termes spatiaux

Pour les sémiologues structuraux, les antinomies constituent la forme d'invariant textuel la plus répandue. Ont-ils fait preuve d'un grand esprit d'invention en avançant qu'un élément fondamental du code culturel de l'écrivain est l'emploi plus ou moins prononcé de dichotomies ou d'antinomies ? La dichotomisation, qui consiste à séparer une idée ou une chose en deux parties égales, appartient à une constante très ancienne de l'esprit humain. La pensée s'articule autour de limites, et les séparations conceptuelles dualisantes témoignent d'un degré élémentaire d'organisation de la pensée. Chez Hermann Hesse, on constatera - comme chez tout grand esprit - un dépassement et une complexification des dichotomies et des schémas bipolaires.. Chacun devrait tenter de dépasser le stade de la division dichotomique. Dans l'histoire de la pensée humaine, on retrouve dans toutes les civilisations peut-être, cette tendance à souder les contraires, à exprimer l'idée de totalité unissant les schémas de pensée dualistes : le principe du "yin" et du "yang" de la pensée chinoise, l'opposition des propositions majeure et mineure dans le syllogisme grec, la succession de la thèse, de l'antithèse et de la synthèse dans la dialectique hégélienne en figurent des exemples connus.

Une manière trop commode d'interpréter, ou plutôt de "décoder", la pensée d'un écrivain est de relever les divisions dichotomiques qu'il établit. Opter pour un tel modèle interprétatif s'accompagne d'un réductionnisme certain, puisque seuls les termes

dichotomiques sont mis en relief, détachés de leur contexte narratif. La structure dialectique d'un texte littéraire n'est pas toujours liée aux oppositions de termes antinomiques, et il me semble que le sémiologue possède la fâcheuse tendance de projeter sa propre vision du monde dualiste et simplificatrice à la substance vivante et changeante d'une oeuvre. Le géographe structuraliste aurait beau jeu de mettre en relief les dichotomisations ou plus précisément, les antinomies apparemment opérées par l'écrivain. Pour Lotman, une grande partie de ces dernières sont de nature spatiale (haut/bas, intérieur/extérieur, devant/derrière, etc.) et plus ces polarités se multiplient, plus l'espace gagnerait en intérêt. Cette vision dualisante de l'univers romanesque ne s'applique pas qu'aux termes purement spatiaux : elle touche à toutes les autres distinctions établies (nature vs culture, individu vs société, vie vs mort...). Weisgerber est conscient qu'on ne peut interroger la totalité du monde selon ce schéma binaire, car une connaissance synthétique de l'organisation des totalités requiert qu'on s'attache à relier ces dichotomies entre elles, ce qui revient à les priver de leur statut antinomique simple : "Nos polarités sont des mécanismes plus délicats et plus compliqués qu'il ne paraît, puisque l'*opposition* originale s'y mue, éventuellement, en *complémentarité*, *identité*, *symétrie*, ou *synthèse* ou *inclusion*" (380).

L'analyse structurale de I. Lotman vise à expliquer les conceptions culturelles et idéologiques de l'auteur en éclairant la structure du texte artistique ou les concepts se rapportant directement ou indirectement à l'espace prennent une importance significative. L'intérêt de l'approche de Lotman est qu'elle attribue des significations vastes et non spécifiquement spatiales à des concepts modélisés spatialement dans le texte. Il distingue le niveau du texte où a lieu une modélisation spatiale de concepts n'ayant pas en soi une nature spatiale, du niveau supra-textuel au niveau de la modélisation purement idéologique, où l'arrangement des relations spatiales est un moyen de

rendre compte du réel (381). Par exemple, "les concepts "haut-bas", "droit-gauche", "proche-lointain", "ouvert-fermé", "délimité-non délimité", "discret-continu" se trouvent être un matériau pour construire des modèles culturels sans aucun contenu spatial et ils prennent le sens de "valable-non valable", "bon-mauvais", "les siens-les étrangers", "accessible-inaccessible", "mortel-immortel", etc. "Les modèles des mondes sociaux, religieux, politiques, moraux les plus généraux, à l'aide desquels l'homme, aux différentes étapes de son histoire spirituelle, donne sens à la vie qui l'entoure, se trouvent invariablement pourvus de caractéristiques spatiales" (382). Cette citation de Lotman montre que certains termes textuels spatiaux ("haut-bas", "droite-gauche"...) peuvent perdre leur contenu spatial au niveau supra-textuel de la modélisation culturelle ("valable-non valable", "bon-mauvais"). D'autre part des concepts non spécifiquement spatiaux entrant dans une modélisation culturelle qui "donne sens à la vie" et entourant l'homme ont des caractéristiques spatiales, telle la marginalité, par exemple.

Chapitre 5 Le mariage impossible des "méthodes" phénoménologico-existentielles et sémiotico-linguistiques

Etablir un lien entre la phénoménologie, qui met en évidence la relation entre l'espace concret de l'expérience sensible de l'homme avec sa conscience, et la sémiotique, qui cerne la relation entre la structure d'un texte, espace abstrait et symbolique par excellence, et la structure de l'idée imprimée dans le texte (383) est un exercice périlleux mais prometteur. Prometteur, si l'on désire placer en équilibre l'espace de l'expérience du monde de la géographie existentielle, espace composé d'intuitions et de mises en situations vécues de l'individu, avec

l'espace symbolique de la littérature, qui naît d'une rencontre conceptionnelle entre la conscience de l'écrivain et celle de son lecteur. L'exercice d'équilibre du "géographe humaniste de la littérature" consiste à se déplacer sur un axe interprétatif phénoménologique où l'espace est conçu comme une forme de l'intuition, de la sensibilité et de la conscience, en tenant compte qu'à l'autre bout de l'axe ne se trouve plus le monde mais le mot, qui médiatise l'espace en une hypothétique structure textuelle de signes verbaux, une construction symbolique. L'une et l'autre démarche intellectuelle possèdent au moins deux points en commun.

Premièrement, chacune d'elles vise à établir des constantes, des invariants. La phénoménologie aspire à approcher le phénomène de réalité en étudiant les "caractères" des choses, des objets, du monde, et les manières dont ils sont perçus par le sujet : "Même si elle ne peut être définie par là, une chose a des "caractères" ou des "propriétés" stables, et nous approcherons du phénomène de réalité en étudiant les constantes perceptives" (384). Les caractères d'invariance pour la phénoménologie se situent dans la relation sujet-objet, ou homme-monde, tandis que pour l'analyse structurale - telle que la conçoit Iouri Lotman, linguiste et sémiologue de l'Ecole de Tartu (URSS) - les invariants se trouvent dans le rapport écrivain-lecteur, au niveau du langage et de sa réception, plus précisément dans le code qui permet leur mise en relation. (Le code a été défini par Lotman (385) comme un "système abstrait de rapports invariants").

Ainsi, la recherche d'invariants, de termes relationnels constants, est une aspiration commune non négligeable aux démarches phénoménologique et structurale, l'une agissant dans le domaine du concret aperçu par la conscience, et l'autre dans le domaine abstrait du langage, de sa représentation du monde. Le second point commun, qui est un corollaire du premier, est la reconnaissance d'une relation bilatérale, conjointe et obligée entre les

termes de la relation décrite ou littéraire (sujet-objet pour la phénoménologie et écrivain-lecteur pour la sémiologie). En effet, dans la phénoménologie et l'existentialisme, le monde, les êtres et les choses n'existent qu'à travers l'homme, pas en soi. Tout passe par l'attachement premier du "Je" au monde : "Je suis la source absolue, mon existence ne vient pas de mes antécédents, de mon entourage physique et social, elle va vers eux et les soutient (386)". Pour la sémiologie, la relation unit les codes de l'écrivain et du lecteur; hors de cette relation, point de littérature, puisque celle-ci se distingue comme étant une forme de communication - spirituelle, c'est moi qui l'ajoute. Si l'on coupe les liens qui réunissent la chose et le sujet incarné (le livre et son créateur ou son lecteur), l'on ne laisse plus que subsister l'idée de l'objet comme un "en-soi" et du sujet comme pure conscience.

Sur cette question fondamentale de l'existence ou de la non-existence des choses en soi, mon lecteur a pu se rendre compte que ma position platonicienne et kantienne initiale tempère l'idée de toutes relations contemporanément obligées. M. Buber nous enseigne que la distance, et Kant nous apprend que le temps, peuvent séparer et tenir momentanément éloignés tous les termes des relations envisagées. Ainsi par exemple, je ne puis affirmer que la littérature de Nietzsche n'existait (pratiquement) pas du fait qu'elle a très peu été diffusée de son vivant, ou que l'Océanie n'existe pas parce que je n'ai jamais fait l'expérience directe des lieux. La littérature de Nietzsche, tout comme l'Océanie, possèdent une portée eschatologique qui les projette bien au delà de la communication et de l'expérience immédiatement engagées. On rejoint ici les limites de toute problématique relationnelle, mais il y a autre chose.

A l'origine, mon dessein était de marier une approche sémiologique à une perspective phénoménologique, les expériences du monde reconstituées ou imaginées par la littérature se devant d'être doublement interprétées : premièrement

au travers de leur forme dans le texte (approche sémiotique) et secondement analysées dans le contenu humain des expériences existentielles qu'elles renferment. Hélas, pénétrant de plus en plus profondément dans les sphères parfois séparées du langage et de l'expérience, je me rendis compte que ni l'une ni l'autre démarche ne répondait à mes exigences interprétatives. En effet, d'une part, la sémiologie structurale m'apparaissait de plus en plus en contradiction avec une herméneutique nuancée; comme on l'a déjà dit, son travail analytique s'arrête là où l'interprétation ne fait que commencer, c'est-à-dire au contenu humain et psychologique du texte. Au contraire de se montrer complémentaires l'une par rapport à l'autre, la phénoménologie et la sémiologie s'opposent sur des questions de fond. La sémiologie, cette "science qui étudie la vie des signes au sein de la vie sociale" - telle que la définissait F. de Saussure (387) - ne s'intéresse pas à l'ensemble des faits humains, mais elle cherche à découvrir d'hypothétiques lois qui régiraient ces signes : " (...) les lois que découvrira la sémiologie seront applicables à la linguistique, et celle-ci se trouvera ainsi rattachée à un domaine bien défini dans l'ensemble des faits humains".

La phénoménologie, ou à plus forte raison l'existentialisme, ne recherchent pas de lois et n'offrent pas de "méthode" d'interprétation et de compréhension des phénomènes. Le discours phénoménologique ne vise précisément pas à la compréhension ("Verstehen") du monde mais à sa "description". Sartre disait du reste que la phénoménologie existentielle était une "anti-méthode" plutôt qu'une méthode; J.N. Entrikin l'a pertinemment souligné dans son article portant sur l'humanisme contemporain en géographie (388), n'en déplaise à tous les positivistes qui recherchent une méthodologie scientifique dans la phénoménologie, et qui font fausse route. Quant à la "méthode existentielle" esquissée par M.S. Samuels (389), bien que m'apparaissant comme une tentative généreuse

d'ordonner et d'orienter certaines questions touchant à l'espace, elle relève d'un léger abus terminologique.

L'impossibilité de conjuguer les perspectives sémiologiques et phénoménologiques s'est encore renforcée dans mon esprit par le fait que la sémiologie, en faisant de nombreux adeptes dans l'*Academia*, a introduit des formes de scientificité que je ne peux adopter dans l'optique d'une interprétation littéraire, l'analyse réductrice ou quantitative des formes du langage. L'intervention d'un vocabulaire très technique et scientifique dans l'analyse du texte ne se conjugue pas, selon moi, à une interprétation qualitative qui laisse planer un certain mystère sur l'acte de création littéraire. En 1960, H. Hesse s'est définitivement prononcé sur cette question :

"(...) le point critique de tout le problème se situe là où les tournures de la langue scientifique envahissent le domaine de la création littéraire, là où la langue est complètement vidée de son contenu magique et où le vocabulaire est submergé par des mots qui ne viennent de nulle part ailleurs que des séminaires et des laboratoires, tandis que la syntaxe devient quelque chose d'entièrement objectif. Bien entendu, je considère ces phénomènes non seulement comme des motifs d'inquiétude pour l'avenir de l'art, mais avant tout comme des symptômes d'une époque agonisante." (390)

Des sémiologues eux-mêmes - car il en existe de fort brillants comme U. Eco, I. Lotman et d'autres - ont constaté les limites méthodologiques de leur discipline, infiniment réductrice si elle se tient à ses préceptes structuralistes. Umberto Eco, l'auteur de la *Structure absente* (391), s'est d'ailleurs excellemment tourné vers le roman historique (392) récemment, et le meilleur "sémioticien" de la géographie, Gunnar Olsson, résout ses contradictions théoriques en créant des textes qui vont bien au-delà des limites du paradigme croissant de la sémiotique, se substituant peu à peu à l'analyse causale dans une partie de la science sociale, comme il l'a dit (393). En fait, je n'exclus pas qu'il soit un jour possible de conjuguer une phénoménologie et une sémiotique, mais il faudra harmoniser profondément et rigoureusement

leur langages quelquefois très dissonants... Pour l'instant du moins, ce serait là un tour de passe-passe intellectuel que d'y songer. Cela ne nous empêchera pas toutefois de faire référence à des concepts usités par ces disciplines, comme l'"habiter" heidéggerien ou la notion de l'espace contenue dans la structure du texte artistique (394) par exemple.

Le texte artistique porteur d'un message pour la science pose un problème qui nous obsède, celui du rapport de la fiction à la réalité. La science ne s'occupe en principe que du réel observable et tangible, mesurable et vérifiable par ce qu'on appelle la "méthode expérimentale". Même lorsqu'il se lance dans l'utopie par le truchement d'un projet quelconque, le scientifique doit pouvoir prouver son emprise réelle par rapport à la réalité présente ou future. On nomme cela la qualité de prévision, qui est un des critères théoriques néo-kantiens de la science. Il est vrai que le scientifique ne se contente pas toujours d'entériner la réalité effective; lorsque l'architecte, le géographe ou l'urbaniste conçoivent un plan d'aménagement par exemple, ils sont en lutte avec une réalité qui n'est que la projection de leur esprit. C'est une projection "scientifique" dans le sens où elle se fonde sur des méthodes généralement vérifiables, mais cela n'implique nullement que ce qui a été prévu de produira effectivement. C'est même souvent le contraire qui se produit... Et ici, la littérature imaginative peut se révéler être une aide précieuse. Pourquoi ?

Chacun sait que le romancier et le philosophe sont les plus fins connaisseurs de la nature et de la condition humaines. Lorsque Dostoïevski fixe la trame policière et psychologique de *Crime et Châtiment*, quand Hermann Hesse profile la ville imaginaire du *Loup des Steppes*, ils ont pensé et prévu plus d'événements et de réactions à ces événements qu'un scientifique ne peut communément en concevoir. Ils ont construit un véritable "système" doté d'une âme et d'une conscience. J'hésiterais à affirmer, à l'instar de G. Olsson, qu'il y a de la

géométrie dans la poésie (395). C'est peut-être accorder une place trop élevée à la première. Néanmoins, il est certain - et cela est généralement très difficile à faire admettre par les scientifiques - que l'exercice des arts dits supérieurs requiert une grande rigueur et intelligence, en plus, naturellement, de la sensibilité. H. Hesse a toujours nié avoir élaboré ses poèmes comme des "constructions conscientes, réalisées avec le secours de toutes les possibilités techniques" (396). Il ajoutait avoir été éloigné d'une telle technique d'ingénieur... Il est un point sur lequel j'aimerais revenir, celui de la sensibilité aiguë de l'écrivain par rapport à son environnement, et de son talent exceptionnel à restituer ses expériences et celles des autres dans l'écriture. H. Hesse a exposé cet argument avec soin, et il en a tracé quelques unes des implications sociales et éthiques, auxquels n'ont pas songé les auteurs de *Humanistic Geography and Literature* (397) :

"Nous autres, c'est-à-dire la minorité toujours infime de ceux qui ont les aptitudes et la vocation nécessaires pour mener une existence personnelle, individuelle, nous possédons cet avantage sur les masses d'avoir des sens plus délicats ainsi qu'une plus grande capacité de réflexion et il est indéniable que ces dons peuvent nous procurer un grand bonheur. Chez nous, la vue, l'ouïe, les sensations, la pensée sont plus précises, plus réceptives et plus riches en nuances; en revanche, nous sommes seuls, exposés aux dangers, nous devons renoncer à l'heureuse irresponsabilité de la masse. Chacun de nous doit tirer au clair la nature de sa propre personnalité, de ses dons, de ses possibilités et de ses particularités, il doit consacrer sa vie à se perfectionner moralement et à devenir ce qu'il est. Si nous accomplissons cette tâche, nous servons en même temps la cause de l'humanité, car toutes les valeurs propres à la culture (religion, art, poésie, philosophie, etc.) résultent de cette démarche. Lorsqu'on suit cette voie, l'"individualisme" si souvent décrié devient le serviteur de la communauté et perd le caractère odieux de l'égoïsme."

Chapitre 6 Remarque sur l'étrangeté d'une interprétation géographique "réaliste" par rapport à l'art

"J'avertis encore que la topographie est grossièrement altérée en plusieurs endroits, soit pour mieux donner le change au lecteur, soit qu'en effet l'auteur n'en sût pas davantage".

Jean-Jacques Rousseau, *La Nouvelle Héloïse* (398)

L'espace géographique dans la littérature est beaucoup plus qu'un cadre ou une "boîte" destinée à emmagasiner un contenu humain exprimé sous une forme plus ou moins réaliste ou fictive. L'idée d'une "enveloppe spatio-temporelle" qui renfermerait une trame romanesque ne me satisfait guère, car I. Lotman (399) et Weisgerber (400) ont suffisamment démontré que la première caractéristique du "topos" littéraire est d'être infini, discontinu et marqué du sceau de l'arbitraire. Les études pionnières géographico-littéraires ont davantage mis en relief la part de réalisme géographique inscrit dans la littérature. La cause de cette approche est la suivante : tout scientifique intervient dans le champ littéraire avec son savoir professionnel et ses expériences personnelles. Chacun a tendance à projeter ces derniers dans son interprétation de la littérature; il n'est rien de plus naturel que cette attitude, et il en ressort généralement que l'herméneutique est influencée par le projet culturel, scientifique et personnel du chercheur. Un géographe classique tendra à reconnaître les grandes divisions épistémologiques de notre discipline esquissées dans une oeuvre littéraire, comme le climat, le relief, la végétation, l'hydrographie, l'occupation et l'activité humaine. Les exemples de telles études ne manquent pas, où, après avoir minutieusement suivi à la trace des repères thématiques l'intéressant, le géographe cherche à "capturer" de vieilles notions parfois même en fuite dans sa propre discipline... Ainsi les notions

de "paysage" et de "région" ont-elles retenu l'attention de nombreuses recherches (401). La part de problématique régionaliste d'un écrivain a également fait l'objet d'un grand soin par des géographes classiques, car les notions de région et d'identité régionale possèdent un lourd enjeu politico-économique et culturel, en dépit ou peut-être à cause de leurs contours et de leurs articulations floues et mal définies. En fait, l'on pourrait faire coïncider l'intérêt professionnel et théorique du géographe avec le type d'investigations menées en littérature, et l'on trouverait une forte corrélation. Néanmoins, reconnaissons aussi la fonction dépaysante et créatrice du royaume littéraire, quand le géographe dépose son "sac de connaissances" à son seuil, et qu'il aspire à y puiser de l'air frais. Toutes ces perspectives sont dignes d'intérêt, mais elles ont un point commun qui fait en même temps leur force et leur faiblesse : elles s'attachent à aller sur les traces, à se rendre en reconnaissance, sur des lieux généralement connus de la géographie. Par là, nous entendons que les études centrées sur des représentations littéraires de type "réalistes" et figuratives, et qui interprètent comme allant de soi le contenu littéraire, ne sont guère fondatrices d'une (nouvelle) géographie humaniste, mais qu'elles tendent à perpétuer - d'une manière fort respectable d'ailleurs - le savoir traditionnel de notre discipline.

Si des phénomènes ou des théories géographiques tels que le climat et son influence, la caractérisation de milieux socio-urbains, l'opposition centre/périphérie ou l'étude des mœurs et genres de vie ruraux - pour ne citer que ceux-là - sont mis en relief dans une nouvelle ou un récit, le géographe a l'impression d'aller à la rencontre d'un savoir qui le rassure et le sécurise face au royaume ombreux de l'art. Ce genre d'interprétation accorde généralement un rôle réduit à la théorie esthétique considérant l'art comme une réalité autonome, à la fois moins "réelle" et plus "réelle" que la réalité du monde ordinaire.

Basée sur le rôle de la dimension esthétique de la forme artistique qui crée sa réalité propre, relativement autonome par rapport à la réalité concrète, cette théorie a été développée par de nombreux critiques et philosophes, Suzanne Langer (402), Herbert Marcuse (403) et Northrop Fryie (404). Au premier abord, cette théorie peut servir de contre-argument face à la quête d'une géographie objectivant le discours artistique. Contre-argument du fait de l'éloignement, de l'étrangeté de l'art par rapport à la réalité objective. H. Marcuse (405) dit que la transformation d'un contenu donné (actuel ou historique, d'un fait personnel ou social) par la forme artistique lui assure une authenticité propre, absente de la réalité qui prévaut dans le monde. La cause est que l'art produit non seulement une perception différente de la réalité, due au sens perceptif aigu et affiné de l'artiste, mais qu'elle présente une réalité complètement différente, formée à travers le processus d'élaboration de la représentation artistique (496). En créant une réalité autonome, l'art brise ainsi le monopole de la réalité établie, libérant ainsi la perception du public, et conduisant à l'émergence de nouvelles consciences et pratiques. La fonction sociale de la littérature apparaît ici dans sa dimension "révolutionnaire" et utopique. C'est la prise de conscience par le public d'une réalité telle qu'elle devrait être ou telle qu'elle pourrait être, si le rêve ou l'utopie la rejoignaient. En somme, l'écrivain créerait l'illusion d'une reproduction factuelle du monde pour transmettre un message idéologique, pour modifier les subjectivités, et par là, les attitudes et les comportements.

Chapitre 7 Du pouvoir de la subjectivité romantique, selon Hegel, à la conscience de la réalité géographique chez Hermann Hesse

La littérature développe le pouvoir d'"intuitionner" le monde. Il en va ainsi de toute forme d'art, qui agit sur la "conception du monde" de ses acteurs. Lorsqu'après avoir lu *Un amour* de D. Buzzati (407), je promène mon regard sur la population en mouvement du centre-ville, je considère tous ces visages très différemment d'avant la lecture; ils deviennent des sujets à questionnement, ils me remplissent de scepticisme et d'amertume sur le destin et la nature humaine; où vont-ils, où courent-ils, qui cherchent-ils à tromper, quels besoins bestiaux pensent-ils à satisfaire, etc. ? Ou bien, après avoir lu quantité de livres de Hermann Hesse, je m'en vais promener le long du ruisseau bordant un pré, je pense avec recueillement à la bonté et à la beauté de la nature, quand on sait la regarder, la contempler dans ses infimes détails qui en font sa grandeur. Le liseré d'un bois, la délicatesse des contours du paysage, la légèreté des fibres végétales qui s'envolent d'une plante comme du coton neigeux, tout cela procède d'un apprentissage et d'une faculté d'écoute qu'une pièce de littérature, de poésie, de musique, de peinture ou d'art cinématographique est à même de procurer.

Formatrice d'une "conception du monde", toute littérature l'est certainement. Mais qu'est-ce qu'une "conception de monde" ? A cette question, H. Hesse répondit en nuances à un chercheur censé reconstituer la sienne propre :

"(...) ce que vous savez de moi, de mon oeuvre, ce que vous connaissez de l'Inde, etc, tout cela est trop mince, et il ne peut en être autrement. (...) que signifie "conception du monde" pour vous ? Vous semblez vouloir exprimer par ce terme quelque chose de stable, comme une croyance susceptible d'être formulée par des dogmes, de telle sorte qu'une même personne devrait avoir une "conception du monde" déterminée durant toute son existence ou du moins pour chacune des époques de sa vie. Sans doute ne sommes-nous pas, nous autres écrivains,

d'aussi pauvres diables et il est à espérer que la plupart des autres hommes ne le sont pas non plus. La manière de "concevoir le monde" est une chose qui peut changer chaque jour, à chaque heure, exactement comme change un paysage ou un modèle qu'un artiste peint dix fois de suite et qui, chaque fois, donne un tableau différent et entièrement nouveau" (408).

L'influence de l'oeuvre d'art, produit humain, sur la conception, la perception et la représentation du paysage culmine avec le subjectivisme romantique. Hegel, dans son *Esthétique* (409), s'est longuement étendu sur le passage de la conception classique et idéale de l'art à la vision romantique, qui a dualisé des entités telles la nature et l'esprit, à la base de la distinction géographique conceptuelle de la "Naturlandschaft" et de la "Kulturlandschaft". Le romantisme a façonné la manière de voir et d'écrire de Hermann Hesse, et il compose un humanisme dont nous n'avons pas encore parlé. Hegel a rigoureusement synthétisé et interprété les aspects principaux de ce mouvement culturel, dont l'*Atheneum* des frères Schlegel constitua le manifeste premier vers 1800 (410). Attardons-nous donc sur l'art romantique exposé par Hegel, qui accorde une grande importance à la place de la subjectivité, et à l'articulation du "beau naturel" et du "beau artistique", que reprendra un siècle plus tard Adorno dans sa *Théorie esthétique* (411).

La forme de l'art romantique est déterminée par le "concept interne du contenu qu'il s'agit de représenter" (412), par la toute-puissance de la subjectivité humaine. En cela, le romantisme est un humanisme, car c'est l'humain, en tant que subjectivité réelle, qui doit être adopté comme principe", et il désigne un anthropomorphisme achevé (413). Toute forme d'art est caractérisée par la tendance de l'imagination à se dégager de la nature pour s'orienter vers la spiritualité. L'art, dans ses débuts, "était obligé de se contenter de revêtir les significations naturelles de formes extérieures, ou les intériorités substantielles d'abstractions dépourvues de subjectivité, de faire de ces formes extérieures et

abstractions le centre même de l'art" (414). Plus tard, dans l'art classique, Hegel affirme que la forme extérieure constituée par le naturel, le corporel et le sensible, a été davantage pénétrée par la spiritualité, atteignant le plus haut degré de perfection "en idéalisant le naturel par cette belle union du dehors et du dedans et en en faisant une réalité adéquate à l'esprit dans sa substantielle individualité" (415). Hegel voit en l'art classique la représentation la plus authentique de la trilogie du beau, du bien et du vrai. Toutefois, la belle représentation de l'esprit sous une forme sensible n'est pas considérée pour Hegel comme conforme au "vrai concept de l'esprit" :

"Le repos et l'apaisement que l'esprit croyait avoir trouvés dans l'extériorisation corporelle s'avère précaire, et il se sent de plus en plus poussé à se replier sur lui-même. La totalité, simple et solide en apparence, de l'idéal se désagrège et devient une totalité double : celle du subjectif en soi et celle de la manifestation extérieure, ce dédoublement devant permettre à l'esprit de réaliser un apaisement plus profond par un accord plus étroit avec sa propre sphère intime. L'esprit, qui repose sur le principe de l'adéquation à lui-même, sur la fusion de son concept et de sa réalité, ne peut trouver une existence conforme à sa nature que dans son propre monde, dans le monde spirituel, dans sa propre âme, avec les sentiments qu'elle abrite, bref dans son intériorité la plus intime et la plus profonde. L'esprit acquiert ainsi la conscience d'avoir en lui-même son "Autre", son existence en tant qu'esprit, et de jouir ainsi de son infinité et de sa liberté" (416).

On devine sans peine que cette autonomie et maturité de l'âme, l'individu saura la trouver dans une conception romantique de l'art. Les trois phases du développement artistique considérées par Hegel, à savoir premièrement, une sorte de naturalisme primitif et spontané, deuxièmement, la montée de forces spirituelles idéalisées dans l'art classique et troisièmement, le dédoublement romantique de la subjectivité et de l'objectivité avec un passage obligé de celle-ci au travers de celle-là, ces trois phases donc, peuvent se lire aussi bien dans le développement historique de l'humanité que dans l'évolution personnelle des êtres. Dans le paragraphe

I, "*Le principe de la subjectivité interne*", Hegel explique que l'esprit ne trouve plus son objectivité dans le monde sensible et extérieur, mais en s'élevant vers lui-même, en acquérant le sentiment et la conscience de son union avec lui-même. La conséquence première pour l'art romantique est que la beauté de l'idéal classique, "la beauté sous sa forme la plus adéquate au contenu à exprimer ne constitue pas le but suprême" d'un tel art (417). Dans le romantisme, la beauté artistique et spirituelle prime toujours sur le beau naturel. T.W. Adorno (418) pousse plus loin ce raisonnement hégélien affirmant que l'art n'est pas, comme voulait le faire croire l'idéalisme, la nature, mais il veut tenir la promesse de la nature. L'art, pour Hegel, serait au contraire inspiré par quelque chose de négatif, "par l'indigence du beau naturel". Adorno souligne :

"Ce à quoi la nature (souvent considérée comme antithèse de la société) aspire vraiment, les oeuvres d'art le réalisent; elles ouvrent les yeux. Tant qu'elle ne sert pas d'objet d'action, la nature phénoménale est elle-même l'expression de quelque chose. L'art représente la nature en la supprimant en effigie; tout art naturaliste n'approche la nature que fallacieusement car, comme l'industrie, il la réduit à l'état de matière première" (419).

Le romantisme hégélien va jusqu'à mépriser, par déformation certaine, le beau naturel pour mieux assurer l'autonomie de la subjectivité interne, omnipotente, qui va créer une "seconde nature" par la représentation artistique, plus parfaite que la nature immédiate. L'on aura loisir, dans *Narcisse et Goldmund* de H. Hesse, d'observer le passage et la transfiguration du beau naturel vers le beau artistique. Le règne de l'intériorité absolue, de la subjectivité spirituelle, consciente de son autonomie et de sa liberté, se doublera de l'universalité propre à l'esprit romantique premier :

"Cet infini et cet universel en soi et pour soi comportent une attitude absolument négative à l'égard de toute particularité, un accord simple avec soi-même qui ignore toute séparation, tous les processus de la nature, avec la succession de la

naissance, de la disparition et de la réapparition, toute limitation de la vie spirituelle, et elle a pour effet de ramener tous les dieux particuliers à une pure et intime identité avec la subjectivité spirituelle" (420).

Les implications de ce jugement dans la représentation littéraire des éléments géographiques sont doubles : d'abord, une négation de la dimension particularisante et régionaliste de la conscience et d'un regard idiographique posés sur les lieux; et ensuite, une dé-divinisation des éléments naturels : "(...) la mer, les montagnes et les vallées, les torrents, les sources, le temps et la nuit, ainsi que tous les processus généraux de la nature ont perdu leur valeur, en tant que moyens de représentation de l'Absolu et parties constitutives de celui-ci" (421). Une certaine conception universaliste des lieux chez H. Hesse est très révélatrice de ce penchant romantique et existentiel, visant à rendre équivalentes les images des lieux, (A. Camus) (422), et à faire converger tous les rayons vivants et multicolores du monde dans un seul foyer, l'âme humaine.

Ce n'est guère un hasard si le romantisme puisera certaines de ses racines non dans l'art de la Renaissance, qui a mis en relief la dimension régionale et qui a définitivement conquis le monde du visible, mais dans le Moyen-Age et l'Antiquité. On ne peut s'empêcher de se remémorer les *Confessions* de Saint-Augustin qui fustigeait "la concupiscence des yeux" (423), "cette maladie de la curiosité (...) qui nous conduit à scruter les secrets de la nature extérieure, dont la connaissance ne sert à rien et que les hommes ne désirent connaître que pour le plaisir de connaître" (424). Nul doute que la géographie classique aurait été reléguée par Saint-Augustin comme une "science perverse", car privilégiant de très loin le savoir-voir (425).

Il existe certainement une parenté cachée plus marquée entre Hegel et Saint-Augustin, qu'entre Hegel et H. Hesse qui critiquait sa conception de l'histoire (426). Celui-ci ne s'est pas exclusivement nourri aux sources du romantisme, son inspiration

est aussi venue de la Renaissance (italienne) qu'il apprit à connaître par son maître Jakob Burckhardt (427). Toutefois il n'est pas inutile d'approfondir la représentation de la réalité extérieure dans l'art romantique, car elle aide à comprendre une des pièces maîtresses de la formalisation littéraire de ses paysages. Dans le chapitre intitulé "Comment l'art romantique traite son contenu", dans *l'Esthétique hégélienne*, il est écrit :

"(...) l'art romantique, dans la représentation de la phénoménalité extérieure, ne dépasse pas les limites de la réalité ordinaire et banale et ne craint pas de s'approprier le monde réel avec tous ses défauts, toutes ses insuffisances et dans toute sa précision finie" (428).

Le monde littéraire des oeuvres de jeunesse de H. Hesse est pénétré des objets d'une réalité ordinaire du monde extérieur. Hegel ajoute qu'en procédant ainsi, l'art romantique laisse à ce monde toute sa liberté, "sans lui imposer la moindre contrainte ni le soumettre à aucun choix, sans éliminer de ses représentations les objets les plus courants tels que fleurs, arbres et même aussi banals que les outils domestiques et tout le côté accidentel et occasionnel de la nature" (429). Ces objets extérieurs, qui en soi sont ordinaires ou pittoresques n'acquièrent valeur et dignité que dans la mesure où ils ressortissent de l'âme humaine. Très loin toutefois de l'animisme qui confond le symbole avec son objet, le romantisme ne rattache pas directement l'objet à l'*intérieurité* qu'il exprime, ni à son union avec l'*extériorité*, mais il cherche à concilier des parties de l'*extériorité* avec l'âme dans une fusion se voulant totale et complète. La conséquence formelle de ceci, comme l'a génialement exprimé Hegel, est que le rapport entre le contenu et la forme romantique, son ton fondamental, en raison de son haut degré d'universalité et d'abstraction, et de son caractère intimement émotionnel, est de nature *musicale* et *lyrique*. Comment mieux caractériser le ton littéraire hessien que par ces lignes ?

"L'intériorisation poussée à ce degré n'est autre chose que l'extérieur dépouillé de son extériorité objective, devenu invisible et imperceptible, une sonorité émanant d'une source mystérieuse, un vol plané sur les eaux, une musique dont les ondes se répandent sur un monde qui, par ses phénomènes hétérogènes, ne constitue qu'un faible reflet de cet être-en-soi de l'âme" (430).

Cette citation nous interroge sur le rôle qu'un écrivain est conscient de faire jouer à la représentation de la réalité extérieure et immédiate, dont les éléments géographiques figurent une part essentielle mais pas unique, car la géographie s'inscrit autant dans l'abstraction que dans la concrétude. La représentation poétique d'un espace ou d'un paysage est étroitement associée aux conventions littéraires, au style de l'écrivain, ainsi qu'à sa conscience aiguë de la réalité.

H. Hesse, dans *Enfance d'un magicien*, au contenu très autobiographique, a précisé sa vision de la "réalité" et le rôle qu'il désirait lui impartir dans son oeuvre. Enfant, il était attiré par plusieurs professions, celle de chasseur, d'employé au flottage du bois, de charretier, de danseur de corde, d'explorateur du pôle nord, et par-dessus tout, il aurait aimé devenir magicien (431). Toutes ces professions ont un côté magique éloigné de la réalité banale.

"C'était la tendance la plus profonde, le penchant le plus intime de ma nature; je ressentais une certaine insatisfaction devant ce qu'il était convenu d'appeler "la réalité", qui me semblait être le produit d'une stupide convention établie par les adultes. Très vite, je m'étais entraîné à refuser cette réalité, tantôt sous l'effet d'une certaine crainte, tantôt par dérision, tout en souhaitant avec force le pouvoir de la rendre magique, de la transformer, de l'élever au-dessus d'elle-même" (432).

Ce pouvoir magique va se manifester dans les transfigurations paysagères que le poète va opérer. Alors adulte et devenu un écrivain reconnu, H. Hesse dira vouloir s'effacer derrière ses poèmes; il cherchera à se rebaptiser en se cachant "sous des noms

d'emprunt plus ou moins amusants" (433). Comme de nombreux autres écrivains, G.E. Eliot par exemple (434), le littérateur germanique livrera de moins en moins de détails topographiques au fur et à mesure de sa maturité grandissante.

La question du "réalisme topographique" a déjà retenu l'attention de plusieurs études géographiques (Middleton, Paterson) (435), et deux hypothèses générales ont été énoncées qui motivent le retrait d'un écrivain vieillissant hors de la sphère "réaliste" de la géographie. Premièrement, l'écrivain, en prenant de l'âge, est enclin à perdre la mémoire de la topographie et des données toponymiques et scientifiques de la géographie, et secondement, il peut considérer que les descriptions de traits topographiques distraient l'attention du lecteur au détriment de son intérêt porté sur les questions plus importantes d'un roman (436). H. Hesse a fait allusion à sa capacité de mémoire et d'oubli de la géographie telle qu'elle lui avait été inculquée à l'école :

"(...) ainsi, aujourd'hui encore, je sais par coeur (...) le nombre d'habitants de villes de toutes les parties du monde, naturellement pas le nombre actuel, mais celui des années quatre-vingt" (437).

L'enseignement traditionnel de la géographie procurait certaines connaissances de base dans les domaines les plus classiques et courants. De telles traces laissées par l'enseignement primaire et secondaire sont encore plus frappantes chez Julien Gracq, devenu lui-même professeur de géographie (438). Dans *La forme d'une ville*, il relate s'être laissé entraîner par un guide Michelin périmé, qui a meublé plus d'une après-midi de jeûne forcé (439). "Aujourd'hui encore, si je rouvre l'ouvrage, considérablement épaissi, et qui a pris peu à peu les dimensions d'un petit Bottin, il m'arrive de me laisser entraîner une heure ou deux, fasciné, à regarder, à comparer, à superposer en imagination comme des calques les feuilles roses des plans de villes, qui

étaient alors les seules images un peu précises que je me faisais de la France" (440).

Qui n'a pas, dans sa jeunesse, laissé traîner ses yeux dans tel dictionnaire ou encyclopédie aux feuilles jaunies et retenu ainsi à l'âge où la mémoire fixe les choses apprises le plus solidement, vers douze ans paraît-il, des chiffres de population, des contours graphiques d'entités territoriales ou de rivières, de lacs ou de mers ? Qui n'a pas admiré les gravures de sites urbains remarquables, de forêts luxuriantes ou de scène domestique arborigène ? Ces expériences apparemment anodines contribuent à former et à fixer définitivement de nombreuses images géographiques, peut-être même la majorité d'entre elles pour ceux qui ne s'intéressent que de très loin à la "res geographica" dans la suite de leur existence. H. Hesse appartient peut-être à cette catégorie d'hommes; ses rares connaissances géographiques explicites remontent à la période de son enfance, où il fréquenta l'école, jusqu'à quinze ans seulement. Durant toute sa vie postérieure d'autodidacte, H. Hesse fait très peu allusion à la géographie scientifique. Aucun nom de géographe n'apparaît dans le panthéon des grands personnages de la littérature, de la philosophie et de l'histoire, sur lesquels il écrivit des milliers de comptes rendus dans des quotidiens ou des périodiques suisse-alémaniques. Néanmoins, rien ne prouve que Hermann Hesse ne possédât pas une vaste culture géographique.

La figure du grand-père maternel, Hermann Gundert (1814-1893), missionnaire et philologue orientaliste fameux, marqua l'enfance du jeune Hermann. Il lui fit ressentir la richesse de la culture orientale, spécialement hindoue et chinoise. Il est vrai que ce personnage omniscient à la grande barbe blanche était un mage et un initié; il parlait "au moins trente langues" et écrivait couramment le pali et le sanscrit (441). Il avait passé des décennies dans les paysages orientaux, d'où il avait rapporté un

monde d'objets exotiques qui allait meubler les rêves d'explorateur du petit Hermann :

"Près de l'idole, dans l'armoire vitrée, ainsi que dans d'autres armoires de mon grand-père, se trouvaient encore une quantité d'objets et d'ustensiles, des chaînes de perle en bois pareilles à des chapelets, des rouleaux de feuilles de palmier couvertes d'anciens caractères hindous gravés, des tortues taillées dans la stéatite verte, des statuettes de dieux en bois, en verre, en quartz, en argile, des couvertures brodées, en soie ou en toile, des gobelets et des coupes en laiton; tout cela provenait de Ceylan, l'île du Paradis aux immenses fougères et aux rives bordées de palmiers, habitée par de calmes cingalais aux yeux de biche, ou encore de Siam ou de Birmanie, et toutes ces choses sentaient la mer, les épices, les contrées lointaines, la cannelle et le bois de santal; tous ces objets avaient passé par des mains brunes ou jaunes, avaient été arrosés par les pluies tropicales, par l'eau du Gange, desséchés par le soleil équatorial, ombragés par la forêt vierge" (442).

L'universalisme de H. Hesse, qui réalise une des synthèses les plus réussies entre les cultures occidentales et orientales, prit racine dans cette ambiance cosmopolite, très particulière aux missionnaires protestants de ce siècle. En effet, si l'on veut comprendre l'universalité des symboles qui peupleront la littérature de Hesse, l'on doit se rapporter au relativisme géographique et culturel que lui inculqua l'ambiance de la maisonnée familiale :

"(...) personne mieux que lui (H. Gundert) ne savait que notre ville et notre pays ne représentaient qu'une très petite fraction de la terre, que mille millions d'hommes possédaient d'autres croyances que les nôtres, d'autres usages, parlaient d'autres langues, avaient d'autres couleurs de peau, des dieux, des vertus et des vices différents des nôtres" (443).

Le père de H. Hesse, qui était également pasteur et missionnaire d'obédience piétiste, parlait à sa mère - qu'il avait connue en Inde - en anglais ou dans un allemand très pur, à peine teinté de dialecte balte, région d'où il provenait. En effet, son père, Johannes Hesse (1847-1916) était né en Estonie, de nationalité russe. Quant à la mère de Hermann, Marie Gundert (1842-1902), elle vit le jour à Malabar, fille de

l'indologue Hermann Gundert, qui avait ses racines familiales à Stuttgart. Elle fut élevée en Suisse et en Allemagne. Jusqu'en 1870, elle fut ballottée entre l'Europe et l'Inde. Bien que mère de neuf enfants - dont six survécurent - elle trouvait non seulement le temps d'aider son père et son mari dans leur maison d'édition, à côté de ses tâches domestiques, des séances de prières sans fin, mais encore elle écrivit deux biographies, dont l'une sur David Livingstone (444). L'épouse de H. Gundert, la grand-mère maternelle du jeune Hermann, Julie Dubois (1809-1885), était la fille de vigneron neuchâtelois. Quant au grand-père paternel, qu'Hermann ne connut pas, il était d'origine slave. Dans la maison des Hesse, à Calw, Wurtemberg, on lisait la Bible, on pratiquait la philologie hindoue, on connaissait Bouddha et Lao-Tseu, et on jouait beaucoup de musique.

"Plusieurs mondes, différentes parties de la terre se rejoignaient, rayonnaient, se croisaient (...); des hôtes arrivaient de différents pays, les vêtements imprégnés d'haléine des horizons lointains, chargés de bizarres valises en cuir ou en raphica tressé; on entendait des accents étrangers; des pauvres étaient nourris dans notre maison, des fêtes y étaient célébrées, la Science et le conte de fées logeaient à la même enseigne (...)" (445).

Il faut ainsi considérer que la "réalité" du cadre d'existence de Hermann Hesse, enfant, était un subtil mélange de vie religieuse et piétiste de la Forêt-Noire, doublée d'une vie plus secrète et parfois communément partagée, qui parlait d'un monde plus lointain, "d'une patrie plus vaste, d'une origine plus ancienne, d'une harmonie plus parfaite" (446). La petite ville de Calw, nichée au creux d'une vallée de la Forêt-Noire, présentait l'aspect d'une bourgade au coeur ancien, à l'industrialisation tardive et demeurée relativement artisanale. La maison où naquit H. Hesse est sise sur la Place du Marché, en face du vieil Hôtel de Ville. La contrée entourant Calw est typique de la Forêt-Noire et du Jura souabe :

"Autour de nous s'étendait la petite ville aux rues cahoteuses, et plus loin encore les montagnes couvertes de forêts, sombres et austères, entre lesquelles coulait lentement une belle rivière sinueuse, et tout cela était cher à mon coeur, c'était ma patrie" (447).

Chapitre 8 La notion existentielle de "Heimat" (pays natal, patrie) heideggérienne apposée à l'enfance et à l'adolescence de Hermann Hesse

"Le langage est la maison de l'Etre. Dans son abri, habite l'homme. Les penseurs et les poètes sont ceux qui veillent sur cet abri." (Heidegger) (448)

H. Hesse, comme tous les poètes introspectifs, a davantage écrit sur son enfance à l'âge adulte et vers le crépuscule de sa vie, que durant sa jeunesse. Pour Hermann Hesse, homme vieillissant, l'enfance est un de ses "pays natal" ("Heimat) les plus chers et les plus féconds d'inspiration. Comme dans l'oeuvre romantique d'Hölderlin, ce pays natal associé à une période de l'existence, se traduit en souvenirs de paysages, d'amitiés, et de scènes familiales. A. Kiryakakis (449) a d'ailleurs consacré une thèse à la notion de "Heimat" chez H. Hesse. Ma démarche est proche de celle-ci, dans le sens où les notions ou concepts que je regroupe dans l'"espace existentiel" sont des concepts généralement utilisés par l'écrivain lui-même, et qui procèdent d'un long héritage linguistique. Platon, dans le *Cratyle* (450), dit que la création du langage doit faire une part assez large à la convention pour que celui-ci demeure largement compris. En n'introduisant pas ou peu de concepts scientifiques modernistes, et en cherchant à maintenir un certain flou et une certaine inexactitude dans ma conceptualisation, je pense rester fidèle non seulement à l'esprit de H. Hesse, mais aussi aux normes langagières platoniciennes. Socrate prouve à Cratyle, qui prétend que tous les noms sont justes, que le nom, étant une image de l'objet qu'il désigne, peut, tout comme l'image due au pinceau du peintre,

être plus ou moins exacte, qu'elle doit même être inexacte, ou du moins incomplète, sous peine de ne plus se distinguer de l'original : "(...) il suffit que le caractère général de cet original y soit reconnaissable et que les inexactitudes de détail n'empêchent pas les gens de s'entendre sur la signification d'un nom (...) (451). A mon sens, ce qui fait la valeur d'une oeuvre créatrice n'est pas tant les "nouveautés" criardes qu'on y introduit, d'une manière souvent suspecte car gommant implicitement une tradition langagière, qu'une "différentielle de nouveauté" comme disait Bachelard, qui imprime des significations légèrement différentes à celles pré-existantes.

Tel est mon dessein quand je reprends, après les romantiques, H. Hesse et Heidegger, l'idée de "patrie" ou de "pays natal". Qu'est-ce qu'une "patrie" dans l'optique hessienne et existentielle, ou "existenciale" comme écrivait Heidegger en cherchant à se démarquer de l'existentialisme ? Heidegger a renouvelé la notion de "Heimkunft" (retour à la patrie) d'un mot emprunté au chant du poète Hölderlin. Notons préalablement que le "Heimat" germanique signifie à la fois "pays natal" et "patrie", et que les traductions divergent souvent sur le terme à adopter. La version française des poèmes d'Hölderlin (452) traduit "Heimat" par "pays natal" et "Heimkunft" par "retour au pays", alors que la traduction de la *Lettre sur l'humanisme* de Heidegger (453) remplace "pays natal" par "patrie". De même, "Heimatlosigkeit" est traduit par "absence de patrie" dans ce texte. Comme aucune des deux traductions n'est possiblement parfaite, mais que toutes deux sont correctes, je tiens à préciser que mon choix porté au terme "patrie" inclut le sens de "pays natal" ("Heimat") employé par Hesse, et non celui de "Vaterland", qui recouvre une signification plus nationale et officielle, la mère-patrie. Heidegger insiste fortement à dégager le mot "Heimat" du sens patriotique et nationaliste; il vise à replacer le terme "Heimat" dans le contexte d'une "histoire de l'Être" (454) : "L'essence de la patrie ("Heimat") est nommé également dans l'intention de

penser l'absence de patrie de l'homme moderne à partir de l'histoire de l'Être" (455). Lorsqu'Hölderlin chante le "retour à la patrie", il a souci de faire accéder ses "compatriotes" ("Landesleute") à leur essence, poursuit Heidegger. Il n'y a là aucune trace d'égoïsme national, et si Hölderlin voit plutôt cette essence à partir de l'appartenance au destin de l'Occident - avec sous-jacente l'image élégiaque du modèle de la Grèce antique - Heidegger transcende le sens régional de l'Occident : " (...) l'Occident n'est pensé, ni de façon régionale, comme Couchant opposé au Levant, ni même seulement comme Europe, mais sur la plan de l'histoire du monde, à partir de la proximité à l'origine" (456).

On a vu, dans les dernières pages consacrées à Hesse, que celui-ci ne confinait pas l'origine de l'histoire culturelle du monde à l'Occident géographique, et ni même surtout sa propre histoire personnelle. Or, si l'on s'attache à distinguer les "patries" et les "anti-patries" se profilant durant la jeunesse de l'écrivain, l'on en retrouve six. Ces "patries" s'individualisent assez bien, considérées dans leur ordre d'importance, celle de la famille, de la nature, de la ville natale, d'un Orient imaginaire, des amitiés, de la littérature, l'école faisant figure d'anti-patrie :

"A mes côtés grandissaient deux soeurs et deux frères aînés que j'enviais et que j'admirais sans réserve. Autour de nous s'étendait la petite ville aux rues cahoteuses, et plus loin encore les montagnes couvertes de forêts, sombres et austères, entre lesquelles coulait lentement une belle rivière sinueuse; et tout cela était cher à mon coeur, c'était ma patrie; à travers bois et au bord de la rivière je vivais dans l'intimité des plantes, de la terre, des pierres, des terriers, des oiseaux, des écureuils, des renards et des poissons. C'était mon royaume, ma patrie, et outre cela, il y avait l'existence de l'armoire vitrée et de la bibliothèque, l'ironie bienveillante que je lisais sur le visage de mon grand-père Omniscient, le regard sombre et chaleureux de ma mère, les tortues et les idoles, les mélodies et les maximes hindoues, toutes choses qui me parlaient d'un monde plus lointain, d'une patrie plus vaste, d'une origine plus ancienne, d'une harmonie plus parfaite" (457).

H. Hesse écrit ces lignes à l'âge de 46 ans. Faisant référence à son enfance, c'est d'une patrie perdue à jamais dont il parle, sur laquelle il pose un regard nostalgique. Pris dans sa facticité d'exilé (en Suisse), le poète a connu entre-temps un destin d'"homme moderne" en cela qu'il a été privé de "patrie" à plusieurs reprises. Heidegger dira vers la même époque : "En regard de l'essentielle absence de patrie qui affecte l'homme, et pour la pensée historico-ontologique, le destin futur de l'homme se révèle en ceci qu'il a à découvrir la vérité de l'Etre et à se mettre sur le chemin de cette découverte" (458). Cette découverte de soi, H. Hesse y songera toute sa vie durant, et c'est pourquoi ses nombreux écrits concernant son enfance, tant l'*Enfance d'un magicien* ("*Kinderheit des Zauberers*") (459), que l'*Esquisse d'une autobiographie* ("*Kurzgefasster Lebenslauf*") (460), que *Les belles années* ("*Schön ist die Jugend*") (461) que *Mon enfance* ("*Meine Kindheit*") (462) et "*Aus Kinderzeiten*" (463) et d'autres nouvelles encore, sont le témoin d'une quête auto-référentielle jamais terminée. Comme Jean-Jacques Rousseau, Hesse cherche à repenser les multiples événements de sa vie, et, ainsi que le note J. Mileck, l'un de ses biographes, (464), il doit écrire sur lui-même pour parvenir à poser ces jalons le long de sa course erratique vers l'accomplissement personnel : il y a très peu de ses écrits qui n'aient pris la forme d'une confession et qui n'aient eu une fonction thérapeutique. H. Hesse retrouve dans les premiers épanchements de son enfance la source vitale de la création littéraire; sans nul doute embellit-il quelquefois sa jeunesse, mais ce désir d'aller à la rencontre et à la recherche de son passé personnel procède des maux de l'exil et de l'isolement. Ne sommes-nous pas ici dans la même problématique du retour au pays natal jugé indispensable par Hölderlin, dans l'élégie "Heimkunft", ou dans le poème "Heimat" ?

"(...) Et vous, montagnes familières,

qui me protégeiez jadis,
frontières sûres et vénérées du pays natal, maison paternelle,
étreinte aimante de mes frères et soeurs,
bientôt je vous retrouverai, bientôt vous m'enlacerez,
toujours fidèles, et mon coeur, comme lié de bandelette, guérira" (465).

Dans *Mon enfance* ("*Meine Kindheit*"), publiée en 1948 (466), Hermann Hesse remonte le cours de la patrie temporelle qu'est son enfance envisagée avec le recul de l'âge :

"Maintenant encore, lorsque de temps à autre, je me sens ému par le souvenir de mon enfance, c'est une image encadrée d'or, aux couleurs intenses, qui m'apparaît distinctement, image où je distingue avant tout une abondante frondaison d'aulnes et de châtaigniers dans l'éclat d'une lumière matinale impossible à décrire et sur un arrière-fond de splendides montagnes" (467).

Le jeune Hermann aime à parcourir en solitaire le paysage par monts et par vaux. Cet amour pour la promenade lui restera fidèle toute sa vie; il se délassera et jouira de traversées de villages inconnus, de soirées où il compte les étoiles, d'heures passées à l'ombre des feuillages, de ses conversations avec les arbres, les nuages et les enfants (468). L'époque la plus reculée de son existence dont il a souvenance remonte vers la fin de sa troisième année. Un jour, ses parents l'ont mené en promenade sur un escarpement couronné d'une ruine et visité par de nombreux citadins. Son oncle le soulève au-dessus d'un mur assez élevé, et il le fait regarder dans le vide. Une sensation d'angoisse et de vertige saisit l'enfant, qui sera après coup la proie de nombreux rêves angoissés où revient cet abîme.

Quand l'auteur cherche à se remémorer avec plus de précision des événements vécus et des "dispositions physiques et morales" qui ont persisté dans son existence - condition préalable à toute recherche sur un espace vécu personnel - il remonte jusqu'à sa cinquième année :

"La première chose que je retrouve alors est l'image du milieu familial où j'ai grandi, de mes parents et de notre maison, ainsi que de la ville et du paysage. A cette époque, ce qui s'est gravé en moi, c'est d'abord la rue large et ensoleillée où nous habitons, rue de banlieue qui ne comportait qu'une seule rangée de maisons; ensuite je revois les monuments les plus remarquables de la ville, la cathédrale, l'hôtel de ville, les ponts sur le Rhin et surtout une vaste prairie qui commençait derrière notre maison et qui paraissait sans limite à mes explorations d'enfant. Aucune expérience intime et profonde, aucun être humain et même pas l'image de mes parents, rien ne m'a parlé plus tôt un langage aussi clair que cette prairie avec ses innombrables particularités. Le souvenir que j'en garde me semble plus ancien que celui des visages que j'ai connus et des vicissitudes de mon propre destin" (469).

Ce paysage urbain de banlieue où Hermann Hesse habite avec ses parents, de 1881 à 1886, est Bâle. Son père Johannes Hesse est transféré à la "Basler Mission" pour y enseigner la doctrine de l'Eglise et l'histoire (470). L'environnement bâlois a marqué le premier quart de la vie de l'écrivain. Il y vit à nouveau de 1899 à 1903, travaillant comme aide-libraire, il y rencontre sa première femme, Maria Bernouilli, et il y retournera pendant les hivers 1925-1926 quand il compose le *Loup des Steppes*. (Bâle fut d'ailleurs choisie comme cadre du film - raté - tiré du célèbre roman). Toutefois, cette localisation n'a qu'une importance relative vis-à-vis de la ville du *Loup des Steppes* qui n'est jamais nommée, et qui, je le pense, se rapproche davantage de Zürich, où H. Hesse a principalement séjourné durant les hivers de crise personnelle 1925-1927. Plus significatif m'apparaît l'intérêt porté par Hermann à son micro-espace familial, partie de son "Umwelt" d'enfant, et particulièrement au morceau de prairie s'étendant derrière la maison paternelle. Son penchant pour cette étendue verte de la ville annonce ses goûts futurs en matière de paysage. H. Hesse sera toujours attiré par des paysages de nature ou agrestes, comme la campagne tessinoise où il élira domicile en 1919, jusqu'à la fin de ses jours. Hermann est sensible au caractère exploratoire et "sans limite" de cette prairie : "Les nombreuses promenades que j'ai faites en ce

temps-là et qui duraient souvent des heures avaient toujours pour but les endroits les plus inviolés et les plus sauvages de cette immense prairie" (471). Ce sont ces moments de solitude passés parmi les herbes qui lui ont fait éprouver avec le plus de vigueur "ce douloureux sentiment de bonheur dont s'accompagnent presque toujours nos pérégrinations sur les chemins de l'enfance" (472). L'écrivain rattache son goût précoce de la solitude en pleine nature à une pudeur très tôt accompagnée d'une répugnance à subir sur son corps le "contact de mains étrangères, celles des domestiques ou du médecin" (473). Peut-être ce trait de phénoménologie corporelle trace-t-il un besoin irréprensible de solitude choisie par le poète :

"J'ai passé là de lumineuses matinées couché dans l'herbe, la tête appuyée sur mes mains, à contempler au loin l'étendue ondoyante des herbes qui scintillaient au soleil, comme une mer parsemée d'îles tantôt rouges, tantôt bleues ou violettes, selon qu'elles étaient formées de coquelicots, de campanules, ou de cardamines" (474).

Hermann contemple les fleurs, les oiseaux, les papillons, et il conserve de cette époque des souvenirs vifs et frais. Il invente la plupart du temps des noms aux chenilles, aux papillons, aux oiseaux, et ses chasses et ses collections n'ont jamais attesté le moindre intérêt scientifique, contrairement à un Alexandre de Humboldt par exemple, tirant de la connaissance précise des phénomènes une jouissance quasi esthétique et morale (475). Hermann s'est familiarisé plus tard et plus lentement avec la ville et sa cathédrale qu'avec la verte nature. Cette inclination s'appuie aussi sur le contexte de l'éducation familiale : (...) "mes parents ne m'auraient pas permis d'aller jusqu'en ville, où d'ailleurs le trafic inhabituel des gens et des voitures m'effrayait et me rebutait" (476). L'image la plus fidèle et la plus précise - la plus merveilleuse aussi - qu'il conserve de ses parents, vers sa onzième année, est inscrite dans un décor de campagne, et non de ville : son père, avec sa

silhouette très haute et maigre, se tient debout, face au soleil couchant, un chapeau de feutre à la main; sa mère, plus petite et plus vigoureuse, un châle blanc sur les épaules, chemine à ses côtés en s'appuyant sur lui (477) :

"Entre leurs deux têtes rapprochées dans l'ombre du contre-jour flamboie un soleil rouge sang. Les contours de ces deux silhouettes sont fermement tracés et se détachent sur un fond d'or éclatant : de chaque côté se déploie une vaste étendue de blé mûr" (478).

Parallèlement, la maison des Hesse foisonne d'une vie peu commune, grâce aux nombreux visiteurs et voyageurs au long cours qu'elle accueille. Entouré d'affection, le jeune Hermann vénère les contes rapportés par sa mère, qui lui ouvrent des mondes variés, à mi-chemin entre la réalité et le rêve. Cependant, ajoute-t-il, "le souvenir que j'ai gardé de cette vie domestique n'a pas l'unité ni la clarté de l'existence que je menais parmi les herbes" (479). Le monde des adultes lui semble très incompréhensible, et, évoquant notre problématique des "patries", nous pouvons être certains que la nature emporte sa sympathie sur le milieu familial ou encore sur l'école, qui constitue, comme on le verra, une anti-patrie.

"Par bonheur (...), j'ai appris l'essentiel de ce qu'il faut savoir dans la vie avant de commencer l'école, grâce l'enseignement dispensé par les arbres fruitiers, la pluie et le soleil, les rivières et les forêts, les abeilles, les scarabées, sans compter les leçons du dieu Pan et de ses idoles dansantes qui peuplaient l'armoire aux trésors de mon grand-père" (480).

Les derniers temps qui ont précédé l'entrée à l'école du jeune Hermann sont teintés de mélancolie : "(...) je voyais se ternir lentement les couleurs de mon imagination et tout cet arrière-fond étincelant sur lequel se détachaient ces premières images" (481). La fréquentation de l'école marque le commencement de la vie sociale du jeune garçon, de ses rapports avec les autres, mais elle amène aussi ses premières désillusions et son désenchantement :

"C'est à ce moment-là que l'existence se transforme en une image du monde vu en petit, que les lois et les mesures de la vie "réelle" entrent en vigueur, à ce moment-là que commencent l'ambition et le désespoir, le conflit intérieur et la conscience de la personne, l'insatisfaction et le départageant, la lutte ouverte et les compromis nécessaires, enfin le déroulement interminables des jours" (482).

Ce qui indispose le plus le jeune garçon, c'est la répartition du temps en journées de travail et journées de congé, la soumission à un horaire régulier. Ce n'est guère un caprice d'enfance mais un ressentiment profond de la vie réglée et cadencée de nos sociétés modernes vis-à-vis desquelles l'écrivain se tiendra en marge. Il préfère au temps fragmenté et à l'espace segmenté une conception plus variée, totale, et impromptue de l'existence :

"Il faut vivre et travailler d'après un horaire, chaque journée a son poids particulier, sa valeur bien assignée et elle se détache du temps comme une réalité à part, à l'état de fragment. Les mois et les saisons perdent leur profondeur insondable, la vie n'existe plus dans sa plénitude; les fêtes, les dimanches, les anniversaires ne se présentent plus à nous comme des surprises, leur date et leur retour ont la même fixité que les chiffres des heures sur le cadran d'une montre et nous savons combien de temps il faudra à l'aiguille pour les attendre" (483).

La maison des Hesse est une ferme située sur les franges de Bâle, juste où la campagne commence (484). L'écrivain se souviendra plus tard de la vieille gare alsacienne séparant sa rue de la ville, qui faisait face avec ses tours et ses toits se profilant derrière la grande porte ancienne. La vue des trains compose aussi une de ses impressions les plus éloignées. Dans une petite nouvelle écrite en 1909, "Wärisbühel", le motif de la gare d'un petit village et du train réapparaît :

"Toutefois, il en est une (chose) que je n'ai pas oubliée et que je n'oublierai jamais, c'est la gare de Wärisbühel. A la vue de la magnifique gare et de ses

fenêtres garnies d'oeillets, la joie et le plaisir de vivre prirent un nouvel essor dans mon âme" (485).

L'univers de la petite gare, son café, son chef de gare qui le salue avec une sorte de collégialité, ainsi que le télégraphe crépitant excitent la curiosité du narrateur. Il parcourt durant ses vacances l'unique ligne de la région dont il a acheté l'abonnement, pour "connaître à fond cette région où je comptais faire différentes études et observations" (486). "(...) J'avais réellement quelque chose à faire dans cette région et sur la ligne du train local". Le poète aime à s'attarder dans des régions périphériques et à l'écart que rien ne distingue en apparence, mais dont tout reste justement à découvrir :

"Maintenant, les forêts s'étendaient si royalement dans la paix du matin derrière les champs baignés de lumière que le poète le plus brillant n'aurait pu l'exprimer, et les montagnes, dans le lointain, apparaissaient si paisibles et si pensives que j'avais constamment de quoi regarder et réfléchir et que le jour suivant s'écoula plus vite et plus facilement qu'aucun autre jour passé dans ce village" (487).

En juillet 1886, la famille Hesse retourne à Calw avec ses enfants; le père doit reprendre la destinée de leur petite maison d'édition. Les quatre années passées à Calw (1886-1889), quand Hermann fréquente le "Reallyzeum", ont peut-être infléchi son orientation future d'écrivain. Avec ses habitudes très enracinées dans l'environnement bâlois et badois souabe, le poète a développé en lui dès cette époque une graine d'"écrivain régional". Il est vrai que la région badoise suisse-alémanique, assez similaire par la proximité de leur dialecte, leur religion et leur architecture, compose un de ses "Heimat" préférés. Elle lui fournit le cadre géographique à de nombreuses nouvelles, telles "Die Novembernacht" (488), "Lulu" (489), *Hermann Lauscher* (490), "Nachbarn" (491), "Am Weg" ("Eine Gestalt aus der Kinderzeit") (492). Trois oeuvres plus importantes se situent également dans cet espace, *Unterm Rad*

(*L'ornière*) (493), *Knulp* (494), et *Demian* (495). Des quantités d'histoires courtes comme "Die Heimkehr", "Emil Kolb" (*in Umwege*), ou "Kastanienbäume" (*in kleiner Garten*) (496), ou encore presque tous les récits figurant dans *Diesseits* (497), "Die Marmorsäge", "Schön ist die Jugend", "Der Zyklon", "Im Presselschen Gartenhaus", ainsi que "Kinderseele" (*Weg nach Innen*) (498), "Aus meiner Schulzeit" (*Gedenkblätter*) et de petites histoires extraites de *Späte Prosa*, "Glück" (499), "Unterbrochene Schulstunde" (500) laissent reconnaître le paysage souabe.

Dans un texte de 1919, "Alemannisches Bekenntnis" (501), écrit beaucoup plus tardivement, alors qu'il s'apprête à quitter Berne et à s'établir au Tessin, H. Hesse s'est penché sur le contenu géographique du terme "Heimat" :

"Pour moi, l'appartenance à un cercle de vie et de culture, qui va de Berne au Nord de la Forêt-Noire, de Zürich et du Lac de Constance aux Vosges, est devenu un sentiment vécu, acquis. Ce territoire d'Allemagne du Sud-ouest et de Suisse est ma patrie à moi. Qu'à travers ce territoire courent plusieurs frontières de pays ("Landesgrenzen") et une frontière d'empire ("Reichsgrenze"), j'en vins en vérité à l'éprouver assez souvent de manière tranchante dans les petites comme dans les grandes affaires; pourtant je n'ai jamais pu sentir ces frontières dans mon sentiment le plus intérieur comme quelque chose de naturel. Pour moi, la patrie ("Heimat") était des deux côtés du Rhin supérieur, même si le pays s'appelait tantôt la Suisse, le Bade ou le Wurtemberg. Né dans le nord de la Forêt-Noire, je vins enfant déjà à Bâle, retournai à nouveau dans la première patrie à neuf ans, et, abstraction faite de courts voyages, j'ai passé ma vie ultérieure entièrement dans le pays natal alémanique, dans le Wurtemberg, à Bâle, au bord du lac de Constance, à Berne" (502).

L'écrivain, bien qu'il porte de l'amour à sa patrie ("Heimatliebe"), ne se désigne pas en grand patriote ou en nationaliste. La frontière entre l'Allemagne et la Suisse sépare deux territoires frères, dit-il. J.-R. de Salis est du même avis, expliquant que Schaffouse a été bombardée par erreur par des aviateurs américains lors de la deuxième guerre mondiale, à cause de sa situation au-delà du Rhin. La frontière

politique n'était pas marquée sur les cartes des aviateurs, et rien ne permettait de l'identifier. Hermann Hesse a toujours très mal vécu cette frontière - par exemple, lorsqu'il se mit à fréquenter le lycée, il dut renoncer à la nationalité suisse pour obtenir l'allemande, et plus tard, les événements de l'entre-deux-guerres et de la guerre l'isolèrent dans son "poste d'observation" privilégié du Tessin, lui rendant les contacts avec sa terre natale et son public très malaisés. Garder le contact avec son public allemand et sauver les esprits qui pouvaient encore l'être, a constitué un des motifs majeurs de son relatif silence public lors de la tragédie qui embrasait l'Allemagne. Attitude équivoque qui l'a pour un temps éloigné de son ami Thomas Mann, avec qui il entretenait une riche correspondance (503). L'auteur de *La montagne magique* réclamait de la part de H. Hesse une attitude de résistance plus ferme et plus ouverte face au régime nazi. Il est certain qu'Hermann Hesse a beaucoup souffert de son attitude de semi-retrait qui lui a valu les remontrances de l'une et de l'autre partie : les résistants lui ont reproché de continuer à se faire éditer en Allemagne nazie, jusqu'en 1944, et le régime hitlérien ne le tenait pas en grande sympathie pour ses positions privées - il avait personnellement aidé de nombreux réfugiés juifs, et son épouse était d'origine israélite.

En 1919, il écrit sur la frontière germano-suisse :

"Et tôt déjà résultait de cette expérience vécue (la frontière) une méfiance à l'égard des frontières nationales, et un amour intime, souvent passionné, pour tous les biens humains, qui survolent les frontières et qui créent des affinités autres que politiques" (504).

Il préfère s'attarder sur ce qui unit les hommes et les nations que sur ce qui les sépare; pour lui la patrie ("Heimat") signifie davantage que la nation, l'humanité et la nature plus que les frontières, les uniformes, les douanes, les guerres et ce qui s'ensuit (505). Son amour pour l'universalité et pour la paix ne l'empêche pas de tenter de définir la patrie d'où il

provient, et de cerner courageusement le fameux "esprit du lieu" qui en émane et qui l'y rattache :

"Quand enfant déjà j'aimais le Rhin bâlois et le Nagold souabe, que j'apprenais et parlais le dialecte des habitants de la Forêt-Noire et des Suisses, de la même manière, je me sens aujourd'hui encore à la maison sur toutes les terres ("Landen") "alémaniques". Sans doute, j'ai eu très souvent dans la vie un penchant très fort pour le voyage, toujours vers le Sud et le soleil. Mais le sentiment d'être chez moi ("heimisch"), je ne l'ai ressenti ni en Italie, ni à Brême, ni à Francfort ni à München ou à Vienne, mais toujours seulement là où l'air et la terre, la langue et la façon d'être homme ("Menschenart"), était alémanique. Des fermes paysannes au colombage peint en rouge, des villes anciennes avec des ponts au-dessus du Rhin vert-sombre et sauvage, des montagnes bleues le soir, vergers et fertilité, et quelque chose dans les airs, qui rappelle les Alpes proches, même quand on ne les voit plus, cela et beaucoup de choses encore me parle d'un air natal et plein de confiance, cela vit en moi, à cela j'appartiens" (506).

H. Hesse n'est pas malheureux d'avoir pu connaître alternativement ces deux faces d'une même réalité alémanique, et il se réjouit que l'Alémanie ne forme pas un État limité par des frontières politiques, et qu'elle ne se trouve pas inscrite sur une carte nationale ou dans des traités d'Etats (507). Regardant la mentalité régionale, il ne tient ni la fidélité ni la ruse, ni la vaillance ni l'humour pour des dons spéciaux et réservés aux alémaniques, bien qu'ils en aient livré de bonnes preuves. Il n'aime pas davantage un poète alémanique, une taverne paysanne alémanique, une chanson populaire alémanique, que d'autres belles choses de la sorte sur terre. "Ces Alamans ("Alemannen") n'ont bâti ni une Eglise Saint-Pierre, n'ont ni un Dostoïevski, et quand de leur suffisance natale, ils ne veulent rien savoir des manières et de l'art étranger, là, je ne collabore plus" (508). L'écrivain fait allusion à la merveilleuse musique des poètes souabes, Hölderlin et Mörike, et il rappelle ce qu'il aime spécialement chez les Suisses : la fantaisie masquée sous l'apparence de dégrisement, comme chez G. Keller. "Et encore quelque chose, dans lequel les Suisses avaient le dessus sur les autres Alamans : un mélange

bourgeois-démocratique des conditions sociales sans frontières tranchantes, une conscience et un contentement de soi proches du "peuple", et une ouverture d'esprit des "gens cultivés" envers des concitoyens de toutes conditions" (509).

Hermann Hesse est-il pour autant un "écrivain régional" ? Question complexe à n'éluder sous aucun prétexte. Si l'on considère cette appellation d'"écrivain régional" sous son aspect quelque peu péjoratif, de talent limité ou de succès confiné à sa seule région, alors, décidément non, H. Hesse n'appartient pas à cette classe assez laborieuse d'artistes. Non seulement, H. Hesse s'est fait éditer très tôt à Berlin, dès l'âge de vingt-sept ans, et son public s'est recruté bien au-delà de son "Lebensraum" géographique (510). Par contre, il ne fait aucun doute que la substance d'une grande partie de sa littérature s'est nourrie aux racines d'une géographie régionale comprise dans le territoire de son "Heimat" précédemment défini. Par le style de son langage, proche de la langue usitée par les couches sociales moyennes supérieures, par son goût prononcé pour les écrivains alémaniques très enracinés comme G. Keller ou paysans comme U. Bräker (511), l'écrivain n'a jamais rompu le fil d'Ariane le reliant à l'héritage souabe littéraire très glorieux, comprenant notamment Novalis. Parfois même, j'ai recueilli l'impression que l'allemand de Hermann Hesse s'apparentait par certaines tournures de phrases à la langue parlée de sa "patrie", avec ses incorrections grammaticales et de syntaxe apparemment voulues, comme pour restituer avec fidélité l'accent régional; car c'est à travers les intonations et les inflexions de voix qu'on goûte à la saveur spécifiquement locale d'une langue.

L'éducation de l'écrivain n'est certainement pas étrangère à cette irruption du langage populaire parfois proche du dialecte se fondant dans un style hautement classique. (Je me méfie des adjectifs qualificatifs accompagnant le "style", car en littérature, comme le dit si bien G. Haldas, l'absence

de "style" est le style véritable...) (512). H. Hesse n'a pas accompli d'études supérieures; à seize ans, il quitte l'école pour entrer en apprentissage, fréquentant ainsi les milieux populaires, parallèlement à sa passion dévorante pour la grande littérature mondiale. Le jeune Hermann fréquente en 1890 la "Lateinschule" de Goppingen, réussit l'examen d'Etat du Wurtemberg (juillet 1891), pour se retrouver séminariste au cloître de Maulbronn, selon le vœu de son père, semble-t-il. Ce cloître de structure médiévale, a entraîné des sentiments ambivalents chez le jeune élève : il admire son architecture cistercienne et ses oeuvres d'art, mais l'ambiance sombre et froide, et la rigidité de l'éducation théologique entament très lourdement son moral. Elève doué, surtout en allemand, latin et grec, fier d'appartenir à l'"élite" des "humanistes classiques" qui étaient désignés à "quelque chose de plus relevé que le travail manuel ou la recherche du gain" (512), Hermann supporte mal d'être enfermé dans ce monastère sis au milieu d'une campagne riante et boisée, dans ce lieu sinistre où internat rime avec internement. Malgré quelques amitiés solides avec des camarades et la bienveillance de quelques maîtres, Hermann n'a pas envie de devenir moine. Emotionnellement fragile, il fait une fugue à l'âge de quatorze ans, quand il décide d'être "poète ou rien du tout". Alertés, ses parents sont fortement conseillés de le retirer du monastère, et les deux années qui suivent ne sont qu'angoisse et dépression, Hermann étant placé çà et là dans d'autres institutions ou familles. En juin 1892, alors qu'il séjourne chez un "clergyman" censé traiter les désordres mentaux en exorcisant le Diable (!) (514), Hermann Hesse commet une tentative de suicide.

Pour comprendre le contexte de cet acte de souffrance, il faut lire *l'Ornière (Unterm Rad)* (515), roman écrit en 1903 et 1904, et paru en 1906. *L'Ornière* raconte l'enfance et l'adolescence de Hans Giebenrath, fils de Joseph Giebenrath, courtier et agent dans une petite ville de Forêt-Noire au début du

siècle. Comme à l'accoutumée, une légère part de fiction est introduite - Hans Giebenrath n'est pas "tout-à-fait" Hermann Hesse - mais les étapes successives endurées par le personnage dans le milieu scolaire correspondent parfaitement à celles décrites par l'auteur. Ainsi, la plupart des toponymes sont conservés : Tübingen est le lieu du concours d'admission au séminaire protestant, Stuttgart celui de l'"examen d'Etat", le jeune Hans est amené par son père au monastère de Maulbronn pour devenir séminariste... Il nous importe de cerner les traits de cette "anti-patrie" que figure l'école, car elle a préoccupé toute l'existence de Hermann Hesse. Ce dernier, qui disait de pas s'intéresser aux grandes organisations que sont l'Eglise, l'Etat ou le Marché (516), s'est peut-être penché sur l'Ecole avec plus d'acuité que quiconque. Bien qu'il n'ait délivré aucun enseignement officiel, il resta toute sa vie un "maître" aimant à donner des leçons d'existence. Sa dernière oeuvre monumentale, le *Jeu des Perles de Verre* (*Das Glasperlenspiel*), à la suite duquel il reçut le Prix Nobel en 1946, est consacrée en grande partie au problème de l'enseignement, dans une "Province pédagogique" utopique symbolisée par la Castalie. Dans cette thèse toutefois, je n'aborderai pas cet ouvrage, dont l'interprétation nécessiterait une thèse à elle seule.

En retournant à *l'Ornière*, nous découvrons comment s'exerce l'attraction vers la centralité intellectuelle et sociale qu'est l'école, avec son réseau hiérarchisé d'institutions réparties sur tout le territoire :

"Le concours d'admission (dit "examen d'Etat") devait avoir de nouveau lieu dans quelques semaines. L'on nomme ainsi l'hécatombe spirituelle par laquelle l'Etat choisissait la fine fleur intellectuelle du pays et pendant la durée de laquelle, des petites villes et des villages, les soupirs, les prières et les vœux d'innombrables familles montaient vers le chef-lieu où se déroulaient les épreuves" (517).

La violence de l'arrachement de l'enfant au milieu familial et géographique natal est vivement ressentie.

"On eut pu croire qu'il s'embarquait pour l'Amérique et non avec un billet d'aller et retour pour Stuttgart. (...) Le voyage fut pour tous deux (le père et le fils) un supplice" (518). L'arrivée en ville de Stuttgart s'accompagne de sentiments opposés chez le père et le fils. Le premier, qui est plutôt un homme du monde "était animé de cette fièvre ravie de l'habitant de petite ville venu pour quelques jours dans la capitale" (519), alors que le second, à la veille de son examen, est saisi d'un profond sentiment d'oppression :

"(...) ces visages inconnus, ces maisons pimpantes, d'une hauteur insolente, les grandes distances, si fatigantes, les tramways à chevaux et le bruit des roues l'effarouchaient, lui faisaient mal" (520).

L'espace physique commun de la ville se présente sous deux faces distinctes pour le père et le fils, car leur passé et leur projet existentiel sont différents. C'est la situation biographique précise de l'examen de passage ayant pour cadre la grande ville qui effraie Hans, et non l'espace de la ville ou de l'école en lui-même. Lorsque délivré, Hans regagne sa patrie natale et que devant lui, se dressent les montagnes bleues-noires couvertes de sapin l'envahissant de joie, il se réjouit même de "revoir la vieille bonne, sa chambrette, le recteur, la salle d'école familière au plafond bas, tout, enfin" (521).

Comme dans la vie réelle du jeune Hermann, il y a ces grandes vacances chaudes et rayonnantes précédant la rentrée scolaire durant lesquelles l'auteur se livre aux descriptions géo-botaniques les plus poussées de son oeuvre :

"(...) les salicaires et les églantiers se balançaient doucement sur leurs tiges minces et solides, colorant des versants entiers de pourpre violette. Dans la forêt, sous les sapins, se dressait, hiératique, sévère, étrange, l'altière digitale rouge, avec ses larges feuilles de velours argenté, sa forte hampe et ses beaux calices cramoisis disposés en étagée. Il y avait aussi les diverses espèces de champignons : la fausse oronge, à l'incarnat lumineux; le bolet brun, large et rebondi; l'aventureuse volvaire, la russule corail ramifiée et l'asperge des

sapins", bizarrement incolore, à l'enflure maladive. Sur les talus entre prés et forêts, flambait le genêt ligneux, puis venaient les longues étendues de bruyère amarante et, enfin, les prés eux-mêmes, la plupart mûrs pour la seconde fauchaison, envahis par les cardamines, les lychnides, la sauge, les scabieuses, et formant un tapis multicolore" (522).

Le soin et la minutie apportés à ce vocabulaire géobotanique n'auraient pas déparé dans un ouvrage de géographie classique de début du siècle, et ils auraient répondu aux précieuses définitions données par le Père François de Dainville dans *le Langage des géographes* (523). Il existe certes toujours des écrivains soucieux de terminologie paysagère - pensons à Julien Gracq, entre autres exemples (524). Hermann Hesse, quant à lui, a peu à peu renoncé à ce niveau de précision quasi scientifique, après qu'il ait dépassé la trentaine.

A l'école sont dispensées des matières telles que le grec et le latin, grammaire et stylistique, calcul et récitation. La classe de géographie semble confinée à un niveau élémentaire : "Les autres étaient à l'école, en classe de géographie. Lui seul était libre, dispensé d'y assister. Il les avait dépassés, ils étaient maintenus au-dessous de lui" (525). L'étude de la Bible et des Ecritures est évidemment privilégiée dans le séminaire. Hans prend conscience et souffre de l'embrigadement scolaire, et il y découvre des liaisons obscures, entre le savoir et le pouvoir (526). Parodiant avec causticité la main de fer du recteur et des maîtres, il écrit :

"Combien d'hommes, aujourd'hui citoyens satisfaits, fonctionnaires zélés, seraient, sans ces efforts de l'école, devenus des novateurs sans cesse agités, des rêveurs stériles! (...) Et comme la forêt vierge, qui doit être éclaircie, nettoyée, contenue dans certaines limites par la violence, l'homme naturel doit être brisé par l'école, vaincu, maintenant par la force; c'est la tâche de l'école d'en faire un membre utile de la société, selon des principes approuvés par les autorités, et d'éveiller en lui les vertus dont le développement sera complété et couronné par le dressage méticuleux de la caserne" (527).

Le poète voit en l'école une des organisations de masse et de "normalisation" sociale qu'il exècre, car visant à produire des "Normalenmenschen". Les leçons ne lui laissent pas toutes de mauvais souvenirs. Il dit des devoirs de calcul et de mathématiques qu'il lui apparaissaient comme une promenade sur une grande route plane sur laquelle on progresse régulièrement. "Chaque jour, l'on comprend quelque chose que l'on n'avait pas encore saisi la veille, mais l'on n'arrive jamais au sommet d'une montagne d'où l'on découvre soudain de vastes perspectives" (528).

Parmi les élèves du monastère de Maulbronn, Hans se livre à des commentaires anthropo-géographiques généraux :

"Il y avait là des paysans de la Forêt-Noire, maigres, secs, aux membres raides; des fils des Alpes, pleins de sève, d'un blond de paille, avec de larges mâchoires; des habitants des bas pays, toujours en mouvement, au maintien libre et joyeux; d'élégants "Stuttgardiens", aux bottines pointues et au dialecte affecté (...)" (529).

Hermann Hesse a dépeint en maître dans ses textes de jeunesse des "genres de vie" propres au milieu géographique alémanique du début du siècle. Ici, l'ambiance corsetée du séminaire protestant, ailleurs, comme dans "Retour au pays" (530), *Knulp*, l'industrialisme naissant et l'affrontement des valeurs à la fin de la première guerre mondiale. Les milieux artisans sont très familiers à Hermann Hesse, qui quitte l'école à seize ans, et qui s'engage, en 1894-1895, comme apprenti dans une fabrique d'horloges de clocher à Calw. Le changement par rapport à l'école est perçu au début comme fort positif; Hermann se plaît à penser qu'il est à présent un travailleur, un mécanicien et il signe fièrement ou ironiquement ses lettres, "Hermann Hesse, Techniker" (531). La vie régulière de la fabrique Perrot et le compagnonnage avec les ouvriers lui apparaissent comme une nouvelle expérience, enrichissante. Dans

"L'apprentissage de Hans Dierlamm", écrit en 1909, avec le décalage temporel presque constant que Hermann Hesse imprime au témoignage littéraire de son vécu, se forge un monde industriel dénué d'intellectualisme. Hans Dierlamm commence sa nouvelle existence à Gerbersau, petite ville où il est né, sous la surveillance paternelle (c'est le père de Hermann Hesse qui l'a aussi placé dans la fabrique Perrot, par relation). Gerbersau est le prototype de la petite ville natale, semi-industrielle et semi-campagnarde, qui revient à plusieurs reprises dans des oeuvres comme dans *Hermann Lauscher* (532) ou "Retour au pays" (533). "L'atelier de Haager était situé tout près de la rivière, au pied d'une fabrique assez importante dont les machines, avec leur entretien et leurs réparations, fournissaient l'essentiel du travail et du gain du jeune maître Haager" (534). Celui-ci, "quoiqu'il parlât volontiers (...) de fonctionnement à la vapeur, de moteurs et de salle des machines, (...) n'en continuait pas moins à travailler avec zèle dans l'ancien style et, à part un tour mécanique de fabrication anglaise, il n'avait encore fait l'acquisition d'aucun nouvel équipement de valeur" (535). La fabrique, où l'investissement d'origine familiale est restreint, n'évolue pas dans la technologie lourde, ce qui n'empêche pas la haute technicité des tâches permise par l'ingéniosité des mains ouvrières de se manifester. A l'image certainement de H. Hesse quinze ans plus tôt, Hans Dierlamm "apprit à bâtir une lame de scie, à se servir de la pierre à aiguiser et de l'étau; il apprit à chauffer la forge, à brandir le gros marteau, à manier sa première lime d'essai" (536). Les débuts sont difficiles. Cassant des vilebrequins et des ciseaux, s'évertuant avec la lime sur des fers de mauvaise qualité, se salissant avec le noir de la fumée et l'huile de machine, se tapant sur les doigts et se blessant avec le marteau, "tout cela dans le silence moqueur de son entourage qui voyait avec un certain plaisir le fils déjà adulte d'un homme riche condamné à débiter ainsi dans la vie" (537), Hans n'a pas la tâche aisée. La compensation à porter le bleu de

travail est qu'il peut à présent descendre dans les profondeurs de la classe populaire et avoir sa part des "moeurs simples et fortes du peuple" (538). Il connaît aussi sa première histoire amoureuse, induite par une relation de travail, avec Maria Testolini, une belle jeune fille d'origine italienne travaillant à la fabrique de textiles en face de l'atelier. Relation d'"érotisme territorial", dans le sens où Hans Dierlamm tombe amoureux d'elle en la voyant régulièrement passer près de l'atelier. Toutefois, dès le début, cette histoire d'amour est très embrouillée, car la fille est déjà prise par le supérieur du travail de Hans, et celui-ci souffre de cette relation entachée de chantage économique; il ne peut prendre le dessus sur son rival amoureux, et pour cause! Serait-ce un épisode de ce type qui a poussé le jeune Hermann à abandonner son travail manuel après quinze mois, désabusé du monde de la technique et des moeurs qu'il croyait "simples" du peuple? Le 17 octobre 1895, il entre en apprentissage dans un domaine plus approprié, celui de la librairie. Il restera quatre ans à Tübingen pourvu de cet emploi stable qui lui laisse le temps d'épancher ses goûts littéraires. Il apprécie Tübingen, qui est une ville pittoresque et universitaire, avec son labyrinthe de ruelles tortueuses, son esprit médiévo-romantique. Certes, les quartiers pauvres de la ville et les allées bourbeuses pleines de saleté qu'il doit traverser pour se rendre au travail le dépouillent de ses illusions, mais il aime la cité, avec ses tours, son château et son église, sise dans un paysage vallonné. Et puis, Tübingen est une ville où souffle l'esprit littéraire - si jamais de telles villes se distinguent... - patrie de Novalis et lieu de séjour de tant d'autres "litterati". Dans sa modeste cuisine, Hermann dévore les classiques, Virgile, Homère, Goethe. *L'esquisse d'une autobiographie* nous apprend qu'il aurait lu, entre seize et vingt ans, une bonne moitié de la littérature mondiale, en plus qu'il a noirci les pages de ses premiers essais poétiques, sans compter son énorme production épistolaire. Il se sent davantage d'affinités avec les livres qu'avec l'étau et les roues dentées en

fonte qui lui ont donné tant de mal quand il était mécanicien. S'il fallait extraire la signification essentielle du "Heimat" durant ses années passées à Tübingen, on pourrait sans nul doute se référer au royaume de la littérature universelle. Appelé, comme tout libraire, à mettre en exergue les nouveautés littéraires, il prend pour la première fois de sa vie un plaisir proche de l'ivresse à nager dans les eaux de la littérature moderne. Après les heures de travail, il consulte des catalogues d'éditions, des revues, y compris des magazines populaires ou féminins (539). Les catalogues d'édition lui procurent d'intéressantes statistiques littéraires, comme les ventes des romans de Zola, et lui font sentir les penchants des goûts populaires. Cela explique-t-il les tirages fabuleux de presque tous ses livres ultérieurs (540) ?

Chapitre 9 Les demeures du poète

A partir de 1904, H. Hesse quitte Bâle avec son épouse pour s'installer à Gaienhofen, situé sur la rive allemande du lac de Constance. D'abord établis dans une ferme de village, de 1904 à 1907, ils font construire une maison de campagne sur un terrain dégagé et dominant le lac; ils y vivent de 1907 à 1912. C'est la période "bourgeoise" et domestique de l'écrivain, heureux en ménage comme en littérature, si l'on peut dire. Dans un texte datant de 1931, "Beim Einzug in ein neues Haus" (541) (En emménageant dans une nouvelle maison), Hermann Hesse se penche rétrospectivement sur tous les domiciles qui l'ont vu passer. Enfant, c'est sa chambre qui lui apparaît être l'espace le plus important; adolescent, c'est son bureau ("Stehpult") qu'il a ardemment désiré, et les objets secrets qu'il fourre dans ses tiroirs. Dans sa tournée de Tübingen, ce sont des portraits accrochés au mur, de Nietzsche et de Chopin notamment, et un assortiment de pipes arrangées de façon symétrique. A partir de 1904, le poète est moins maudit et il n'est plus contraint par le besoin de vivre dans des chambres exiguës et bon marché, situées dans des quartiers peu salubres. Son mariage l'incite à commencer une nouvelle existence à la campagne. Sa femme décide de l'endroit et de la maison où ils vont séjourner, et du style de vie qu'il y vont y mener; une vie simple, saine, paysanne et si possible exempte de gros besoins. Tous deux accordent beaucoup d'importance à l'environnement et à leur milieu d'habitat : leur idéal s'accompagne d'un "beau paysage", d'une "belle vue", de "belles maisons pleines de caractère, dignes, pas indifférentes" (542). Leur idée, c'est une "maison de campagne à moitié paysanne (bäurisch), à moitié de maître (herrschaftlich), avec un toit moussu, vaste, sous des arbres séculaires, avec si possible une fontaine bruissant devant la porte" (543). Sa femme découvre une moitié de ferme de village à louer dans

le village de Gaienhofen, au bord du lac de Constance, alors qu'elle visite la région. La moitié de la ferme est composée d'une grange et d'une écurie que la paysan propriétaire entend conserver, celui-ci leur concédant un loyer avantageux pour l'autre moitié, où le couple s'installe sans hésiter.

Pour Hermann Hesse, la façon d'habiter marque la façon d'exister; le logement n'est pas seulement un moyen d'habitation, il est, comme pour Heidegger, une pièce-maîtresse du séjour de l'homme sur la Terre. Dans "Bâtir, habiter, penser" (544), le philosophe écrit qu'"habiter est la manière dont les mortels sont sur terre" (545). Selon lui, habiter s'apparente à "freien", être mis en sûreté, rester enclos dans ce qui nous est parent, et qui ménage toute chose dans son être (546). "Le trait fondamental de l'habitation est ce ménagement", un ménagement de la liberté de l'être. Pour un artiste, le tout est de recréer un climat propice à son imagination. La façon dont on s'installe est aussi fondamentale que la pièce d'habitation elle-même :

"L'arrangement de cette maison avait été fait avec le beau pathos de la jeunesse, avec le sentiment d'une responsabilité propre à notre faire, avec le sentiment que ce serait pour la vie tout entière. Pour cela, nous avons aussi fait la tentative, dans cette chaumière paysanne, de mener une vie campagnarde, simple et sincère, naturelle, pas citadine ou à la mode. Les idées et les idéaux qui nous conduisirent près de ce but étaient autant parents de ceux de Ruskin et de Morris que de ceux de Tolstoï. Nous avons en partie réussi, en partie échoué, mais nous l'avons fait tous les deux avec tout le sérieux, toute la confiance, tout l'abandon possible" (547).

Trois ans plus tard, en 1907, le jeune couple, doté d'un premier enfant, quitte leur maison et fait construire une maison de campagne à l'extérieur du village, sur un terrain acquis à bon compte - à environ un centime de l'époque le mètre carré! - et donnant sur le lac. Le genre de vie rustique et frugal qu'ils ont mené leur a permis d'économiser, et ils peuvent s'offrir le jardin qu'ils désirent ainsi qu'une "vue étendue" - toujours cette exigence d'espace...

L'épouse de Hermann Hesse souffre de douleurs au dos, et ils estiment que des commodités telles une baignoire et un chauffe-eau ne sont pas de trop. Ils pensent aussi bénéfique pour leurs futurs enfants de pouvoir jouer dans "leur propre maison", sur "leur terre à eux", à l'ombre de "leurs arbres". En 1931, le poète s'interroge sur ce qui a pu miner ainsi son idéal de vie à la dure initial, dénué de tout sens bourgeois de la propriété : peut-être un sens inné de la vie bourgeoise, dit-il, ressurgi avec les années grasses des premiers succès. Peut-être aussi s'est-il trompé sur son compte; il ne serait pas le paysan vanté par ses mentors littéraire, Jeremias Gotthelf et Gottfried Keller par exemple; il n'appartiendrait pas aux "Gens de Seldwyla" (548), membres d'une communauté paysanne mythique, très enracinée à la terre, et dépeinte par G. Keller. Il représenterait plutôt le type contraire du paysan, un nomade, un chasseur, quelqu'un qui ne peut rester en place ("Unseshafter") et qui fait cavalier seul ("Einzelgänger"). A l'époque, avant 1907, il se sentait surtout un paysan par opposition à un citadin, quelqu'un proche de la nature et de la vie instinctive. En fait, il pressentait déjà que ses pulsions profondes ne l'entraîneraient pas vers une vie assurée et sédentaire. Il réalise après coup qu'il était sous l'influence de sa femme, aux goûts rustiques prononcés, beaucoup plus qu'il n'en avait conscience alors. Il se demande même à présent pourquoi il a épousé Maria Bernouilli, âgée d'une décennie de plus que lui - ce qui l'a continuellement obsédé dès le début de son mariage. Il s'est marié peut-être aussi en raison de la mort de sa propre mère, survenue en 1903; Maria, avec son visage de méridionale, lui rappelait en effet sa mère. Née Bernouilli, appartenant à une famille patricienne bâloise qui a donné le nom d'une rue près de l'Université, elle n'a pas eu de peine à séduire H. Hesse, scribe alors désargenté mais ambitieux, pas indifférent à pénétrer les cercles intellectuels de la ville.

La maison de Gaienhofen est loin du village, et jouit d'une vaste vue sur l'Untersee. On y voit la rive suisse, la tour de la cathédrale de Constance, et à l'arrière-plan, les montagnes. L'habitation est spacieuse; il y a de la place pour les enfants, pour une bonne, pour des hôtes, et H. Hesse fait aménager au sous-sol une cave à vin et à fruits - très important, le rôle du vin dans sa vie... - ainsi qu'une chambre noire pour sa femme qui pratique la photographie. Un jardin descend en pente douce; il y trace des allées sur le conseil d'un fils de paysan, y construit une cabane pour le bois de chauffe et les outils. Il plante des arbres : des châtaigniers, un tilleul, des catalpas, une haie de hêtres, une grande quantité d'arbrisseaux à baies, et de beaux arbres fruitiers (détruits durant le premier hiver). Il plante des légumes et beaucoup de fleurs, des dahlias, des centaines de tournesols de part et d'autre d'une allée, et à leur pied, plusieurs milliers de capucines de toutes les teintes, du rouge au jaune. A Gaienhofen, comme par la suite à Berne, H. Hesse entretiendra tout seul son jardin:

"C'était beau et riche en enseignement, et cela devint pourtant à la fin un pénible esclavage. Jouer au paysan était joli, tant que cela restait un jeu : quand cela se transforma en habitude et en devoir, la joie s'en alla" (549).

Hermann Hesse note que notre âme façonne diversement les images de l'Umwelt qui nous a entourés ; elle les rectifie ou les falsifie. Prenant à témoin sa seconde demeure de Gaienhofen, il avoue se souvenir avec une grande précision du jardin et surtout de sa chambre de travail, de son balcon spacieux. Il se remémore jusqu'à la place qu'occupait chaque livre dans la bibliothèque; en revanche, son souvenir des autres pièces s'est curieusement estompé. Généralement, les espaces où le poète s'est investi corps et âme, son jardin et sa salle de travail, ressortent avec la plus nette des clartés. Les endroits que l'on se remémore le plus distinctement ne sont pas forcément ceux où l'on a passé le plus de temps,

mais ceux dans lesquels on s'est engagé avec une émotion intense. Ces espaces-là constituent les noeuds de notre espace existentiel qu'une circonstance particulière est à même de délier beaucoup plus tard, faisant ressurgir une cascade d'événements passés jusque là enfouis dans la mémoire. La contemplation aide mais ne commande pas l'enchaînement des images qui remontent en nous, dans un état de bouillonnement quasi extatique mais empli de sérénité, moments privilégiés de la fermentation poétique. C'est la nature autant que la culture qui a la main haute sur ces instants de vibration intime avec le cosmos; c'est pourquoi la poésie est un don de la nature avant d'être un acte de volonté culturelle. S'il est vrai que la nature, qui entre pour une large part dans la constitution de notre espace existentiel personnel, et qui se présente sous la forme d'un état de rapports autant que de réalités indépendantes, l'une des demeures sans égale du poète est la nature paysagère, en somme la relation affective que l'être entretient avec elle. En 1908, H. Hesse a écrit un texte intitulé "Vom Naturgenuss" (550) (De la jouissance de la nature), et portant sur le rapport que l'on doit entretenir avec cette dernière. Il déconseille de la considérer sous un oeil exclusivement utilitaire ou esthétique, il ne faut pas se comporter vis-à-vis d'elle comme un partenaire intéressé tel le paysan, le chasseur ou le cueilleur, le botaniste, le géologue ou l'ingénieur, ou encore comme le peintre citadin qui en fait un *objet* de jouissance esthétique. La nature est beaucoup plus qu'une matière-ustensile, travaillée à des fins économique, scientifique ou esthétique; elle donne un sens à l'existence. Nous devons vivre avec elle et en être conscients, qu'elle nous apparaisse belle ou laide. Par "jouissance de la nature", le poète n'entend pas un état de bien-être sans être obligé de rendre des comptes ("nicht ein rechenschaftsloses Wohlbefinden" (551), mais une vie commune et partagée avec la nature (552). La prétendue "beauté" d'une région ou du temps n'y joue pas un grand rôle,

car cette beauté, même si elle existe, est déjà une abstraction issue de la vue : "La nature est belle partout ou nulle part" (553). La nature, même hostile, doit être appréciée comme telle, et ne jamais engendrer l'indifférence :

"L'homme de valeur se sent parent non seulement avec sa famille et ses environs, mais avec la vie de la nature et de chaque homme. Des antipathies ne sont aucune preuve là-contre : elles se fondent sur de la connaissance, du pressentiment, sur de la participation, pas sur de l'indifférence. Ce qui est contre moi existe pour moi pas moins que ce que j'aime. Mais ce que je ne connais pas et ne veux pas connaître, ce qui m'est indifférent, ce qui n'a aucun rapport avec moi, ce qui ne m'appelle pas, n'existe pas pour moi - et plus il y a de cela, plus bas je me retrouve moi-même" (554).

Se situer dans la nature exige une certaine élévation, et l'on sait combien il faut souvent de culture- dans le sens très large du produit des civilisations - pour être à même de jouir pleinement de la nature. Par cette abstraction, j'entends non seulement que la jouissance de la nature est inséparable d'un apprentissage culturel (de la contemplation, par exemple), mais encore que l'épanouissement personnel, qui seul donne accès à la sérénité devant la nature, requiert, pour certaines personnes du moins, un héritage et une assise instrumentale et technique, que la civilisation occidentale a su édifier et développer. La fabrication des produits améliorant l'hygiène, la santé ou l'alimentation, toutes les commodités et possibilités techniques aptes à rendre l'homme moins esclave ou prisonnier de la nature, qui est souvent très hostile et contraignante pour l'homme nu, ne peuvent être rejetées par l'humanisme, qui vise à l'épanouissement de tous, y compris de ceux que la nature n'a pas favorisés, ou à qui elle a "joué des tours". Certains écologistes, qui nient les apports de la "techne", m'irritent, car sous le prétexte - authentique mais discutable - qu'elle ruine de plus en plus la nature, ils en profitent pour jeter l'anathème sur tous les produits sophistiqués qui rendent l'existence de

beaucoup d'individus plus supportable, sinon plus belle. La vie d'un être humain compte infiniment plus que celle d'un arbre, mais - et c'est pourquoi je qualifie leur prétexte d'"authentique" - lorsqu'il n'y aura plus d'arbres sains il n'y aura plus de vie humaine amoureuse de la nature et donc d'elle-même. Hermann Hesse, que l'on présente souvent comme le pourfendeur de la technologie et de la vie urbaine corrompue par l'argent, a également su ironiser sur la philosophie morale des écologistes de son époque, sur une "philosophie pour mécontents, ascètes et idéalistes" où s'accumulaient des "manifestes contre l'alcool, contre la corruption des grandes villes, contre le luxe, la civilisation industrielle et la guerre" (555). La convocation d'un congrès à Munich émanant de sociétés théosophiques, végétariennes et autres donne l'occasion à l'écrivain de dépeindre "une société bigarrée de naturistes en costumes exotiques, chaussés de sandales, aux chevelures de Christ et d'apôtres (...), qui lui inspire plus de tendresse et de compassion que d'hostilité, mais une distance fort critique tout de même (en 1911) (556).

Quatre ans seulement après avoir fait bâtir sa maison, H. Hesse songe à quitter Gaienhofen. La vie du couple bat de l'aile; peut-être la nature lui joue-t-elle des tours... Maria, de caractère plutôt renfermé, tombe dans des accès fréquents de mélancolie, et Hermann, qui est atteint de la pathologie de la fuite, saisit tous les prétextes pour partir en voyage : d'abord en Italie, avec deux de ses amis proches, le compositeur Othmar Schoeck, et le chef d'orchestre Fritz Brun, puis en Extrême-Orient avec Hans Sturzenegger, le peintre, et enfin en conférence au début de 1912, à Vienne, Prague et Dresde. Ces escapades lui donnent à voir le monde et lui rendent la faculté de la vision paysagère (que l'on perd si l'on ne voyage pas, car un paysage s'individualise grâce à la comparaison avec d'autres espaces, différents), mais elles ne résolvent en rien ses problèmes familiaux. Pour R. Freedman, il est difficile de dire

lequel des deux membres du couple est le plus accablé psychiquement et physiquement : tous les deux ont une longue histoire d'angoisse mentale; tous les deux ont été victimes de dépressions, de rhumatismes et de maux de tête (557). Mia aimerait retourner en Suisse avec ses trois enfants, l'aîné ayant l'âge d'aller à l'école. En 1912, H. Hesse cherche à partir avec son épouse, car il n'est pas encore question de divorcer:

"Le lieu vers lequel nous voulions tendre à présent, après les huit années à Gaienhofen, était Berne. Nous ne voulions pas à vrai dire vivre dans la ville même, cela nous serait apparu comme une trahison de nos idéaux, mais nous désirions chercher une maison tranquille de campagne à proximité de Berne, une maison peut-être semblable au merveilleux domaine rural où habitait mon ami Albert Welti, le peintre, depuis quelques années. Je lui avais rendu visite à Berne à plusieurs reprises, et sa jolie petite propriété légèrement à l'abandon, située loin à l'extérieur de la ville m'avait beaucoup plu. Et, cela mis à part que ma femme conservait de ses souvenirs de jeunesse un grand amour pour Berne, la vie bernoise et son site géographique ancien, du moins pour moi, la circonstance de connaître un ami là-bas tel Welti fut déterminante, lorsque je me décidai pour Berne" (558).

Le malheur fait que Welti et sa femme meurent coup sur coup deux mois avant que les Hesse doivent rejoindre Berne. Hermann et Mia ne désirent pas prendre leur succession par tourment moral; ils cherchent une autre maison, mais ils ne trouvent rien qui leur plaise; ils finissent par reprendre la maison des Welti avec leur chien-loup (559). La maison, une ferme dans le style bernois, avec un pignon arrondi, est située sur le Melchenbühlweg, en amont du château de Wittigkofen. C'est une demeure idéale pour les Hesse, avec un jardin, un bosquet d'arbres, un morceau de terre où paissent quelques vaches dont s'occupe un paysan.

"Derrière la maison bruissait une jolie fontaine en pierre, la grande véranda exposée au sud était entourée d'une immense glycine, de là le coup d'oeil portait sur le voisinage et sur de nombreuses collines boisées des versants. On voyait toute la chaîne de montagnes qui part du territoire des contreforts de Thoune et

qui court jusqu'au Wetterhorn, avec les grandes montagnes du groupe de la Jungfrau au milieu" (560).

Hermann Hesse conserve quelques souvenirs lumineux du paysage : la beauté de la maison, le panorama incomparable, le coucher de soleil sur le Jura, les bons fruits, la vieille ville de Berne où il compte quelques amis et où il peut écouter de la bonne musique. Cependant, prémisse de mauvais augure qui va entraîner une cascade d'événements défavorables, sa femme, d'abord enchantée par la maison, va développer un complexe d'oppression et de crainte. Elle imagine que rôdent des fantômes et la mort, hantée qu'elle est par le signe avant-coureur de la mort des Welti. Le troisième et dernier enfant tombe très malade, en même temps éclate la Première Guerre Mondiale, et l'on conçoit des moments pénibles, la confiance et la sérénité de Hermann Hesse soient ébranlées. L'homme et l'écrivain adoptent des attitudes ambivalentes, pour ne pas dire contradictoires, vis-à-vis de la "Grande Guerre". Sa position publique est généralement pacifiste, comme en témoigne un fameux article envoyé à la *Neue Zürcher Zeitung* le 3 novembre 1914, aussitôt repris par une vingtaine de journaux allemands, et intitulé "O Freunde nicht diese Töne" (561). Il exhorte les journalistes et les écrivains des deux parties à transcender les divergences politiques en se consacrant à sauver l'héritage commun de l'art et de la littérature; le théâtre d'un Shakespeare, le poésie française, la musique allemande font partie d'une même culture universelle. En même temps H. Hesse est un patriote allemand, non activiste durant la guerre, mais aidant durant le conflit des centaines de milliers de prisonniers de guerre internés en France, en Angleterre, en Russie et en Italie, en écrivant des récits d'espoir pour la très officielle "Verlag der Bücherzentrale für deutsche Kriegsgefangene" (édition de livres destinés aux prisonniers de guerre allemands, dépendant de la légation d'Allemagne à Berne). Il opte pour une position de soumission

formelle aux Autorités en place, et profite de l'état de guerre pour se livrer à une critique radicale de la société soumise au dictat d'une économie en crise.

"Nous autres ressortissants du royaume de l'esprit, nous ne savons pas grand'chose, en temps de paix, du désespoir qui règne en d'innombrables lieux, de la cochonnerie inhérente à la vie économique et à la concurrence, de la misère qui règne dans les usines, les mines de charbon, etc. Je ne place pas non plus l'existence normale du troupeau humain très au-dessus de l'état de guerre et beaucoup de ces hommes font aujourd'hui la même observation et reviennent du front avec la nostalgie d'une vie plus raisonnable, plus belle et meilleure que par le passé. S'il en est ainsi, la guerre elle-même sera finalement la cause de quelque bien. Quant au reste, c'est-à-dire à l'ivresse de l'enthousiasme national avec ses sacrifices du moment, etc., je suis beaucoup plus sceptique dans mon appréciation" (Lettre à V. Andreă, 26.12.1914) (562).

De cette époque où se laissent surprendre quelques accents patriotiques date la riche correspondance qu'il a entretenue avec deux écrivains français contemporains, André Gide, proche du piétisme protestant par son ascendance familiale, et Romain Rolland, l'auteur de *Jean-Christophe* et du célèbre pamphlet *Au-dessus de la mêlée* (563). En 1915 commence le dialogue entre Romain Rolland et Hermann Hesse (564), qui ont été rapprochés par une commune horreur de la guerre. C'est l'écrivain français qui prend l'initiative de lui écrire, le 26 février 1915, après avoir pris connaissance de l'article pacifiste du 3 novembre 1914, paru dans la *Neue Zürcher Zeitung*. Leur première rencontre date du mois d'août 1915, quand Romain Rolland séjourne aux hôtels Bellevue et du Parc, à Thoune, et s'arrête à la station d'Ostermundigen, dans la campagne bernoise. Le Journal de Romain Rolland dévoile :

"Hesse semble avoir 35 ans. Il est de taille moyenne et de figure ingrate, tête ronde, le poil rare, presque pas de sourcils, une moustache pauvre, les yeux bleu-gris derrière des lunettes, le regard froid (...), la mâchoire forte et décharnée. Il sait très mal parler français; cependant, il a la bonté de faire l'effort, soutenu pendant trois heures, de converser avec moi dans cette langue" (565).

La vie dans la campagne bernoise est rude, la maison n'a pas d'électricité et le pétrole manque; l'auteur n'a plus d'argent, il envoie ses enfants en pension, sa femme est toujours malade. Il chausserait volontiers des bottes de sept lieues, mais il lui faut attendre le printemps 1919 pour être affranchi de sa charge à l'Office de l'aide sociale pour les prisonniers de guerre. En avril 1919, il semble qu'il se trouve dans le Locarnais en mars déjà, où sa femme, séparée de lui mais pas encore divorcée, de retour d'une cure en clinique psychiatrique, s'établit. Précisément Maria Hesse habite Arcegno - là où j'ai rencontré Heiner Hesse. Hermann préfère se transporter à une certaine distance de là, dans le Sottoceneri. Là, il dit qu'il n'existe moralement pour lui qu'une seule possibilité d'exister, celle de se consacrer au travail littéraire, en dépit de la destruction de sa vie familiale et de ses soucis financiers. Il trouve à Montagnola, au-dessus de Lugano, un appartement à la Casa Camuzzi, une sorte de palais baroque assez extravagant, y fait venir sa table de travail et ses livres, et s'y établit dans des meubles loués.

Pourquoi le Tessin ? Comme l'affirme généralement R. Freedman (566), H. Hesse veut d'abord se diriger vers le Sud, vers une terre où des accents retentissant de latinité se font entendre. Après Nietzsche, Richard Wagner, Goethe et les empereurs germaniques du Moyen Âge, le poète recherche dans l'exil en pays italophone une part de régénération culturelle, psychique et physique. Déjà, "Le dur passage" de 1916, préfigure le passage du Gothard (567) : avec la nouvelle *Klein et Wagner*, composée en 1919, donc tout de suite après l'arrivée du poète en terre tessinoise, H. Hesse ne retrace-t-il pas sa propre histoire ?

"Dans l'express qui l'emportait, Frédéric Klein, vaincu par la fatigue et l'émotion, après ses démarches précipitées, sa fuite et le passage de la frontière, s'effondra brusquement. Quel tourbillon d'événements, d'agitations, de périls n'avait-il pas

traversé, à quelle épuisante tension nerveuse n'avait-il pas été soumis! Il était encore stupéfait que tout ait si bien marché.

Le train roulait à toute vapeur vers le Sud - pays du *famiente* - emportant les rares voyageurs au long des lacs, des montagnes, des cascades et autres beautés naturelles, à travers des tunnels assourdissants, sur des ponts qui tremblaient légèrement, au passage du rapide. Tout cela était étrange, charmant, un peu absurde : on eût dit des images empruntées à quelque livre d'école ou à des cartes postales, de ces paysages que l'on se rappelle avoir déjà vus une fois et qui ne vous concernent pourtant pas. Il était en pays étranger et, dès lors, lui-même un étranger, sans retour possible dans sa patrie" (568).

Klein séjourne d'abord dans un hôtel Milano imaginaire non loin d'une petite gare qui porte un nom italien, "quelque chose en *ogno* ou *ogna*" (569). Il se trouve en Italie, puisqu'il a franchi une frontière au-delà les Alpes, mais il accorde à l'endroit lui-même peu d'importance : Honolulu, Mexico ou l'Italie, peu lui importe, dit-il (570). L'essentiel est d'avoir quitté le "vieux monde" pour se projeter dans un monde "tout neuf", au paysage enchanteur : "ponts de pierre aux belles arches jetés sur les rivières, falaises couleur d'ocre, murs de vignes recouverts de petites fougères, campaniles élégants (...)", premiers palmiers... (571). Comme l'indiquent les esquisses de "Tessin" (572), Hermann Hesse, dès qu'il descend du train à Lugano, se met à explorer la campagne des alentours : il va au Sud vers Agnuzzo, à l'Est et grimpe la colline en direction de l'église et du cimetière de S. Abbondio, s'engage plus loin sur la route tournoyant en direction de Montagnola, marche à travers les sentiers boisés jusqu'à la vieille église de la Madonna d'Ongero (573). Après un premier mois d'abandon, durant lequel il tente de célébrer sa nouvelle liberté en se baladant dans le paysage "italien", une bouteille de vin à la main, une jeune femme à son bras, saluant la vie d'artiste dans cet espace chaleureux, il s'enquiert auprès de ses rares amis où il peut s'établir d'une manière durable. Il déménage à Sorengo, un village proche, quand enfin Volkmar Andreä lui déniche un appartement plaisant, dans la Casa Camuzzi, près de Montagnola.

Hermann Hesse connaît déjà le Tessin. Dès son premier voyage en Italie de 1901, il a traversé la contrée, et en 1907, il a séjourné au Monte Verità, pour une cure de deux semaines, dans des chalets que l'on peut visiter encore aujourd'hui, et qui ont accueilli une partie de l'avant-garde européenne au début du siècle (574). Ces "vacances" parmi les marginaux et les naturistes végétariens de l'époque ne l'on pas satisfait sous l'angle thérapeutique. Le fait de coucher à même le sol n'a pas guéri ses douleurs dorsales, et il n'a guère apprécié l'abstinence de viande et d'alcool, lui qui aime tant le vin! (575). Il a au moins appris à connaître cette région du Tessin : Orselina, le Vallemaggia, la Verzasca, Ronco... Durant la Première Guerre Mondiale, il est encore venu à quatre ou cinq reprises dans la région - où il a visité Locarno Monti, Ascona et Arcegno (576). Le Tessin lui a servi de substitut à l'Italie où il n'a pu se rendre en temps de guerre, les frontières étant closes. Rosetta Camuzzi, sa logeuse dès 1919, qui l'a accueilli à la Casa Camuzzi, le dépeint comme "un type maigre, plutôt grand, avec un regard très perçant, pénétrant, mais bon, très bon" (577). Il a l'air, selon elle, d'un vanu-pieds ("uno straccione"), il a les souliers troués, il ne soigne guère sa personne, mais il est très bien éduqué et gentil : "una persona finissima" (578). Le jour, il écrit (*Klein et Wagner, Le dernier été de Klingsor*) (579), il fait sa promenade quotidienne avec son sac de montagne, souvent muni d'un petit escabeau pour peindre, son immanquable chapeau de paille à larges bords posé sur la tête. Il voit très peu de monde. En 1920, il commence à fréquenter Hugo Ball dans le village voisin de San Abbondio, et qui laissera une biographie sur H. Hesse pour ses cinquante ans, en 1927 (580). Dans la petite colonie germanophone vivant sur la Collina d'Oro, il se lie d'amitié avec Brown, l'ingénieur associé de Boveri à la tête de la fabrique d'Oerlikon du même nom, qui a acquis une villa à Montagnola en 1916. Brown cultive une passion motoriste pour l'automobile et l'avion. Leur occupation se situe aux antipodes l'une de

l'autre, mais ils partagent un goût commun pour la lecture (et la photographie) (581). Dès son installation au Tessin, Hermann Hesse s'adonne intensément à la peinture, il peint notamment de jolies aquarelles à motif le plus souvent paysager, ici, un groupe de maisons en pierre, là un bosquet d'arbres, ou une vue sur le lac. Romain Rolland dit qu'il est surtout un visuel : "il s'intéresse beaucoup à la peinture, semble bien au courant des artistes modernes (Gauguin, Van Gogh), et la musique lui suggère toujours des images, des paysages (dans tel prélude de César Franck - qu'il aime - il voit de grandes montagnes)" (582). Romain Rolland se rend à Montagnola en 1920, trouve Hermann Hesse "maigre, creusé, rasé, ascétique, durement taillé dans l'os, comme une figure de Hodler. Il a passé par une crise extrêmement dure, d'où il est sorti, dit-il, un homme nouveau" (583). Le poète traverse sa "période orientale", cherchant à composer une synthèse entre le détachement de la philosophie indienne, et la souriante adaptation à la vie de la sagesse chinoise. Dans la note liminaire à la nouvelle *Le dernier été de Klingsor*, contant les expériences paysagères, sensuelles et intellectuelles du peintre Klingsor dans un été tessinois flamboyant, il est écrit que Li Tai Pe, poète des plus belles chansons à boire, est le favori de Klingsor. Dans cette nouvelle, dont la rédaction remonte à 1919, la Casa Camuzzi de Montagnola devient le Palazzo de Klingsor à Castagnetta - il existe en fait un Castagnola à l'Est de Lugano - Lugano prend la désignation drôle et ironique de Laguno, Carona, où Hermann Hesse a connu sa deuxième femme, Ruth Wenger, devient Careno, le San Salvatore le Monte Salute, le Monte Generoso, le Monte Gennaro, etc. La géographie tessinoise est transfigurée comme par un coup de pinceau magique qui laisse transparaitre sous les désignations fantaisistes et voulues comme telles, une région aux contours bien repérables. Hermann Hesse lui-même reconnaît que la Casa Camuzzi et le jardin, à la végétation si exubérante, se détachent dans "Klingsor" et dans d'autres de ses écrits (584). Il

a aussi peint et dessiné plusieurs douzaines de fois cette demeure aux formes si extravagantes, imitation d'un château de chasse baroque, fruit de l'humeur d'un architecte tessinois vers 1860.

"Cette belle et prodigieuse maison, dont je prends maintenant congé, a eu beaucoup de signification pour moi. Elle était à plus d'un point de vue la plus originale et la plus jolie de toutes celles que j'avais possédées ou habitées. Assurément, je ne possédais rien du tout ici, et n'habitais pas non plus la maison, mais seulement un petit appartement de quatre pièces en tant que locataire. Je n'étais plus maître de maison ou père de famille, qui a une maison et des enfants et des servitudes, qui appelle son chien et soigne son jardin; j'étais à présent un petit littérateur brûlé, un étranger déchiré et quelque peu méprisant qui vivait de lait, de riz et de macaroni, qui portait de vieux complets usés jusqu'à la corde et qui en automne apportait chez lui son repas sous la forme de châtaignes ramassées dans les bois. Mais l'expérience fut heureuse, et malgré tout, en dépit de ce qui a aussi rendu ces années difficiles, elles ont été belles et fécondes. Comme réveillé de cauchemars, de cauchemars qui avaient duré des années, je regagnais la liberté, l'air, le soleil, la solitude, le travail" (585).

La Casa Camuzzi possède un escalier princier qui descend d'une manière théâtrale et pompeuse du portique de la maison au jardin. Ce dernier s'étage en terrasses avec force escaliers, haies, murs, et se perd dans le bas près d'une cascade. Des essences magnifiques, des glycines, des clématisses garnissent sa végétation. Vu d'en bas, de la vallée, Hermann Hesse le compare avec ses tourelles à un château sorti des contes d'Eichendorff (586).

En 1930, son idylle avec sa seconde femme, Ruth Wenger, est depuis longtemps terminée; ce fut un mariage bref et malheureux. Sa nouvelle compagne s'appelle Ninon, elle sera sa troisième femme. Il l'a connue, semble-t-il, avant son deuxième mariage, alors qu'il habite précisément la Casa Camuzzi. Avec l'âge, l'appartement mal chauffé de cette maison de conte de fées l'indispose. Il pense de plus en plus à déménager avec Ninon dans un lieu plus confortable et plus sain. Ce ne sont que des désirs et des pensées, pas plus, précise-t-il. Et voici qu'au détour

d'une conversation au Café "Arch", à Zurich, au printemps 1930, portant sur les maisons et les constructions avec "l'ami B" (en fait Hans C. Bodmer, musicien et médecin, l'un de mécènes et bienfaiteurs de Hermann Hesse), H. Bodmer éclate de rire et s'exclame : "Das Haus sollen Sie haben!" (La maison, vous devez l'avoir!) (587). Cela apparaît comme une jolie plaisanterie au poète, due en partie à une fin de soirée animée et enivrée, mais le rêve se réalise : le mécène cède un magnifique terrain et une maison dominant Montagnola et le lac; l'écrivain s'y installe avec sa compagne dans l'été de 1931. L'anecdote mérite explication, car il est généralement peu connu que Hermann Hesse, à partir de 1923, a recherché l'appui des mécènes, qui sont tous devenus des amis plus ou moins proches. A cette fin, il a passé les hivers 1923-1924 et 1924-1925 à Bâle, et chaque hiver de 1925-1926 à 1931-1932 à Zurich, où Fritz Leuthold, un autre bienfaiteur, a mis un modeste appartement à sa disposition. Il fréquente alors des salles de concert, des galeries d'art et des cercles artistiques et littéraires, tentant de rétablir des contacts avec des personnes généreuses et enthousiastes de son art. Parmi son cercle intime de bienfaiteurs, à qui il offre en retour des manuscrits, des aquarelles, des livres dédiés ou des poèmes de motifs décoratifs, l'on compte, en autres, Georg Reinhart, industriel du coton à Winterthur, Max Wassmer, fabricant de ciment et propriétaire du château de Bremgarten près de Berne, Hans C. Bodmer de Zurich et Friedrich E. Welti, juriste à Berne. Ces personnalités ont d'ailleurs été immortalisées dans *Die Morgenlandfahrt* (1931) (*Le Voyage en Orient*). Joseph Mileck, professeur de littérature allemande à Berkeley, qui a passé quatorze années de sa vie à rechercher des témoignages sur H. Hesse, livre ces renseignements.

Lorsque Romain Rolland vient à nouveau à Montagnola, en 1931, dans sa dernière demeure cette fois-ci, l'écrivain français le trouve plein d'espoir, le regard chaleureux et bienveillant. Certes il boitille,

car il s'est fait mal il ne sait comment en déménageant, mais il jouit d'un certain confort moral et matériel. Affligé par les événements qui se déroulent en Allemagne, il ne désire pas pour autant s'engager publiquement. H. Hesse s'y refuse, craignant sans doute que des pressions politiques viennent détruire son fragile équilibre nerveux retrouvé. Dans une lettre adressée à sa soeur, Rolland constate que Hesse n'a plus de projet littéraire ambitieux à court terme et il le regrette, craignant qu'il se laisse aller à une sorte d'aisance et de facilité matérielle et spirituelle. Il faut comprendre la situation existentielle de Hermann Hesse à ce moment-là. Il émerge d'une période extrêmement difficile durant laquelle des dépressions ont suivi ses problèmes de santé (maladie des yeux, rhumatismes et surmenage). Les hivers de 1925 à 1931, qu'ils aient passés dans son modeste appartement de Zurich et en partie à Bâle - parce que la Casa Camuzzi n'était pas chauffée - ont souvent été de très dures épreuves de solitude voire de marginalité, dont la première partie du *Loup des Steppes* rend parfaitement compte. En 1931, Hermann Hesse a cinquante-quatre ans. Ses grands romans sont tous écrits (les derniers en date sont le *Loup des Steppes*, (1925-1927) et *Narcisse et Goldmund* (1927-1929), qui obtient un très grand succès, bien supérieur à celui du *Loup des Steppes*, dont une partie de la presse allemande a fustigé le côté "urbain" et "décadent" (!). Comment ne pas concevoir que Hermann Hesse aspire alors à jouir du paysage tessinois plutôt que de s'engager dans la tourmente qui gagne le Nord de l'Europe ? A partir de son installation à la Casa Bodmer en 1931, il se retire toujours plus du monde pour s'immerger dans un univers atemporel, celui de la poésie chinoise, de la philosophie indienne, du romantisme européen, et il se prépare à une oeuvre monumentale, *Le Jeu des Perles de Verres*, qui paraîtra à Zurich en 1943 (589), et pour laquelle il sera couronné du Prix Nobel de littérature au lendemain de la guerre, en 1946.

Il n'est pas dans mon intention de rassembler tous les lieux et les itinéraires tessinois qui figurent, d'une manière ou d'une autre, dans l'oeuvre littéraire ou picturale du poète. Le chapitre "Tessin" dans *Bilderbuch* (590) réunit quelques-uns des fragments d'une géographie vécue en étroite connexion avec le réel d'alors. Oui, H. Hesse aimait à se rendre à la Madonna d'Ongero sous les frais feuillages de la Colline boisée, où, au détour d'un sentier forestier, l'on aperçoit une langue du lac de Lugano et Agra accrochée sur le versant d'en face. Oui, H. Hesse aimait à descendre le sentier abrupt aboutissant à Morcote et se détendre dans un grotto devant un verre de vin frais; oui, il aimait tout particulièrement le village de Carona où habitait sa seconde femme, Ruth Wenger; oui, H. Hesse se rendait rarement à Lugano, où, disait-il, il se sentait un étranger. Un Lugano qu'il a décrit de manière parabolique dans "Die Fremdenstadt im Süden" (591), dont la structure évoque le stéréotype d'une ville touristique côtière et célèbre, Rio de Janeiro, Nice ou Palma de Majorque, son "lungomare" (bord de mer) où sont alignés des hôtels Bristol, Excelsior ou Continental, un centre-ville bigarré où ne s'aventurent que les plus curieux des touristes, et des banlieues maraîchères où seules les autos des plus téméraires font halte... Oui, c'est aussi et certainement Lugano, sa vieille-ville et l'admirable jardin qui borde ses quais qui transparait dans *Klein et Wagner* :

"Il rentra en ville, s'amusant à marcher sous les arcades sonores, et trébuchant sur les pavés inégaux, ne se privant pas de jeter au passage un coup d'oeil dans les échoppes et les ateliers; (...) il déboucha finalement dans un parc magnifique au bord du lac. Des curistes se promenaient dans les allées ou lisaient, installés sur des bancs. De vieux arbres, immenses, se penchaient, comme épris de leur image, sur l'eau d'un vert presque noir qu'ils dominaient de leur masse obscure (...). au loin, sur la rive opposée, on voyait des villages et des fermes baigner dans une clarté rose et blanc."

Que Hermann Hesse soit infiniment redevable aux paysages tessinois, cela ne souffre aucun doute. Dans

"Vierzig Jahre Montagnola" (1960) ne remercie-t-il pas explicitement son village et son paysage de l'avoir inspiré, lui qui a si souvent décrit et chanté ses montagnes, ses forêts, ses versants et ses vallées ? Il a utilisé des centaines de feuilles de papier à peinture et de tubes de couleurs pour dessiner à l'aquarelle ou à la plume les vieilles maisons, leurs toits à tuiles creuses, les murets des jardins, les châtaigneraies. Au balconnet de la demeure de Klingsor et au fier arbre de Judas, à la Casa Bodmer, la maison rouge située sur la colline, à tout le paysage tessinois scintillant de lacs, de montagnes, de forêts, de villages roses, le poète tire sa révérence, et il souhaite, même s'il n'est pas devenu tessinois, que la terre du cimetière de San Abbondio l'accueille aimablement (593).

"Wenn ich auch kein Tessiner geworden bin", (même si je ne suis pas devenu tessinois) montre bien que Hermann Hesse ne s'est guère illusionné sur son acceptation régionale. Il a certes entretenu des rapports courtois avec les autorités de son village, des relations d'amitié avec quelques autochtones, mais, de manière générale, il n'est en aucun cas devenu un "écrivain régional" qui a chanté les vertus d'un terroir confiné et de son peuple. Par le degré d'abstraction, de flou artistique et d'universalité délibérés qu'il a conférés à ses représentations paysagères, il a placé sa demeure véritable sur une terre mythique, utopique géographiquement parlant, mais reliée aux profondeurs de l'imaginaire poétique et du moi transcendantal.

N.B :

LA PARTIE IV DE LA THESE CONSACREE A L'INTERPRETATION DES ŒUVRES DE HERMANN HESSE N'EST PAS INCLUSE DANS CE DOCUMENT, NI LA CONCLUSION. II FAUT SE REPORTER AU LIVRE PAPIER (Ed. Le Concept moderne, Genève 1989, 397 p.) POUR BENEFICIER DE LA VERSION INTEGRALE.

D'AUTRE PART, MON LIVRE, *HERMANN HESSE. UNE GEOGRAPHIE EXISTENTIELLE*, (José Corti, Paris, 1992, 276 p.) A REPRIS CETTE PARTIE IV REVISEE ET A DEVELOPPE DE NOUVEAUX CHAPITRES CONSACRES A HERMANN HESSE. EN REVANCHE, LA PARTIE THEORIQUE DE LA PROBLEMATIQUE DE LA THESE (PARTIES I A III ICI PRESENTES) N'A PAS ETE REPRISE DANS LE LIVRE EDITE EN 1992.

NOTES A LA PREFACE

1. Yvan Turguenieff, *L'abandonnée*, traduit du russe par J. Viardot, X. Marmier et E. Jaubert, Stock, Bibliothèque Cosmopolite, Paris, 1931, 1983, p. 19
2. Georges Haldas, *Rêver avant l'aube, L'Etat de Poésie (Carnets 1982), l'Age d'Homme*, Lausanne, 1984, p. 246
3. Jean-Paul Sartre, *L'Être et le Néant, Essai d'ontologie phénoménologique*, Gallimard, Paris, 1980, 4e partie, chapitre II, "Faire et Avoir, I, La psychanalyse existentielle", pp 616-635 (1e éd. 1943). Egalement repris par Marwyn S. Samuels, "Existentialism and Human Geography", in D. Ley, M.S. Samuels eds., *Humanistic Geography, Prospects and Problems*, Croom Helm, London, 1978, pp. 24, 38
4. Il renoue en cela avec les Méditations de Descartes, qui ont prôné le retour à l'"ego cogito" pur : "Descartes inaugure un type nouveau de philosophie. Avec lui la philosophie change totalement d'allure et passe radicalement de l'objectivisme naïf au subjectivisme transcendantal ()", in Edmond Husserl, *Méditations Cartésiennes, Introduction à la phénoménologie*, librairie philosophique J. Vrin, Paris, 1980, traduit de l'allemand par G. Peiffer et E. Levinas, p. 3, texte remanié des conférences que fit Husserl à la Sorbonne les 23 et 25 février 1929
5. Yi-Fu tuan explique comment l'homme occidental, en même temps qu'il explorait le monde, s'est mis à approfondir sa propre nature, par la réflexion sur soi et l'analyse. Yi-Fu Tuan, *Segmented Worlds and Self : Group Life and Individual Consciousness*, University of Minnesota Press, Minneapolis, p. 9, ch. 1, "Segmentation, Consciousness, and Self", pp. 3-12, et ch. 7, "Self", pp. 139-167
6. Le Journal intime de Henri-Frédéric Amiel ne compte pas moins de 16'840 pages. L'édition intégrale est en cours de publication depuis 1976 sous la direction de B. Gagnebin et Ph. M. Monnier, *l'Age d'Homme*, Lausanne. Rapporté par Paul Guichonnet, "Amiel géographe", *Revue de Géographie Alpine* 1980 : Montagnes et Montagnards, p. 493
7. "Une préface est toujours au fond une postface. L'ouvrage longuement mûri et composé est enfin achevé", Léon Chestov, *Athènes et Jérusalem, Un essai de philosophie religieuse*, Flammarion, Paris, 1967, p. 19, traduit du russe par B.de Schloezer; probablement achevé en 1935 ou 1936 (note de l'éditeur)
8. "(...) as most people know, we often learn more in bars and bedrooms than in lecture halls, laboratories and planning offices". (Comme la plupart des gens savent, nous apprenons souvent plus dans les bars et les chambres à coucher

que dans les salles de conférences, les laboratoires et les bureaux de planification). Gunnar Olsson, "Of Ambiguity or Far Cries from a Memorializing Mamafesta", in D. Ley, M.S. Samels eds., *Humanistic Geography*, op. cit., p. 111

9. "Les arguments de Jung et de ses disciples s'élèvent vers le sujet par spirales, comme un oiseau tournoyant autour d'un arbre. D'abord, près du sol, il n'y a qu'un fouillis de feuilles et de branches. Puis, au fur et à mesure que l'oiseau s'élève, les divers aspects de l'arbre, constamment répétés, s'organisent en un ensemble qui, à son tour, s'intègre à son entourage." John Freeman, introduction à *L'Homme et ses Symboles*, par C.G. Jung et al, traduit de l'anglais, Robert Laffont, Paris, 1964, p. 14 (titre orig. "Man and its Symbols", J.G. Ferguson Publishing Company)

10. Lord Byron, Childe Harold. Traduction de l'anglais rapporté par Marcel Nicole in "Genève centre touristique européen", Genève, le Pays et les Hommes. *Etudes géographiques*, Société de Géographie de Genève, Genève, 1958, p. 44

11. "Pour diriger, il faut flatter les hommes ou les mépriser. Ce qui est tout un." Et plus loin : "Quant on aime vraiment, on ne peut pas diriger". Georges Haldas. *Rêver avant l'aube*, op. cit., p. 213

12. Bertrand Lévy, *L'uniformisation des paysages urbains par l'automobile. Le cas genevois*. Mémoire de licence en géographie, Faculté des Sciences Economiques et Sociales, Université de Genève, 1978-1979, 256 p.

13. Je dois présenter un cas d'exception car, d'après le professeur Ulrich Stadler, énormément d'étudiants ont déjà lu Hesse à l'école, ce qui est une des raisons pour lesquelles le Département de Langue et de Littérature allemandes de notre Université n'a pas inscrit cet auteur à son programme : "Und auch wenn die Werke dieses Autors als Prüfungsthemen vorgeschlagen werden, reagieren wir im Allgemeinen mehr zurückhaltend als begeistert."

"Das liegt zum einen an der Tatsache, dass sehr viele Studierende Hesse bereits in der Schule gelesen haben". Lettre du professeur U. Stadler à l'auteur, du 22 novembre 1984.

14. L'expression a été prononcée par Edmond Beaujon, traducteur en français de nombreuses oeuvres de Hermann Hesse, lors d'un entretien que j'eus avec lui en octobre 1984.

15. Antoine S. Bailly, *La perception de l'espace urbain : les concepts, les méthodes, d'étude, leur utilisation dans la recherche urbanistique*, C.R.U., Paris, 1978

16. Bertrand Lévy, *L'Uniformisation des paysages urbains par l'automobile*, op. cit., pp. 9-13

17. D. Ley, M.S. Samuels eds., *Humanistic Geography*, op. cit., cf. note 3

18. M.S. Samuels, *Science and Geography : an Existential Appraisal*, Ph. D. diss., University of Washington, 1971

19. C'est le thème traité historiquement dans l'étude monumentale due à

Clarence J. Glacken, géographe de l'Ecole de Berkeley : Traces on the Rhodian Shore. Nature and Culture in Western Thought from Ancient Times to the end of the eighteenth century, University of California Press, Berkeley and Los Angeles, 1967, 763 p.

20. Cf. Hermann Hesses weltweite Wirkung. Internationale Rezeptionsgeschichte. Hrsg. von Martin Pfeifer, Suhrkamp, Taschenbuch 386, Frankfurt, 1977, 355 p. On lit sur la page de garde qu'onze millions d'exemplaires de livres ont été vendus aux Etats-Unis, et douze millions au Japon!

21. Cf. Claude Raffestin, Pour une géographie du pouvoir, Librairies Techniques (Litec), Coll. Géographie économique et sociale t. XIII, Paris, 1984 : cf. 3ème partie, ch. I "De l'espace au territoire", pp. 129-135 et ch. III "La territorialité", pp. 143-147. Sur l'aspect existentiel de la géographie, l'auteur distingue une problématique morpho-fonctionnelle (vouloir-voir, savoir-voir, pouvoir-voir) d'une problématique existentielle (vouloir-exister, savoir-exister, pouvoir-exister), mais il ne s'étend pas ici sur le contenu de cette dernière. In 1ère partie, ch. II, "Elements pour une problématique relationnelle", pp. 25-43, et en particulier p. 26.

Autres contributions de l'auteur touchant à cette question :

Claude Raffestin, "Paysage et territorialité", Cahiers de Géographie du Québec, col. 21, n° 53-54, sept.-déc. 1977, pp. 123-134.

Cl. Raffestin, "L'imagination géographique", Géotopiques, Universités de Lausanne-Genève, déc. 1983, pp. 25-43.

C. Raffestin, "La territorialité mal aimée et/ou mal comprise ou les avatars d'une notion mal aimée et/ou mal comprise", L'Espace géographique, t. XII, n°4, oct.-déc. 1983, pp. 305-306

Cl. Raffestin, "Pourquoi n'avons-nous pas lu Dardel", F. Angeli, Milan, à paraître.

22. Eric Dardel, L'homme et la terre. Nature de la réalité géographique, PUF, Nouvelle Encyclopédie Philosophique, Paris, 1952

23. Paul Valéry, "Images de la France" (1927), in Regards sur le monde actuel, Vialetay, Coll. "Prestige de l'Académie française", Gallimard, Paris, 1945, pp. 99-100

24. Hermann Hesse, "Im Flugzeug". Geschrieben März 1913. Erstabdruck : Kölnische Zeitung, 21.3. 1913, in Die Kunst des Müsiggangs, Kurze Prosa aus dem Nachlass, Suhrkamp, Taschenbuch, Frankfurt am Main, 1973, p. 139

NOTES

Ch. 1 Introduction à la problématique humaniste en géographie

25. G. Haldas, *Rêver avant l'aube*, op. cit. p. 222
26. Aristote, *La Métaphysique*, commentée par J. Tricot, (traduite du grec, probablement écrite au IV^{ème} siècle av. J.-C.), Vrin, Paris, T. 1, p. 121
27. Gunnar Olsson, "Pretexts, Texts and Contexts, Notes for a lecture presented in a session on "Geography and Literature", Meetings of the Institute of British Geographers, Edinburg, January 6, 1983, p. 5
28. Hermann Hesse, *Lettres (1900-1962)*, choix établi par M. Sperber, trad. de l'allemand par E. Beaujon, Calmann-Lévy, Paris, 1981, p.174. (Extrait de *Ausgewählte Briefe*, Suhrkamp, Francfort-sur-le-Main, 1951, 1959, 1964)
29. Ibid, p. 98

Ch. 2 Le malentendu

30. G. Haldas, *Rêver avant l'aube*, op. cit. p. 205
31. Ibid. p. 181
32. J.-B. Racine, C. Raffestin, "Réflexions sur quelques itinéraires géotopiques", *Géotopiques*, ed. J.-B. Racine et C. Raffestin, Universités de Lausanne et de Genève, p. 15
33. G. Olsson, "Pretexts, Texts and Contexts", op. cit., p. 4
34. H.-G. Gadamer, *Vérité et méthode. Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*. Traduit de l'allemand par E. Sacre. (Titre orig. *Wahrheit und Methode*, J.-C.B. Mohr <Paul Siebeck> Tübingen 1960). (Traduction de la 2^{ème} éd. de 1965), Le Seuil, Paris, p. 187
35. Cf. C. Raffestin, "L'imagination géographique", *Géotypiques*, op. cit. p. 36
36. P. Claval, *Les mythes fondateurs des sciences sociales*, PUF, Paris, 1980, p. 16
37. Ibid., p. 27
38. "Faisons une géographie inhumaine" est un mot que je m'entendis répondre au colloque Géopoint (1980) tenu à Lausanne, consacré à l'axiomatique en géographie, alors que je m'inquiétais du manque d'humanisme de la géographie.

39. Cf. Géotypiques, 1985. Actes du Colloque. L'imagination géographique, éd. C. Raffestin, J.-B. Racine, Universités de Genève-Lausanne

40. Cf. G. Olsson, "The Eye and the Index Finger : Bodily Means to Cultural Meaning", *Géotypiques* 1985, op. cit. pp. 61-69, et B. Lévy, "Discussion de la communication de Gunnar Olsson", id. supra, pp. 70-75

41. Ed. Husserl, *Méditations cartésiennes. Introduction à la phénoménologie*, Vrin, Paris, 1980, (Trad. de l'allemand par G. Peiffer et E. Levinas, textes remaniés des conférences que fit Husserl à la Sorbonne les 23 et 25 février 1929, p. 4

42. Notes extraites du séminaire de J.N. Entrikin, *Geographic Thought*, GEO 285, UCLA, 1982

43. Lettre de Yi-Fu Tuan à l'auteur, 24.4.1984

44. H. Hesse, *Le jeu des perles de verre. Essai de biographie du Magister Ludi Joseph Valet accompagné de ses écrits posthumes, présenté par Hermann Hesse, traduit de l'allemand par J. Martins (Titre orig. "Das Glasperlenspiel...")*, Calmann-Lévy, Paris, 1955, p. 205

45. E. Dardel, *L'homme et la terre, Nature de la réalité géographique*. PUF, Nouvelle Encyclopédie philosophique, Paris, 1952, p. 151

46. Paul Ricoeur cité, par E. Dardel in *L'homme et la terre*, op. cit. p 126

47. E. Dardel, *L'homme et la terre*, op. cit.

48. A. de Humboldt, *Cosmos*

49. D. Ley, M.S. Samuels, "Introduction : Contexts of Modern Humanism in Geography, in *Humanistic Geography, Prospects and Problems*, D. Ley, M.S. Samuels eds., Croom Helm, London, 1978, p. 9

50. Ibid. p. 5

Ch. 3 Humanisme, langage et communication. Deux exemples pris dans le sens général et commun de l'humanisme

51. P. Valéry, "Fluctuations sur la liberté" (1938), in *Regards sur le monde actuel*, Vialetay, Gallimard, Coll. "Prestige de l'Académie française", 1945, p. 49. (Ce passage s'adresse dans le texte de P. Valéry à la liberté, non à l'humanisme)

52. E. Reclus, *L'Homme et la Terre*, Paris, Librairie Universelle, 1906-1908, T.N., p. 274

53. Ibid. p. 274

54. Ibid. p. 324

55. Ibid. p. 324

56. B. Steiner, *Langage et silence*, Seuil, Paris, 1969, trad. de l'anglais par L. Lotringer, (éd. orig. Atheneum, New York, 1967), p. 27-56 (chapitre traduit par Lise et Denis Roche)

57. Ch.-V. De Bonstetten, *L'Homme du Midi et l'Homme du Nord ou l'influence des climats*, J.-J. Paschoud, Genève et Paris, 1824

58. J.-P. Sartre, *L'existentialisme est un humanisme*, Nagel, Paris, 1946, p. 91

59. H.-G. Gadamer, *Vérité et méthode. Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*. Trad. de l'allemand par E. Sacre de la 2ème éd. de 1965, Seuil, Paris, 1976, p. 107

60. Ibid. p. 105

61. Ibid. p. 105

62. Ch.-V. De Bonstetten, *L'Homme du Midi et l'Homme du Nord ou l'influence des climats*, op. cit. cf. note 33

63. Dostoïevski, *Souvenirs de la maison des morts*, trad. du russe par H. Margault et L. Desormonts, Gallimard, Paris, 1950, (écrits à partir de 1855), p. 359

Ch. 4 La nature humaine est-elle rationnelle ?

64. Une des interprétations à laquelle je me réfère est :

J.-B. Racine, Cl. Raffestin, "Réflexions sur quelques itinéraires géotopique", *Géotopiques I*, 1983, Universités de Lausanne-Genève, p. 16, citant G. Olsson, "The Dialectic of spatial Analysis", *Antipode 6 n° 3*, 1974, pp. 50-62

65. Cf. K.R. Popper, *L'univers irrésolu : plaidoyer pour l'indéterminisme*. Trad. de l'anglais par R. Bouveresse, Hermann, Paris, 1984. (Titre orig. "The postscript to the logic of scientific discovery : the open universe")

66. Dostoïevski, *Mémoires écrits dans un souterrain*, trad. du russe par M. Mongault et M. Laval, Gallimard, Paris, 1949, (écrit en 1864), p. 60

67. Ibid. p. 58

68. Ibid. p. 45

69. Ibid. p. 46

70. Id. supra
71. Ibid. p. 47
72. Ibid. p. 50
73. J.-B. Racine, C. Raffestin, "Réflexions sur quelques itinéraires géotopiques", Géotopiques I, 1983, Universités de Lausanne-Genève, pp. 5-24
74. Ibid. 16
75. Dostoïevski, Mémoires écrits dans un souterrain, op. cit. p. 146

Ch. 5 Nature humaine, raison scientifique et théorie

76. Dostoïevski, Ibid. p. 60
77. H. Hesse, "Dostoïvski (1821-1881)", in *Gesammelte Werke 12, Schriften zur Literatur II*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1970, p. 306 (1925)
78. Ibid. pp. 306-307
79. Selon les éditions et les traductions, la première partie de cet opuscule s'intitule tantôt le "Sous-sol" (Livre de Poche), tantôt "Le Souterrain". A mon sens, la meilleure traduction française est celle de H. Mongault et M. Laval, parue en 1949 chez Gallimard, d'où toutes mes citations sont extraites (Cf. note 66 pour la référence)
80. G. Olsson, "The Dialectic of Spatial Analysis", *Antipode* 6, n° 3 (1974), pp. 50-62. Cité in J.-B. Racine, C. Raffestin, "Réflexions sur quelques itinéraires géotopiques" (1983), op. cit. p. 16
81. Dostoïevski, Mémoires écrits dans un souterrain, op. cit. p. 80
82. J.-B. Racine, C. Raffestin, "Réflexions sur quelques itinéraires géotopiques", Géotopiques, op. cit. p. 17
83. Dostoïevski, Mémoires écrits dans un souterrain, op. cit. p. 47
84. J.-B. Racine, C. Raffestin, "Réflexions sur quelques itinéraires géotopiques", Géotopiques, op. cit. pp. 15-16
85. Dostoïevski, Mémoires écrits dans un souterrain, op. cit. p. 27
86. A. Camus, *L'homme révolté*, Gallimard, Paris, 1951
87. Dostoïevski, Mémoires écrits dans un souterrain, op. cit. p. 51

88. Ibid. p. 49

89. Expression due à L. Febvre, in *La Terre et l'évolution humaine, Introduction géographique à l'histoire*, précédé d'un avant-propos de H. Berr, Coll. *L'évolution de l'humanité*, Synthèse collective, La Renaissance du Livre, Paris, 1922, p. 34

90. L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, trad. de l'allemand par P. Klossowski, nrf. Gallimard, 1961 (éd. orig. in *Annalen der Naturphilosophie*, 1921), p. 39 et cf. p. 177 (Préface datée de 1918)

91. "I would rather be a man of paradoxes than a man of prejudices" (Jean-Jacques Rousseau), cité en épitaphe (sans référence) par G.Olsson, "Our Yearning for Home : an Epistemological view of ontological transformations", in D.C.D. Pocok ed, *Humanistic Geography and Literature. Essays on the Experience of Place*, Croom Helm, London, 1981, p. 121

92. G. Nivat, Préface de *Crime et châtiment* (Dostoïevski), Gallimard, 1975, Paris, p. 14

93. Cf. K.R. Popper, *La connaissance objective*. Trad. de l'anglais par C. Bastyns, PUF, Paris, 1978, éd. orig. 1972), pp. 24-25

94. G. Olsson, "The Eye and the Index Finger : Bodily Means to Cultural Meaning", Actes du Colloque sur l'Imagination Géographique, Géotopiques, Universités de Genève-Lausanne, 1985, p. 67

95. Ibid. p. 63. G. Olsson cite ici J. Derrida, *Margins of Philosophy*. Chicago, University of Chicago Press, trad. du français, 1982, p. 35

96. Dostoïevski, *Mémoires écrits dans un souterrain*, op. cit. p. 65

97. Ibid. pp. 69-70

98. Ibid. pp. 70-71

99. Ibid. pp. 74-75

Ch. 6 Contre le paysage géographique de la méchanceté

100. La Bruyère, *Les Caractères de Théophraste traduits du grec avec Les Caractères ou les Moeurs de ce siècle*, Flammarion, Paris, 1965 (1ère éd. 1688), p. 160

101. Ibid. p. 166

102. "Elle (la ville) est impliquée dans les processus vitaux des gens qui la composent : c'est un produit de la nature, particulièrement, de la nature humaine". In R.E. Park, "La ville. Propositions de recherche sur le comportement humain en milieu urbain", in *L'Ecole de Chicago. Naissance de l'écologie*

urbaine. Prés. et trad. par Y. Grafmeyer et I. Joseph, Aubier Montaigne, Paris, 1984, p. 79. (Ed. orig. "The City : Suggestions for the Investigation of Human Behavior in the Urban Environment", in Park, Burgess, Mc Kenzie, The City, University of Chicago Press, 1925)

103. Sur l'aspect symbolique du paysage, lire l'excellent article de J.-J. Wunenburger, "Surface et profondeur du paysage : pour une écologie symbolique", Espace en représentation, CIEREC, Université de St.-Etienne, 1982, pp. 13-34

Ch. 7 Une science humaine et humaniste est-elle possible ?

108. D. Ley, M.S. Samuels, "Introduction : Contexts of Modern Humanism in Geography", in D. Ley, M.S. Samuels eds, Humanistic Geography, op. cit. p. 9

109. M. Duverger, Méthodes des sciences sociales, PUF, coll. Thémis, 1964 (3ème éd.), Paris,

110. Cité par N. Broc, in La géographie des philosophes. Géographes et voyageurs au XVIIIème siècle. Université de Lille III, Lille, 1973, p. 8

111. Id. supra

112. Cf. notes 30 et 31

113. K. Jaspers, Raison et existence. Cinq conférences. Trad. de l'allemand par R. Givord, Presses Universitaires de Grenoble, 1978, pp. 55-56

114. Ibid. pp. 59-60

115. E. Dardel, L'Homme et la Terre, op. cit. p. 124

116. Id. supra

Ch. 8 Limites au langage scientifique

117. G.W.F. Hegel, La Phénoménologie de l'Esprit, trad. de l'allemand par H. Hyppolite, Aubier Montaigne, Paris, 1941, t. 1, p. 10 (basée sur l'éd. de Leipzig 1937, éd. Lasson, compl. par Hoffmeister, Werke, II, 4ème éd. Titre initial : Système de la Science, partie I, La Phénoménologie de l'Esprit, chez J.A. Goebhardt, Bamberg et Würzburg, 1807)

118. F.W.J. Schelling, Textes esthétiques, trad. de l'allemand par A.Pernet et présentés par X. Tilliette, Klincksieck, Paris, p. 10 (de l'éd. allemande : Schellings Werke, Ed. M. Schröter, C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung,

Munchen, 1927 sg)

119. Novalis, "Fragments préparés pour de nouveaux recueils et notes de 1798", in *Oeuvres complètes*, trad. de l'allemand par A. Guerne, nrf, Gallimard, Paris, 1975, vol. II, p. 52, no. 17 (basées sur les *Oeuvres* éditées par Fréd. Schlegel et L. Tieck, 2 vol. Berlin, 1802)

120. Ibid. p. 46, no. 30

121. P. Gedan, "Einleitung : Kants Bedeutung für die Geographie", in I. Kant. *Physische Geographie*, dritte Auflage, herausgegeben und mit einer Einleitung, Anmerkungen sowie einem Personen- und Sachregister versehen von Paul Gedan, *Der Philosophischen Bibliothek*, Bd 51, Leipzig 1922, Verlag von F. Meiner, pp. VII-XII

122. W. Dilthey, *Introduction à l'étude des sciences humaines. Essai sur le fondement qu'on pourrait donner à l'étude de la société et de l'histoire*, trad. de l'allemand par L. Sauzin, PUF, Paris, 1942, p. 13 (Titre orig. *Einleitung in die Geisteswissenschaften*, 1883)

123. Ibid. pp. 13-14

124. Ibid. p. 14

125. Id. supra

126. Ibid. p. 15

127. Ibid. p. 14

128. Cf. J.N. Entrikin, "Carl O. Sauer, Philosopher in spite of himself", *Geographical Review*, v. 74, no 4, Oct. 1984, pp. 387-408

129. P. Claval, *La pensée géographique, Introduction à son histoire*, Paris, SEDES, Publications de la Sorbonne, Centre d'histoire de la géographie et de géographie historique, Universités de Paris I et de Paris IV, 1972, p. 34

130. J.N. Entrikin, "Carl O. Sauer, Philosopher in spite of himslef", op. cit. p. 398

131. Id. supra

132. Ibid. p. 403

133. Id. supra

134. Id. supra

135. Id. supra

136. Ibid. p. 404

137. Op. cit. cf. note 117

138. J.N. Entrikin, "Carl O. Sauer, Philosopher in spite of himself", op. cit. p. 393
139. Ibid. p. 397
140. Ibid. p. 407

Ch. 9 Humanisme, langage, communication et géographie économique

141. H.G. Gadamer, *Vérité et méthode*, op. cit. p. 129
142. Grand Larousse encyclopédique en dix volumes, Librairie Larousse, Paris, 1962, T. 5, pp. 990-991
143. M.S. Samuels, "Existentialism and Human Geography", in D. Ley, M.S. Samuels (eds), *Humanistic Geography, Prospects and Problems*, op. cit. p. 26
144. Cf. Yi-Fu Tuan, "Literature and Geography : Implications for Geographical Research", in D. Ley, M.S. Samuels (eds), *Humanistic Geography*, op. cit. pp. 196-197
145. Cf. I. Lotman, *La structure du texte artistique*, nrf, Gallimard, Paris 1973, p. 40 (Ed. orig. russe *Iskusstvo*, Moscou 1970)
146. K. Jaspers, *Raison et existence*, op. cit. p. 69
147. P. Valéry, "La liberté de l'esprit", in *Regards sur le monde actuel*, op. cit. pp. 205-233
148. Ibid. p. 214
149. Id. supra
150. Ibid. p. 215
151. Id. supra
152. Ibid. p. 216
153. Ibid. p. 217
154. Ibid. p. 222
155. Cf. F. Braudel, *Civilisation matérielle, économie et capitalisme, XVe-XVIIIe siècle*, A. Colin, Paris, 1967

Ch. 10 L'humanisme comme questionnement

156. D. Gregory, *Ideology, Science and Human Geography*, St. Martin Press, New York, 1979, p. 26

157. H.-G. Gadamer, *Vérité et méthode*, op. cit. p. 208

158. Ibid. p. 209

159. Id. supra

160. Ibid. p. 210

161. Ibid. p. 211

162. Ibid. p. 212

163. Id. supra

Partie II : fondements philosophiques à la constitution d'un espace existentiel

164. Thoreau cité par E.T. Hall, *La dimension cachée*, Seuil, Paris, 197*, p. 22 (Ed. orig. *The Hidden Dimension*, Doubleday, New York, 1966)

165. Dostoïevski, *Crime et châtime*nt, op. cit. p. 397

166. Ibid. p. 366

167. Id. supra

168. In H. Hesse, "Wilhelm Meisters Lehrjahre", *Gesammelte Werke* 12, Schriften zur Literatur (Ca 1911), op. cit. p. 160

169. Ibid. p. 162

Section a) La théorie de l'espace selon Kant

170. E. Kant, *Critique de la raison pure*, trad. de l'allemand par J. Barni, revu par P. Archambault, prés. par B. Rousset, Flammarion, Paris, 1976, p. 83. (D'après les textes de la 2ème éd. Ed. de référence : Kants *Gesammelte Schriften*, de Gruyter, dite "Edition académique", 1900-....*, 24 vol. Ed. allemande : *Kritik der reinen Vernunft*, Vorländer, Hambourg, 1968 (2ème éd.))

171. Ibid. p. 84

172. Id. supra

173. Id. supra

174. Ibid. p. 85

175. Ibid. p. 145

176. Id. supra

177. Ibid. p. 146

178. Ibid. p. 82
179. Ibid. p. 83
180. Id. supra
181. Ibid. pp. 83-86
182. N.A. Kaloyeropoulos, La théorie de l'espace chez Kant et chez Platon, Ion, Genève, 1980, p. 98
183. Kant, Critique de la raison pure, op. cit. p. 85

Ch. 1 Exposition métaphysique du concept de l'espace (Kant)

184. Ibid. p. 83
185. Id. supra
186. Id. supra
187. Ibid. p. 84
188. Id. supra
189. Id. supra
190. Ibid. p. 85
191. Id. supra
192. Id. supra

Ch. 2 Exposition transcendantale du concept de l'espace

193. Ibid. p. 85
194. Id. supra
195. Ibid. p. 86. A noter que le terme d'intuition est traduit de "Anschauung", perception provient de "Wahrnehmung" (perception réelle), et sensation de "Empfindung". La traduction - approximative - de "anschauen" est quelquefois "percevoir", dans l'édition traduite de J. Barni ou "percevoir intuitivement", qui est plus exact. Pour "anschauen", Kaloyeropoulos dit "intuitionner", qui est plus exact mais plus littéral. L'édition allemande de Kant à laquelle je me réfère est celle de Vorländer, Verlag Otto Wendel, Halle, 1899, p. 839
196. Id. supra

Ch. 3 Conséquences pour la théorie de la géographie

197. N.A. Kaloyeropoulos, La théorie de l'espace chez Kant et chez Platon, op. cit. p. 38
198. Ibid. pp. 40-41
199. Kant, De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principis, Dissertation 1770, Paris 1967, 15 A, cité in N.A. Kaloyeropoulos, La théorie de l'espace chez Kant et chez Platon, op. cit. p. 99

200. Op. cit. cf. note 168
 201. Ibid. p. 283
 202. Kant, Critique de la raison pure, op. cit. p. 66
 203. Ibid. p. 64
 204. Ibid. p. 64, 65
 205. Ibid. p. 66
 206. Ibid. p. 68
 207. Bunge, Theoretical Geography, Lund Studies in Geography, Series C. General and Mathematical Geography, No. 1 Lund, Gleerup, cité in R. Sack, "Geography, Geometry, and Explanation", Annals of the Association of American Geographers, vol. 62, 1972, pp. 61-78

Ch. 4. Parenthèse sur la "parcimonie" de la géographie quantitative et de l'analyse spatiale

208. R. Sack, "Geography, Geometry, and Explanation", op. cit. p. 69
 209. Bunge cité par Sack, "Geography, Geometry, and Explanation", op. cit. p. 71
 210. Bunge cité par Sack, "Geography, Geometry, and Explanation", op. cit. p. 71
 211. Sack, *ibid.* p. 57
 212. Cf. p. ex. D. Wood, "Introducing the Cartography of Reality", in D. Ley, M.S. Samuels (eds), Humanistic Geography, op. cit. pp. 207-219
 213. D. Gregory, Ideology, Science and Human Geography, St. Martin Press, New York, 1979, p. 40
 214. D. Harvey, Explanation in Geography, E. Arnold, London, 1969, p. 27 (trad. personnelle)

Ch. 5 La synthèse kantienne de l'espace : sujet, expérience sensible et temps

215. Kant, Critique de la raison pure, op. cit. p. 87
 216. N.A. Kaloyeropoulos, La théorie de l'espace chez Kant et chez Platon, op. cit. p. 63
 217. Ce passage est repris de la traduction de Kant par Kaloyeropoulos, de Kritik der reinen Vernunft, Vorländer, Hambourg, 1968, 1ère éd. p. 22, cité in N.A. Kalayeropoulos, La théorie de l'espace... p. 63. Il est à noter que la traduction française de J. Barni tenue par P. Archambault (Flammarion, Paris, 1976) a traduit le terme "angeschaut" par perçu, (op. cit. p. 83), alors que Kaloyeropoulos le traduit par "intuitionné" (op. cit. p. 63)
 218. N.A. Kaloyeropoulos, La théorie de l'espace chez Kant et chez Platon, op. cit. p. 64

219. Kant, Critique de la raison pure, op. cit. p. 87
220. Id. supra
221. In Kaloyeropoulos, La théorie de l'espace chez Kant et chez Platon, op. cit. p. 79
222. Id. supra
223. G.K. Leibniz, Nouveaux essais sur l'entendement humain, Paris, 1966, Préf. p. 38 FF (Gerhardt Bd. V, p. 48 FF). Cité par Kaloyeropoulos, La théorie de l'espace chez Kant et chez Platon, op. cit. p. 80
224. Kaloyeropoulos, La théorie de l'espace chez Kant et chez Platon, op. cit. p. 81
225. Id. supra
226. Id. supra
227. Kant, Critique de la raison pure, op. cit. p. 87
228. Id. supra
229. Ibid. p. 88
230. Id. supra
231. La 1ère éd. de Kant ajoute "ou le sentiment de plaisir ou de peine", Kant, Critique de la raison pure, op. cit. p. 88
232. A.S. Bailly, La perception de l'espace urbain: les concepts, les méthodes d'étude, leur utilisation dans la recherche géographique, Thèse. Université de Lille III, 1977, T. p. 47
233. Kant, Critique de la raison pure, op. cit. pp. 97-105
234. Ibid. p. 97
235. Id. supra
236. Id. supra
237. Id. supra
238. Id. supra
239. Id. supra
240. Id. supra
241. Ibid. p. 101
242. Ibid. p. 91
243. Hegel, La phénoménologie de l'Esprit, (1807), trad. de l'allemand par J. Hyppolite, Aubier, Montaigne, Paris 1941, t. 1, p. 40
244. Kant, Critique de la raison pure, op. cit. p. 91
245. Ibid. p. 89
246. Ibid. p. 96
247. Id. supra
248. H. Hesse, in "Die Brüder Karamasow oder der Untergang Europas. Einfälle bei der Lektüre Dostoïevskis", in Gesammelte Werke 12, Schriften zur Literatur II. Op. cit. p. 320
249. in H. Hesse, Lettres (1900-1962), trad. de l'allemand par E. Beaujon

Section b) Platon et l'idéalisme de l'espace

250. Kant, Premiers principes métaphysiques de la science la nature (1786), trad. de l'allemand par J. Gibelin, 2ème éd., Vrin, Paris, 1971, p. cité par Kaloyeropoulos, La théorie de l'espace chez Kant et chez Platon, op. cit. p. 145
251. Dostoïevski, Souvenirs de la maison des morts, trad. du russe par H. Mongault et L. Desormonts, Gallimard, Paris, 1950 (1ère éd. 1860, dans Le monde russe), p. 353
252. E. Chambry, notice sur la vie de Platon, in Platon, Théétète, Parménide, G.F. Flammarion, Paris 1976
253. Id. supra
254. Id. supra
255. Id. supra
256. Lucrèce, De la Nature, trad. par H. Clouard, Garnier Flammarion, Paris 1964, p. 103 (du latin, De Natura Rerum, écrit au 1er siècle av. J.-C.)
257. Id. supra
258. "Pour nous ou en soi, l'universel comme principe est l'essence de la perception, et en regard de cette abstraction les deux moments distingués, le percevant et le perçu sont l'inessentiel". In Hegel, La phénoménologie de l'Esprit, op. cit. T. 1, p. 93
259. Platon, Théétète, trad. et notices par E. Chambry, G.F. Flammarion, Paris, 1976
260. Ibid. pp. 1516-187b
261. Ibid. pp. 1876-201d
262. Ibid. pp. 201-210a
263. G. Bachelard, La formation de l'esprit scientifique, contribution à une psychanalyse de la connaissance objective, Paris, Librairie Vrin, 1983, 12ème éd. (1ère éd. 1938), pp. 13-22
264. J.N. Entrikin, Science and Humanism in Geography, diss. University of Wisconsin-Madison, 1975, University Microfilms, Ann Arbor, Michigan, 1976, p. ?*
265. Platon, Théétète, op. cit. p. 73
266. Id. supra
267. Ibid. p. 74
268. Ibid. p. 75
269. Ibid. p. 76
270. Ibid. p. 80
271. In Platon, Théétète, op. cit. p. 88
272. Ibid. p. 83
273. Ibid. p. 90

274. Ibid. p. 93

Section c) L'interrogation phénoménologique et l'espérance existentielle

Ch. 6 Critique de la Phénoménologie de la perception

275. Merleau-Ponty, Phénoménologie de la perception, nrf. Gallimard, Bibl. des Idées, Paris, 1945, p. 526

276. E. Husserl, La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale, trad. de l'allemand par R. Granel, nrf. Gallimard, Paris, 1976, (titre orig. Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phaenomenologie, 1935-1936)

277. Ibid. p. 9

278. Ibid. p. 10

279. Id. supra

280. Id. supra

281. M. Merleau-Ponty, Le Visible et l'Invisible, suivi de notes de travail. Texte établi par Cl. Lefort, Gallimard, Paris, 1964, p. 360

282. M. Merleau-Ponty, L'Oeil et l'Esprit, Gallimard, Paris, 1964, p. 93

283. Cf. John Pickles, Phenomenology, Science and Geography : Towards a Hermeneutic Ontology of Spatiality for the Human Sciences, Ph. D., The Pennsylvania State University, University Microfilms Int. Ann Arbor, 1983, p. 301.

On trouvera dans ma bibliographie des références phénoménologiques chez M.S. Samuels (1972, 1978, 1981), J.N. Entrikin (1975, 1976), E. Relph (1981a, 1981b), D. Seamon (1976, 1979). Quant à Yi-Fu Tuan et G. Olsson, deux géographes humanistes que j'affectionne, ils sont restés très distants de la "géographie phénoménologique". Très récemment, notons la contribution de J.-B. Racine, "De l'être et du phénomène dans la pratique de la géographie : récurrences phénoménologiques à la lecture de Dardel", Géorhythmes 4, 1986 (à paraître), sur laquelle nous reviendrons.

284. J.N. Entrikin, Science and Humanism in Geography, Ph. D. University of Wisconsin-Madison, 1975, University Microfilms, Ann Arbor, Michigan, 1976

285. M. Merleau-Ponty, Phénoménologie de la perception, op. cit. p I

286. Id. supra

287. Id. supra

288. Ibid. p. III

289. Id. supra

290. E. Dardel, L'Homme et la Terre, Nature de la réalité géographique, PUF, Nouvelle Encyclopédie philosophique, Paris, 1952, p.2

291. Ibid. p. 8

292. Ibid. p. 80
293. C. Raffestin, "Pourquoi n'avons-nous pas lu Eric Dardel ?", F. Angeli, Milan, à paraître (1986)
294. J.-B. Racine, "De l'être et du phénomène dans la pratique de la géographie : récurrences épistémologiques à la lecture de Dardel", Géorhythmes, à paraître (1986)
295. B. Lévy, "L'Homme et la Terre : au sujet de quelques sources philosophiques et littéraires", F. Angeli, Milan, à paraître (1986)
296. M. Merleau-Ponty, Phénoménologie de la perception, op. cit. p. 41
297. Ibid. p. IV
298. Ibid. p. V
299. Ibid. p. VIII
300. Titres de quelques chapitres de la Phénoménologie de la perception, op. cit.

Ch. 7 L'espace selon la Phénoménologie de la perception (Merleau-Ponty)

301. M. Merleau-Ponty, Phénoménologie de la perception, op. cit. p. 281
302. Id. supra
303. Id. supra
304. E. Cassirer, Essai sur l'homme, le sens commun, éd. de Minuit, Paris, 1975, (trad. de l'anglais, An essay on Man, Yale University Press), p. 72, cité par C. Raffestin, "Paysage et territorialité", Cahiers de Géographie du Québec, 1977, v. 21, nos 53-54, pp. 123-124, spécialement pp. 123-125 ("De la présentation à la représentation")
305. M. Merleau-Ponty, Phénoménologie de la perception, op. cit. p. 282
306. Ibid. p. V
307. Ibid. p. 325
308. Id. supra
309. Ibid. p. 326
310. Ibid. p. 339
311. M. Merleau-Ponty, Le Visible et l'Invisible, op. cit. p. 20
312. Id. supra
313. Ibid. p. 21
314. Ibid. p. 24
315. Ibid. p. 25
316. Id. supra
317. Ibid. pp. 25-26
318. Ibid. p. 267
319. M. Merleau-Ponty, L'Oeil et l'Esprit, Gallimard, Paris, 1964, p. 93
320. Ibid. p. 9
321. Dostoïevski, Crime et Châtiment, op. cit.

322. En janvier 1950, H. Hesse, qui entretint une correspondance avec M. Buber, suggérait que le philosophe existentiel juif reçût le Prix Nobel de littérature pour son oeuvre - ce qui ne fut jamais fait. In "Brief an einen Freund, der mich wegen meines Vorschlags für den Nobel-Preis befragt hatte", Janvier 1950, in H. Hesse, Ausgewählte Briefe, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1951, 1959, 1964, 1981, pp. 296-298

Ch. 8 Deux composantes de la spatialité existentielle : distance et relation

323. M. Buber, "Distance and Relation", Psychiatry, 20, 1957, pp. 97-104, trad. de l'allemand, (1ère éd. in The Hibbert Journal : Quarterly Journal of Religion, Theology, and Philosophy (1951), 49, pp. 105-113)

324. Cf. M.S. Samuels, Science and Geography : an existential appraisal, University of Washington, Ph. D. diss. 1971, University Microfilms, Xerox, Ann Arbor, Michigan, 1972, p. 286

325. M. Buber, "Distance and Relation", op. cit. p. 97

326. Ibid. p. 98

327. Ibid. p. 99

328. Cf. M.S. Samuels, "Existentialism and Human Geography", in D. Ley, M.S. Samuels (eds) 1978, Humanistic Geography, op. cit. pp. 22-40 et M.S. Samuels, "An Existential Geography", in M. E. Harvey, B.P. Holly (eds), Themes in Geographic Thought, Croom Helm, London, 1981, pp. 115-132

329. M.S. Samuels "Existentialism and Human Geography", op. cit. p. 27

330. Ibid. p. 28 (trad. personnelle)

331. Albert Camus, La Peste, Lettres Modernes, Paris, 1977

332. M.S. Samuels, "Existentialism and Human Geography", op. cit. p. 29 G. Bachelard, Aubier Montaigne, Paris, 1969, p. 172 (titre orig. Ich und Du, 1923)

334. Ibid. p. 149

335. Id. supra

336. Id. supra, p. 11

339. M. Buber, Je et Tu, op. cit. p. 19

340. Ibid. p. 20

341. Ibid. p. 21

342. Ibid. pp. 21-22

343. Ibid. p. 25

344. Ibid. p. 24

345. Id. supra

346. Ibid. p. 25

347. J.N. Entrikin emploie les termes de "meaningful connections" (connections signifiantes), in "Humanism and the spatial perspective in geography", Ch. 8, Science and Humanism in Geography, diss. (1975), op. cit. pp. 188-190

348. M. Buber, Je et Tu, op. cit. p. 26

Partie III Géographie et littérature : introduction à l'espace existentiel de Hermann Hesse

Ch. 1 Considérations générales et méthodologiques sur la rencontre d'un art et d'une science, la littérature et la géographie humaniste

349. C. L. Salter, "John Steinbeck's The Grapes of Wrath as a Primer for Cultural Geography, in D.C.D. Pocock (ed.), Humanistic Geography and Literature. Essays on the Experience of Place, Croom Helm, London, 1981, pp. 142-158

350. Des études ont tenté d'intégrer la littérature dans l'enseignement secondaire de la géographie. Cf. C.L. Salter, "Landscape in Literature", Resource Papers for College Geography, Association of American Geographers - Washington D.C. no 76-3, 1977, et S.E. Silvermann, "The use of Novels in Teaching Cultural Geography of the United States", Journal of Geography, vol. 76 mp/4, (Aprisl/May 1977), pp. 140-146.

351. Cf. D. Cosgrove, "John Ruskin and the Geographical Imagination", Geographical Review, vol. 69, no 1, 1979, pp. 43-62 et D. Cosgrove, J.E. Thornes, "Of Truth of Clouds : John Ruskin and the Moral Order in Landscape, in D.C.D. Pocock (ed.), Humanistic Geography and Literature, op. cit. pp. 20-46

352. Cf. R. Godel, "Jules Verne, Genève et la Société de géographie", Le Globe, T. 124, 1984, pp. 111-114

353. P.T. Newby, "Literature and the Fashioning Tourist Taste", in D.C.D. Pocok (ed.), Humanistic Geography and Literature, op. cit., pp. 130-141.

354. J.J. Putman, "Switzerland. The Clockwork Country", National Geographic Magazine, National Geography Society, Washington D.C., vol. 269, no 1. January 1986, pp. 98-99. "A land blessed with unusual contentment" wrote novelist Hermann Hesse of the Appenzell (...) est-il écrit en commentaire.

355. Yi-Fu Tuan, "Literature and Geography : Implications for Geographical Research", in D. Ley, M.W. Samuels (eds) "Humanistic Geography", op. cit. p. 195

356. D.C.D. Pocock (ed.), Humanistic Geography and Literature. Essays on the Experience of Place, Croom Helm, London, Barnes & Noble Books, Totowa, new Jersey, 1981, p. 224. (ouvrage coll.)

357. Yi-Fu Tuan, "Literature and Geography : Implications for Geographical Research", op. cit. p. 197.

358. Dostoïevski, Journal de Raskolnikov, en marge de Crime et Châtiment, traduit du russe par D. Ergaz, Gallimard, Paris, 1950, t. 2, pp. 415-486

359. A propos du Loup des Steppes, (Steppenwolf, 1927), on consultera notamment Crisis, le poème "Steppenwolf", ainsi que la lettre adressée à Monsieur R.B., 4 mai 1931, publiée in Hermann Hesse, Lettres (1900-1962), traduit par E. Beaujon, Calmann-Lévy, Paris, 1981, pp. 64-67 (1ère édition in Ausgewählte Briefe, Suhrkamp Verlag, Francfort-sur-le-Main, 1951)
360. H.G. Gadamer, Vérité et méthode, op. cit. p. 245
361. Paul Klee, Note manuscrite dans l'Exposition Paul Klee, Fondation Pierre Gianadda, Martigny, 1985, cit. in G. Demmatteis, "Dans la tête de Janus, réflexions sur le côté poétique de la géographie", (Post Scriptum), Géotopiques. Actes du Colloque. L'imagination géographique, 1985, p. 121
362. Hermann Hesse, Lettre à un jeune lecteur de Kafka, 9 janvier 1956, in Lettres, 1900-1962, op. cit. p. 198
363. Introduction par E. Guerne à Henri d'Offertingen de Novalis, in Oeuvres complètes, I, nrf, Gallimard, Paris, 1982 (traduction E. Guerne)
364. D.C.D. Pocock, "Imaginative Literature and the Geographer", in D.C.D. Pocock (ed.) Humanistic Geography and Literature, op. cit. p. 9
365. Id. supra
366. G. Olsson, "Pretexts, Texts, and Contexts" conférence prononcée lors de la session "Geography and Literature", I.B.G., Edinbourg, janvier 1983 (notes écrites, p.4).
367. C.G. Jung et Hermann Hesse ont échangé une assez importante correspondance, et ils se connaissaient personnellement. Ils se lisaient mutuellement avec intérêt, mais ils conservaient néanmoins une certaine distance entre eux, comme souvent il advient de deux grands chercheurs oeuvrant sur des thèmes voisins. Sur leurs relations et influences mutuelles jusqu'en 1950, on lira : E. Maier, The Psychology of C.G. Jung in the Works of Hermann Hesse, New York University, New York, 1952, p. 208 (Thèse)
368. S. Kierkegaard, L'existence. Textes choisis, PUF, Paris, 1982, traduit du danois par P.-H. Tisseau (1ère édition française 1962) p. 43
369. Yi-Fu Tuan, "Literature and Geography : Implications for Geographical Research", in D. Ley, M.W. Samuels (eds), Humanistic Geography, op. cit. p. 204
370. G. Olsson, "Toward a Sermon of Modernity", Nordiska institutet för samhällsplanering, Meddelande, 1984:4, p. 83
371. F. de Dainville, Le langage des géographes, éd. A. et J. Picard, Paris, 1964
372. C.J. Glacken, Traces on the Rhodian Shore. Nature and Culture in Western Thought from Ancient times to the end of the eighteenth century, University of California Press, Berkeley, 1967, p. 763
373. G. Olsson, "On Yearning for Home : An Epistemological View of Ontological Transformations, in D.C.D. Pocok (ed.), Humanistic Geography and Literature, op. cit. pp. 121-129

374. Cf B. Lévy, "Geografia umanistica e letteratura. Note in margine a un'opera recente", Bolletino Della Società Geografica Italiana, 1982, no 4-9, p. 424

Ch. 3. Espace et texte

375. I. Lotman, La structure du texte artistique, op. cit p. 309

376. Cf. Yi-Fu Tuan, "Sign and Metaphor", Annals of the Association of American Geographers, 68,3, 1978, pp. 363-372

377. I. Lotman, La structure du texte artistique, op. cit.

378. J. Weisgerber, L'Espace romanesque, Editions l'Age d'Homme, Bibliothèque de littérature comparée, Lausanne, 1978, p. 265

379. I. Lotman, La structure du texte artistique, op. cit. p. 310

Ch. 4 Danger : la dichotomisation en termes spatiaux

380. J. Weisgerber, L'Espace romanesque, op. cit. p. 17

381. I. Lotman, La structure du texte artistique, op. cit. p. 310

382. Id. supra

Ch. 5 Le mariage impossible des "méthodes" phénoménologico-existentielles et sémiotico-linguistiques

383. I. Lotman, La structure du texte artistique, op. cit. p. 31

384. M. Merleau-Ponty, Phénoménologie de la perception, op. cit. p. 345

385. I. Lotman, La structure du texte artistique, op. cit. p. 41

386. M. Merleau-Ponty, Préface à La Phénoménologie de la perception, op. cit. p. III

387. F. de Saussure, Cours de linguistique générale, Payot, Paris, 1974, p. 33, cit. in C. Calame, A. Lévy, "Approches sémiotiques de l'espace", Degrés, onzième année, no 35-36, automne-hiver 1983. Approches de l'espace, p. aI

388. J.N. Entrikin, "Contemporary Humanism in Geography", Annals of the Association of American Geographers, 66, 1976

389. M.S. Samuels, "An Existential Geography", in M.E. Harvey, B.P. Holly (eds), Themes in Geographic Thought, Croom Helm, London, 1981, pp.? *

390. H. Hesse, Lettre au professeur docteur Hermann Wein, Novembre 1960, in Lettres (1900-1962), op. cit. p. 206

391. U. Eco, La structure absente. Introduction à la recherche sémiotique. Traduit de l'italien par O. Esposito-Torrigani, Mercure de France, 1972. (Ed. orig. Bompiani, Milano, 1968).

392. U. Eco, Le nom de la rose : roman. Trad. de l'italien par J.-N. Schifano, Grasset, Paris, 1983, p. 510 ("Il nome della rosa)

393. G. Olsson, "On Yearning for Home : An Epistemological View of Ontological Transformations", Humanistic Geography and Literature, op. cit. p. 124
394. Nous nous référons notamment à "Bâtir, habiter, penser" de M. Heidegger, in Essais et conférences, traduit de l'allemand par A. Préau, NRF, Gallimard, Paris, 1958, pp. 170-193. (Paru à l'origine dans Vorträge und Aufsätze, 1954) - Sur la notion d'espace contenue dans le texte artistique, nous ferons essentiellement référence à I. Lotman, La structure du texte artistique, op. cit. et à J. Weisgerber, L'espace romanesque, op. cit.
395. G. Olsson, "Pretexts, Texts and Contexts", op. cit. p. 12
396. Hermann Hesse, Lettre à Monsieur K. Sch*, 22 mai 1958, in Lettres (1900-1962), op. cit. p. 200
397. H. Hesse, Lettre à Kenro Takahasi (un Japonais de quatorze ans exceptionnellement précoce), juillet 1961, in Lettres (1900-1962), op. cit. p. 208

Ch. 6 Remarque sur l'étrangeté d'une interprétation géographique "réaliste" par rapport à l'art

298. J.-J. Rousseau, Julie ou La Nouvelle Héloïse. Lettres de deux amants habitants d'une petite ville au pied des Alpes recueillies et publiées par Jean-Jacques Rousseau (écrite de 1756 à 1766), GF Flammarion, Paris, 1967, p. 3
399. I. Lotman, La structure du texte artistique, op. cit.
400. J. Weisgerber, L'espace romanesque, op. cit.
401. Cf. B. Lévy, "Géographie humaniste et littérature, notes de lecture", Brouillons Dupont, II-1983, p. 38
402. S.K. Langer, Feeling and Form : A Theory of Art, Scribners, New York, 1953, pp. 59-60, cit. in K.R. Olwig "Literature and "Reality" : The Transformation of the Jutland Heath", in D.C.D.Pocok (ed.), Humanistic Geography and Literature, op. cit. p. 64
403. H. Marcuse, The Aesthetic Dimension, Beacon Press, Boston, 1978, p. 8 et H. Marcuse, "Art as Form of Reality", New Left Review, no 74, (July-August 1972), p. 52, cité par K.R. Olwig, id. supra
404. Northrop Frye, Anatomy of Criticism : Four Essays, Princeton University Press, Princeton, N.J., 1957, p. 99, cité par K.R. Olwig, id. supra
405. H. Marcuse, The Aesthetic Dimension, op. cit. pp. 41, 49
406. Ibid. p. 54

Ch. 7 Du pouvoir de la subjectivité romantique selon Hegel à la conscience de la réalité géographique selon Hermann Hesse

407. Dino Buzzati, Un amour, traduit de l'italien par M. Breitman, Robert Laffont, Paris, 1964, p. 383 (édition originale Mondadori, 1963)

408. Hermann Hesse, Lettre à Monsieur W. M., août 1955, Sils Maria, in Lettres (1900-1962), op. cit. pp. 194-195
409. G.W.F. Hegel, Esthétique, traduit de l'allemand par S. Jankélévitch, Flammarion, Paris, 1979, vol. 2, p. 377
410. Friedrich Schlegel, Aethenaeum. Eine Zeitschrift. Hrsg. von August Wilhelm Schlegel und Friedrich Schlegel (Nachd.), wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1960, 3 vol. (1e éd. Berlin, 1798)
411. T.W. Adorno, Théorie esthétique, Klincksieck, Paris, 1982, p. 347, 2e édition (1ère éd. 1974), traduit de l'allemand (éd. originale Suhrkamp, Francfort-sur-le-Main, 1976)
412. G.W.F. Hegel, Esthétique, op. cit. p. 259
413. Ibid. p. 261
414. Ibid. p. 259
415. Ibid. p. 259-260
416. Ibid. p. 260
417. Ibid. p. 261
418. T.W. Adorno, Théorie esthétique, op. cit. p. 93
419. Id. supra
420. G.W.F. Hegel, Esthétique, op. cit. p. 262
421. Ibid. p. 268
422. Il faut faire de chaque visage du monde un "lieu privilégié", donc "équivalent". Cf. A. Camus, Le Mythe de Sisyphe, essai sur l'absurde, Gallimard, Collection Idées, Paris, 1971, p. 66, (1ère édition 1942)
423. Saint-Augustin, Les Confessions, traduit du latin par J. Trabucco, Garnier Flammarion, Paris, 1964, p. 240
424. Ibid. p. 241
425. Cl. Raffestin qualifie de "complexe d'Hérodote" cette tradition de la géographie à "savoir-voir" le monde depuis l'Antiquité. In "L'imagination géographique", Géotopiques, Universités Genève-Lausanne, éditions J.-B. Racine, Cl. Raffestin, 1983, pp. 29-31
426. En parlant de Marx, Hermann Hesse écrit :
 "Ich habe schon sein Vorbild und seinen Lehrer, Hegel, nicht sehr gerne, seine blendende Gesprächigkeit macht mir wenig Spass und sein professorales Besserwissen auch nicht" (Je n'aime déjà pas trop son modèle et son maître, Hegel, sa loquacité aveuglante m'amuse peu, et sa façon professorale d'en remonter non plus) in Hermann Hesse, "Karl Marx, 1818-1883", Gesammelte Werke 12, Schriften zur Literatur II, op. cit. p. 292 (écrit en 1932).
427. Sur cet historien, lire de Hermann Hesse : "Jacob Burckhardt, 1818-1897, "Kultur der Renaissance", Gesammelte Werke 12, op. cit. pp. 291-292 (écrit en 1935)
428. G.W.F. Hegel, Esthétique, op. cit. p. 270

429. Ibid. p. 271
430. Id. supra
431. Hermann Hesse, Enfance d'un magicien, nouvelles, traduit de l'allemand par E. Beaujon, Calmann-Lévy, Paris, 1975, p. 15, (Titre original : "Kindheit des Zauberers")
432. Id. supra
433. ibid. p. 16
434. Cf. C.A. Middleton, "Roots and Rootlessness : An Exploration of the Concept in the Life and Novels of George Eliot", in D.C.D. Pocock (ed.) Humanistic Geography and Literature, op. cit. pp. 102-104
435. Cf. J.H. Paterson, E. Paterson, "Shropshire : Reality and Symbol in the Work of Mary Webb", in D.C.D. Pocock, Humanistic Geography and Literature, pp. 209-220
436. C. Middleton, "Roots and Rootlessness : An Exploration of the Concept in the Life and Novels of George Eliot" op. cit., p. 103
437. Hermann Hesse, Enfance d'un magicien, op. cit. p. 14
438. Cf. J.-L. Tissier, "Géographie et littérature. De l'esprit géographique dans l'oeuvre de Julien Gracq", L'Espace géographique, no 1, t. X, Janvier-mars 1981, pp. 50-59
439. J. Gracq, La forme d'une ville, José Corti, Paris, 1985, p. 18
440. Ibid. pp. 18-19
441. Hermann Hesse affirme dans Enfance d'un magicien que son grand-père parlait "au moins trente langues" (op. cit. p. 26), et J. Mileck, un des biographes de H. Hesse affirme que H. Gundert parlait parfaitement l'anglais, l'allemand, le français et l'italien, qu'il était capable de prêcher en Hindoustani, Malajani et Bengali, qu'il parlait presque couramment le Kannada, Telugu et Tamil et qu'il possédait des compétences dans dix autres langues au moins! In J. Mileck, Hermann Hesse : Life and Art, University of California Press, Berkeley, 1978, p. 3
442. Hermann Hesse, Enfance d'un magicien, op. cit. pp. 19-20
443. Ibid. p. 20
444. Marie Hesse, David Livingstone, der Freund Afrikas, (Calwer Familienbibliothek, 1892), p. 248, Cit. in J. Mileck, Hermann Hesse : Life and Art, p. 5
445. Hermann Hesse, Enfance d'un magicien, op. cit. p. 23
446. Ibid. p. 22
447. Id. Supra

Ch. 8 La notion existentielle de "Heimat" (pays natal, patrie) heideggérienne apposée à l'enfance et à l'adolescence de Hermann Hesse

448. M. Heidegger, Lettre sur l'humanisme, Aubier Montaigne, Coll. Philosophie de l'esprit, bilingue, Paris, 1983, p. 27 (Ed. originale, Ueber den Humanismus, A. Francke, Berne, 1946)
449. A. Kiryakakis, Autochtony and Self-Awareness : The Ideal of "Heimat" in the Works of Hermann Hesse, PH. D. Diss., University of Texas, Austin, 1980, University Microfilms Int., Ann Arbor, London, p. 206
450. Platon, Cratyle (ou sur la justesse des noms, genre logique), Garnier-Flammarion, Paris, 1967, pp. 389-473
451. "Notice sur le Cratyle" par E. Chambry, id. supra, p. 383
452. Hölderlin, Poèmes ("Gedichte"). Traduit de l'allemand par G. Bianquis, Aubier Montaigne, Collection bilingue, Paris, 1943, 48e page.
453. M. Heidegger, Lettre sur l'humanisme, Aubier Montaigne, Collection Philosophie de l'esprit, bilingue, Paris, 1983, 3e édition (1ère éd. 1964), p. 97. (Edition originale Ueber den Humanismus, A. Francke, Berne, 1946).
454. Id. supra
455. Id. supra
456. Ibid. pp. 97-99
457. H. Hesse, Enfance d'un magicien, op. cit. p. 22
458. M. Heidegger, Lettre sur l'humanisme, op. cit. p. 107
459. Hermann Hesse, Enfance d'un magicien, traduit par E. Beaujon, Calmann-Lévy, Paris, 1975, pp. 13-38. ("Kinderheit des Zauberers", 1923)
460. Esquisse d'une autobiographie, id. supra, pp. 39-66. (Kurzgefasster Lebenslauf, 1924), 1ère édition. Neue Rundschau, 36, août 1925, pp. 841-856
461. Les Belles années, id. 447a, pp. 65-120, (Schön ist die Jugend, 1907).
462. Mon enfance, cf. note
463. Aus Kinderzeiten, cf. note 466.
464. Il existe plusieurs biographies de Hermann Hesse. Parmi les plus importantes, on trouve celles de :
- H. Ball, Hermann Hesse : Sein Leben und sein Werk. S. Fischer, Berlin, 1927, 243 p. Fretz & Wasmuth, Zürich, 1947, 351 p. (augmenté par A. Carlsson et O. Basler)
 - R. B. Matzig, Hermann Hesse in Montagnola : Studien zu Werk und Innenwelt des Dichters. Annerbach, Basel, 1947, 119 p. Reclam-Verlag, Stuttgart, 1949, 147 p.
 - H. Stolte, Hermann Hesse : Weltschau und Lebensliebe, Hansa, Hamburg, 1971, 287 p.
 - E. Beaujon, Le Métier d'Homme et son Image mythique chez Hermann Hesse. Editions du Mont-Blanc, Genève., 1971, 240 p.
 - E. Casebeer, Hermann Hesse, Warner Paperback Library, New York, 1972, 206 p., traduit en français par M. Meyer : Hermann Hesse. De Siddhartha au Jeu des perles de verres, Pierre Mardaga éd. Bruxelles, 1984, 211 p.

- J. Mileck, Hermann Hesse : Biography and Bibliography. University of California Press, Berkeley and Los Angeles, 1977, 1402 p.
- J. Mileck, Hermann Hesse : Life and Art, University of California Press, Berkeley, Los Angeles, London, 1978, 397 p.
- R. Freedman, Hermann Hesse : Pilgrim of Crisis. A Biography, Pantheon Books, New York, 1978, 443 p.
- 465. Hölderlin, Poèmes, op. cit. p. 199
- 466. H. Hesse, "Mon enfance", traduite en français par E. Beaujon, in La leçon interrompue, Nouvelles, Calmann-Lévy, Paris, 1978, pp. 9-73. Cette version traduite réunit "Meine Kindheit", extrait de Frühe Prosa, Fretz & Wasmuth Verlag, Zurich, 1948, et "Aus Kinderzeiten", extrait de Diesseits, Klein Welt, Fabulierbuch, Suhrkamp Verlag, Francfort-sur-le-Main, 1954
- 467. Ibid. pp. 9-10
- 468. Ibid. p. 10
- 469. Ibid. p. 12
- 470. R. Freedman, Hermann Hesse, Pilgrim of Crisis, op. cit. p. 28
- 471. H. Hesse, "Mon enfance", in La leçon interrompue, op. cit. p. 12
- 472. Id. supra
- 473. Id. supra
- 474. Ibid. p. 13
- 475. Alexandre de Humboldt, Cosmos, Essai d'une description physique du monde. T. I traduit de l'allemand par H. Faye, éd. Gide et Baudry, Paris, 1848, p. 3
- 476. H. Hesse, "Mon enfance", op. cit. p. 15
- 477. Ibid. p. 17
- 478. Id. supra
- 479. Ibid. p. 18
- 480. H. Hesse, "Enfance d'un magicien", in Enfance d'un magicien. Nouvelles, Calmann-Lévy, Paris, 1975, pp. 13-38. Traduit de l'allemand par E. Beaujon. Titre orig. : "Kindheit des Zauberes", extrait de Traumfährte (écrit en 1923), Corona 7, 1937, pp. 131-152
- 481. H. Hesse, "Mon enfance", op. cit. p. 29
- 482. Ibid. p. 36
- 483. Ibid. p. 31
- 484. H. Hesse, "Basler Erinnerungen", National-Ztg. (Basel), Sonntagsbeilage, 4.7.1937, in H. Hesse, Die Kunst des Müssiggangs. Kurze Prosa aus dem Nachlass, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1973, p. 336
- 485. H. Hesse, "Wärisbühel", in Fiançailles, trad. par E. Beaujon, Calmann-Lévy, Paris, 1986, pp. 78-79. Ed. allem. "Wärisbühel", Licht und Schatten, 1, n. 6, 1910, Basler Nachrichten, Sonntagsblatt, 9. 1914, pp. 45-47
- 486. Ibid. p. 82

487. Ibid. p. 85
488. "Die Novembarnacht. Eine Tübinger Erinnerung", (1899), Hinterlassene Schriften und Gedichte von Hermann Lauscher, 1901, pp. 29-44
489. "Lulu. Eine Jugenderlebnis, dem Gedächtnis E.T.A. Hoffmanns gewidmet", (1900), Die Schweiz, 19 (1906), 1-8, 29-36, 53-57
490. "Tagebuch 1900", Hinterlassene Schriften und Gedichte von Hermann Lauscher (1901), pp. 45-72; Hermann Lauscher (1907), pp. 145-177, Frühe Prosa, (1948)
491. "Nachbarn" (1908)
492. "Eine Gestalt aus der Kindezeit", Licht und Schatten, 2, no 1 (1911), version remaniée de "Hotte Hotte Putzpulver", Rheinisch-Westfälische Ztg., 1901
493. H. Hesse, "Unterm Rad", Neue Zürcher Ztg., 5 avril 1904 au 17 mai 1904, Nos 95-137; Stuttgarter Beobachter, 1er oct.-15 nov. 1904. Unterm Rad, S. Fischer, Berlin, 1906, 294 p. Trad. en français par L. Jumel, L'Ornière, Calmann-Lévy, 1957, 236 p.
494. H. Hesse, "Knulp. Erzählung", Neue Rundschau, 19 (fév. 1908, pp. 247-259. (1ère partie) Knulp. Drei Geschichten aus dem Leben Knulps. S. Fischer, Berlin, 1915, 146 p. 1ère trad. française par G. Maury et G. Khnopff, Revue de Genève, (janv. 1925), pp. 57-82, (fév. 1925), pp. 177-205. 2ème trad. française par H. du Cheyron de Beaumont, Calmann-Lévy, Paris, 1972, 184 p. (mon édition)
495. H. Hesse, "Demian. Die Geschichte einer Jugend von Emil Sinclair", Neue Rundschau, 30 (fév.-avr. 1919), pp. 173-210, 291-328, 427-462; Samuel Fischer, Berlin, 1919, 256 p. 1ère trad. française, Stock, Paris, 1930; 2ème trad. française par D. Riboni, Stock, Paris, 1974, 248 p., rééd. par Le Livre de Poche, Paris, 1979, 220 p. (mon édition)
496. H. Hesse, "Die Heimkehr, Erzählung", Neue Rundschau, 20 (avril 1909), pp. 540-571; Umwege. Erzählungen, S. Fischer, Berlin, 1912, 309 p. Kleiner Garten. Erlebnisse und Dichtungen, E.P. Tal & Co., 1919, Leipzig und Wien, 143 p.
497. H. Hesse, Diesseits, Erzählungen. Ed. K.W. Maurer, London, G. Duckworth, 1948, 128 p.
Weg nach Innen. Vier Erzählungen, S. Fischer, Berlin, 1931, 444 p. 8110 éd. jusqu'en 1940)
499. H. Hesse, "Glück" (mars 1949), Neue Schweizer Rundschau, 17 (mai 1949), pp. 3-11, Späte Prosa, Suhrkamp, Berlin, 1941
500. H. Hesse, "Unterbrochene Schulstunde" (1948), Schweizer Monatshefte, 28 (déc. 1948), pp. 561-573
501. H. Hesse, "Alemannisches Bekenntnis", Alemannenbuch (Bern, 1919), pp. 7-9. Rééd. in H. Hesse, Eigensinn. Autobiographische Schriften, Auswahl und Nachwort von S. Unseld-Rowohlt, Hamburg, 1981, pp. 84-87 (mon édition)

502. Ibid. p. 84
503. Cf. Hermann Hesse - Thomas Mann. Briefwechsel, Suhrkamp Verlag, S. Fischer Verlag, Frankfurt am Main, 1968
504. H. Hesse, "Alemannisches Bekenntnis", op. cit. p. 85
505. Id. supra
506. Ibid. p. 86
507. Id. supra
508. Ibid. p. 87
509. Id. supra
510. Peter Camenzind, qui rend célèbre H. Hesse, paraît avec succès à Berlin en 1904. En 1914, il est déjà traduit en neuf langues : 1905, norvégien, russe, suédois; 1907, danois, hollandais; 1908, finnois; 1910, français et russe; 1911, tchèque; 1914, russe. En 1976, l'on trouve 48 traductions de Peter Camenzind. In Hermann Hesse weltweite Wirkung. Internationale Rezeptionsgeschichte. Hrgs. von M. Pfeifer, Suhrkamp Taschenbuch, Frankfurt am Main, 1977, B 1, pp. 279-280
511. Cf. Jean-Luc Piveteau, "La perception de l'espace au XVIIIème siècle à travers l'étude d'un cas : Uli Bräker ("Le pauvre homme du Toggenbourg")", in Der Mensch in der Landschaft. Festschrift für Georges Grosjean, Jahrbuch der Geographischen Gesellschaft von Bern, B. 55 1983/1985, Lang Druck. Bern, 1986, pp. 531-540
512. G. Haldas, Rêver avant l'aube, op. cit. p. 221 ("Ce refus du style qui est le style véritable")
513. H. Hesse, "La leçon interrompue" ("Unterbrochene Schulstunde", 1948), in La leçon interrompue, Calmann-Lévy, Paris, 1978, trad. par E. Beaujon, p. 179
514. Cf. R. Freedman, Hermann Hesse. Pilgrim of Crisis, op. cit. p. 46
515. H. Hesse, L'Ornière, (Unterm Rad, 1906), trad. par L. Jumel, Calmann-Lévy, Paris, 1957
516. "(...) chacun de mes livres peut être interprété comme un plaidoyer (parfois comme un cri d'alarme) en faveur de la personnalité et de l'individu (...). de même que cet être individuel a contre lui toutes les grandes institutions qui disposent du pouvoir, c'est-à-dire l'Etat, l'Ecole, l'Eglise, ainsi que les collectivités de tout genre (...). J'ai toujours vu ces puissances dirigées contre moi et contre mes ouvrages et nous avons fait l'expérience de leurs moyens de combat, de ceux qui étaient honnêtes comme de ceux qui étaient brutaux ou vulgaires" (In Hesse, "Lettre à une étudiante allemande, mars 1954, Lettres) (1900-1962). Op. cit. p. 182
517. H. Hesse, L'Ornière, op. cit. p. 11
518. Ibid. p. 28
519. Ibid. pp. 23-24
520. Ibid. p. 24

521. *ibid.* p. 34
522. *Ibid.* p. 44
523. François de Dainville, Le langage des géographes, Ed. A. Et J. Picard, Paris, 1964
524. Cf. Jean-Louis Tissier, "Géographie et littérature. de l'esprit géographique dans l'oeuvre de Julien Gracq", L'Espace Géographique, no. 1, T X, janvier-mars 1981, pp. 50-59
525. H. Hesse, L'Ornière, *op. cit.* p. 49
526. *Ibid.* p. 64
527. *Ibid.* p. 65
528. *Ibid.* p. 69
529. *Ibid.* p. 82
530. H. Hesse, "Retour au pays" ("Die Heimkehr", 1914), trad. par E. Beaujon, in Une petite ville d'autrefois, nouvelles, Calmann-Lévy, Paris, 1979, pp. 53-107
- Knulp, 1915, *op. cit.*
531. Cf. p. ex. "Lettre de H.H. au Dr. E. Kapff, Calw, mai 1895", in Hermann Hesse. Kindheit und Jugend (1877-1895). Hermann Hesse in Briefen und Lebenszeugnissen, Suhrkamp Taschenbuch, Frankfurt am Main, pp. 464-467
532. H. Hesse, Hermann Lauschefer (1896-1901), in Frühe Prosa, Fretz & Wasmuth, Zurich, 1948, 303 p.
533. Cf. note 537
534. H. Hesse, "L'apprentissage de Hans Dierlamm", ("Hans Dierlamms Lehrzeit", 1909), in Fiançailles, trad. par E. Beaujon, Calmann-Lévy, Paris, 1986, p. 95
535. *Id. supra*
536. *Ibid.* p. 96
537. *Id. supra*
538. *Ibid.* p. 99
539. In R. Freedman, Hermann Hesse. Pilgrim of Crisis, *op. cit.* p. 62
540. En 1979, l'édition mondiale de ses livres dépassait les 50 millions d'exemplaires. Les langues de traduction comprenaient : l'anglais, l'arabe, le birman, le bulgare, le chinois, le danois, l'espagnol, l'estonien, le finnois, le français, le grec, l'hébreu, le hollandais, le hongrois, l'indien, l'italien, le japonais, le coréen, le letton, le macédonien, le norvégien, le persan, le polonais, le portugais, le roumain, le russe, le suédois, le serbe-croate, le slovaque, le slovène, le tchèque, le thaï, le turc, le vietnamien. In Hermann hesses welweite Wirkung, Hrsg von M. Pfeifer, Suhrkamp Taschenbuch, Frankfurt am Main, 1979, Bd II, pp. 2, 217-275

Ch. 9 Les demeures du poète

541. H. Hesse, "Beim Einzug in ein neues Haus", Gedenkblätter. Erinnerungen an Zeitgenossen, ergänzt von V. Michels, Suhrkamp Taschenbuch, Frankfurt am Main, 1984, pp. 65-82 (Ecrit pour Monsieur et Madame H.C. Bodmer. Manuscrit in Collection Bodmer. - Hesse; 1ère éd. in Gedenkblätter, 1937)
542. Ibid. p. 69
543. Id. supra
544. M. Heidegger, "Bâtir, habiter, penser", in Essais et conférences (Vorträge und Aufsätze), trad. de l'allemand par A. Préau, préfacé par J. Beaufort, Gallimard, 1958, 5ème éd. pp.
545. Ibid. p. 175
546. Ibid. p. 176
547. H. Hesse, "Beim Einzug in ein neues Haus", op. cit. p. 71 (ma traduction)
548. G. Keller, Die Leute von Seldwyla, Diogenes, Zurich, 1978, hrsg. von G. Steiner
549. H. Hesse, "Beim Einzug in ein neues Haus", op. cit. p. 75
550. H. Hesse, "Vom Naturgenuss" (1908), in Die Kunst des Müsiggangs. Kurze Prosa aus dem Nachlass. Hrsg. von V. Michels, Suhrkamp Taschenbuch, 1973, pp. 99-103 (1ère éd. Neues Wiener Tagblatt, IV, 1908)
551. Ibid. p. 101
552. Id. supra
553. Id. supra
554. Ibid. p. 102
555. H. Hesse, "L'homme qui voulait changer le monde" ("Der Weltverbesserer", 1911), in Enfance d'un magicien, trad. par E. Beaujon, Calmann-Lévy, Paris, p. 208. (Ecrit vers 1906, 1ère éd. : März 5, avril-mai 1911, pp. 70-80, 120-129, 169-179, 202-213 (soumis le 31.12.1910))
556. Ibid. p. 217
557. R. Freedman, Hermann Hesse. Pilgrim of Crises, op. cit. p. 157
558. H. Hesse, "Beim Enzug in eines neues Haus", op. cit. p. 76
559. Ibid. p. 77
560. Ibid. p. 78
561. H. Hesse, "O Freunde nicht diese Töne", Neue Zürcher Zeitung, 3.12.1914, (soumis le 17.9.1912)
562. H. Hesse, "Lettre à V. Andréä", 26.12.1914", in Lettres, 1900-1962, op. cit.
563. Romain Rolland, Au-dessus de la mêlée, op. cit.
564. "Journal de Romain Rolland", D'une rive à l'autre, Hermann Hesse et Romain Rolland. Correspondance, fragments du Journal et textes divers, Ed. Albin Michel, Cahier 21, Paris
565. Ibid. p. 27
566. R. Freedman, Hermann Hesse. Pilgrim of Crisis, op. cit. p. 201

567. H.Hesse, "Der schwere Weg" (1916), Neue Rundschau, 28, (avril 1917), pp. 542-546
568. H. Hesse, "Klein et Wagner", in Le dernier été de Klingsor. Nouvelles, trad. par E. Beaujon, Calmann-Lévy, Paris, 1973, p. 103 ("Klein und Wagner", 1919, publié en 1920, S. Fischer, Berlin)
569. Ibid. p. 110
570. Ibid. p. 113
571. Ibid. p. 112
572. H. Hesse, "Tessin" (1919-1924), in Bilderbuch (1926), Gesammelte Werke 6, op. cit. pp. 300-338
573. Cf. H. Hesse, "Madonna d'Ongero" (1923), in "Tessin", op. cit. pp. 325-332 (1ère parution in Neue Zürcher Zeitung, 12.8.1923, no. 1093)
574. Cf. Monte Verità, Ascona, Berg der Wahrheit. Lokale Anthropologie als Beitrag zur Wiederentdeckung einer neuzeitlichen sakralen Topographie, Electa, Milano, 1978
575. Cf. R. Biaggi, L. Scognamiglio, P. Viviani, "Il viandante e il contadino. Hermann Hesse in Ticino, travail de maturité non publié, Lycée de Lugano, 1984, p. 53
576. Id. supra
577. Ibid. p. 44
578. Ibid. p. 7
579. Cf. note 568
580. H. Ball, Hermann Hesse. Sein Leben und sein Werk, Suhrkamp, 1977 (1ère éd. S. Fischer, Berlin, 1933)
581. M. Agliatti, Storia e storie della collina D'Oro. Luoghi e genti. Gaggini-Bizzozero, Lugano, 1978, v. 1, p. 255
582. D'une rive à l'autre. Hermann Hesse et Romain Rolland, op. cit. p. 80
583. Ibid. p. 68
584. H. Hesse, "Beim Einzug in ein neues Haus", op. cit. p. 80
585. Ibid. p. 79
586. Ibid. p. 80
587. Ibid. p. 82
588. J. Mileck, Hermann Hesse. Life and Art, University of California Press, Berkeley and Los Angeles, 1978, p. 131
589. H. Hesse, Das Glasperlenspiel. Versuch einer Lebensbeschreibung des Magister Ludi Josef Knecht samt Knechts hinterlassene Schriften. Herausgegeben von Hermann Hesse. Fretz & Wasmuth, Zurich. 1942. Vol. 1, 452 p. vol 2, 442 p. Trad. en français par J. Martin, Le jeu des perles de Verre. Essai de biographie du Magister Ludi Joseph Valet accompagné de ses écrits posthumes, présenté par Hermann Hesse, Prix Nobel, Calmann-Lévy, Paris, 1955

590. Cf. note 572

591. H. Hesse "Die Fremdenstadt im Süden", Berliner Tageblatt, 31.5.1925; Dresdner Neueste Nachr. , 30.8.1925; Neue Freie Presse (Wien), 3.3.1933. In Die Kunst des Müßiggangs, op. cit. pp. 218-222

592. H. Hesse, "Klein et Wagner", in Le dernier été de Klingsor, op. cit. p. 136

593. H. Hesse, "Vierzig Jahre Montagnola" (1960), in Gedenkblätter op. cit. p. 274.

Bibliographie générale

Alexandre Ablamowicz, "L'espace de l'homme égaré", "Dans le Labyrinthe" d'Alain Robbe-Grillet, in *Espaces romanesques. Etudes réunies par M. Crouzet*, Université de Picardie, PUF, Paris, 1982, pp. 47-57.

Ronald Abler, John S. Adams, Peter Gould, *Spatial organization. The Geographer's view of the world*, Prentice/Hall International éd. (1ère éd. 1971, 2e éd. 1977).

Theodor W. Adorno, *Théorie esthétique*, Klincksieck, Paris, 1982, 347 p., 2e éd. (1ère éd. 1974), traduit de l'allemand, (éd. orig. Suhrkamp, Francfort, 1970).

Denis Apothéloz, "Eléments pour une logique de la description et du raisonnement spatial", *Degrés*, no 35-36, automne-hiver 1983, *Approches de l'espace*, pp. b1-b19.

Jay Appleton, *The Experience of Landscape*, John Wiley & Sons, Londres, 1975, 293 p.

Aristote, *La Métaphysique*, commentée par J. Tricot, Vrin, Paris, 1981, T.1, (probablement écrit au 4e siècle av. J.-C. et traduit du grec).

Geoffroy Atkinson, *La littérature géographique française de la Renaissance*, 2 vol., Paris, 1927-1936.

Michel Audetat, Ola Soederstroem, "Poussières d'espace et génie du lieu", *Géotopiques*, Actes du Colloque sur l'Imagination géographique, Universités de Lausanne-Genève, C. Raffestin, J.-B. Racine éd., 1985, pp. 8-28.

Dorota August, "L'espace du secret dans L'automne à Pékin", in Espace romanesques, Etudes réunies par M. Crouzet, Université de Picardie, PUF, Paris 1982, pp. 27-45.

Germaine Aujac, Strabon et la science de son temps. Les Belles-Lettres, Paris, 1966, 326 p.

Gaston Bachelard, La terre et les rêveries de la volonté, Paris, Libr. J. Corti, 1948.

Gaston Bachelard, La terre et les rêveries du repos, José Corti, Paris, 1948, (12e réimpression (1982), 339 p.).

Gaston Bachelard, L'eau et les rêves. Essai sur l'imagination de la matière. José Corti, Paris, 1942, 265 p., (18e réimpr. 1983).

Gaston Bachelard, L'air et les songes. Essai sur l'imagination du mouvement, José Corti, Paris, 1943, 206 p., (13e réimpr. 1982).

Gaston Bachelard, La terre et les rêveries du repos, Libr. J. Corti, 1948.

Gaston Bachelard, La poétique de l'espace, PUF, Paris, 8e éd., (1ère éd. 1957).

Gaston Bachelard, La formation de l'esprit scientifique, contribution à une psychanalyse de la connaissance objective, 12e éd., Librairie philosophique J. Vrin, Paris (1ère éd. 1938, 12e éd. 1983).

Antoine S. Bailly, "De l'image au symbole, la perception de la ville dans la littérature", in La perception de l'espace urbain : les concepts, les méthodes d'étude, leur utilisation dans la recherche géographique, Thèse, Université de Lille III, T.I, pp. 127-214,

1980.

Antoine S. Bailly, "Behavioural Geography in the French speaking World : Development, Approach and Planning Experience", (paper presented at the I.B.G. 1981 conference in Leicester, January 5-8th 1981, 32 p.

Antoine S. Bailly, "La géographie de la perception dans le monde francophone : une perspective historique", *Geographica Helvetica*, 1981, pp. 14-21.

Antoine S. Bailly, "Espace géographique et espace vécu : vers de nouvelles dimensions de l'analyse spatiale", in Paelinck, J.H. et Salles A., *Espace et Localisation*, Paris, Economica, 1983, pp. 290-303.

Antoine S. Bailly, "Les indicateurs d'environnement : des indicateurs objectifs aux indicateurs subjectifs", Conférence présentée au Convegno Internazionale "Gli indicatori ambientali", Promosso da FAST/SITE (29-30 Magion 1984), 14 p.

Antoine S. Bailly et al., *Les concepts de la géographie humaine*, Masson, Paris, 1984, 204 p.

John Barrell, "Geographies of Hardy's Wessex", *Journal of Historical Geography*, 8, 4, 1982, pp. 347-361.

John Barrell, "Review of D.C.D. Pocock (ed.) *Humanistic Geography and Literature : Essays on the Experience of Place*, London : Croom Helm, 1981", in *Journal of Historical Geography*, v. 9, no 1, Jan. 1983, London, pp. 95-97.

Roland Barthes, *Le degré zéro de l'écriture*, Seuil, Paris, 1953.

Roland Barthes, *Mythologies*, Seuil, Paris, 1957.

Denis Baudoin, *Essai d'approche de l'oeuvre littéraire dans une perspective géographique : "Derborence" de C.-F. Ramuz*, Mémoire de licence, Département de géographie, Université de Genève, 1981, (polycopié).

Andrée-Jeanne Baudrier, "Le thème du refuge dans trois romans allemands contemporains", in *Espaces romanesques, Etudes réunies par M. Crouzet*, Université de Picardie, PUF, Paris, 1982, pp. 59-69.

Edmond Beaujon, *L'humanisme et la crise de l'Autorité*, Ed. "Défense de l'Europe", Lausanne, 1950, 85 p.

Edmond Beaujon, "Chronique de notre temps. Sous le signe de la fusée", *Tribune de Genève*, 28.2.1986, p. 52.

Anne Belgrand, "Espace clos, espace ouvert dans *L'Assomoir*", in *Espaces romanesques, Etudes réunies par M. Crouzet*, Université de Picardie, PUF, 1982, pp. 5-14.

J.-F. Bergier, *Naissance et croissance de la Suisse industrielle*, Société générale suisse d'histoire, v. 8, Francke Ed., Berne, 1974, pp. 140-141.

Henri Bergson, *Matière et mémoire, Essai sur la relation du corps à l'esprit*. F. Alcan, 27e éd., (1ère éd. 1896), Paris, 1933, 279 p.

Anne-Claude Berthoud, *Activité métalinguistique et acquisition d'une langue seconde. Etude des verbes déictiques allemands*, Peter Lang, Berne, (thèse de doctorat présentée à l'Université de Neuchâtel), 1982.

Anne-Claude Berthoud, "Aller et Venir : verbes de déplacement

soumis à des contraintes déictiques, topologiques, interactives et situationnelles", *Degrés*, no 35-36, automne-hiver 1983, *Approches de l'espace*, pp. d1-d16.

Otto Friedrich Bollnow, *Mensch und Raum*, W. Kohlhammer Verlag, Stuttgart, 1963, 310 p.

Marie-Jeanne Borel et Catherine Wülser-Péquegnat, "Raisonnement sur l'espace", *Degrés*, no 35-36, automne-hiver 1983, *Approches de l'espace*, pp. e1-e18.

Mark Bouman, Michael Curry, "In The Zone : On Literature and Geography", University of Minnesota. Presented at the Annual Meeting of the Association of American Geographers, San Antonio, TX, 25-28 April 1982.

Bernard Bourgeois, "L'idéalisme allemand devant la beauté naturelle et l'embellissement de la nature", in *Mort du paysage ? Philosophie et esthétique du paysage*, ouvrage collectif, sous la direction de F. Dagognet, Champ Vallon, coll. milieux, 1982, pp. 161-177.

Numa Broc, *La géographie des philosophes. Géographes et voyageurs au XVIIIe siècle*. Service de reproduction des thèses, Université de Lille-III, Lille, 1973, 797 p.

Numa Broc, *La géographie de la Renaissance, (1420-1620)*, Paris, Bibliothèque Nationale, 1980.

Numa Broc, *Les Montagnes vues par les géographes et les naturalistes de langue française au XVIIIe siècle*. Bibliothèque Nationale, Paris, 1969, 298 p.

W.H. Bruford, *The German Tradition of Self- Cultivation, "Bildung" from Humboldt to Thomas Mann*, Cambridge

University Press, Grande-Bretagne, 1975, 290 p.

Martin Buber, "Distance and Relation", *Psychiatry*, 20, 1957, pp. 97-104, traduit de l'allemand, 2e éd. (1ère éd. in *The Hibbert Journal : Quarterly Journal of Religion, Theology and Philosophy* (1951), 49, pp. 105-130).

Martin Buber, *Je et Tu*, trad. de l'allemand par G. Bianquis, préface de G. Bachelard, Aubier Montaigne, Paris, 1969, 172 p. (Titre original : *Ich und Du*, 1923).

Jacob Burckhardt, *La Civilisation de la Renaissance en Italie*, un essai. Traduit de l'allemand par H. Schmitt, revue et corrigée par R. Klein, le Club du meilleur livre et Plon, Paris, 1958, 355 p. (1ère éd. française 1885).

Anne Buttner, David Seamon (eds), *The Human Experience of Space and Place*, Croom Helm, Londres, 1980 (ouvrage collectif), 199 p.

Manfred Büttner, "Geographie und Theologie in 18. Jahrhundert". *Deutsch. Geographentag Bochum, 8 bis 11 Juni 1965*. Wiesbaden, *Verb. Dtsch. Geographentages*, 1966, t. 35, pp. 352-359.

Manfred Büttner, "Geosophie, geographisches Denken und Entdeckungsgeschichte, Religionsgeographie und Geographie der Geisteshaltung", *Die Erde, Zeitschrift der Gesellschaft für Erdkunde zu Berlin* 1980, Heft 1-2.

Manfred Büttner, Reinhard Jakel, Review : "M. Bowen, 1981, *Empiricism and Geographical Thought : From Francis Bacon to Alexander von Humboldt*, Cambridge University Press, Cambridge, 351 p." *Australian Geographer*, vol. 15, 1983, pp. 346-348.

Dino Buzzati, *Un amour*. Traduit de l'italien par M. Breitman, Robert Laffont, Paris, 1964, 383 p. (éd. originale Mondadori, 1963).

Claude Calame, "L'espace dans le mythe, l'espace dans le rite : Un exemple grec", *Degrés*, no 35-36, automne-hiver 1983, *Approche de l'espace*, pp. F1-F15.

Albert Camus, *Le Mythe de Sisyphe, essai sur l'absurde*, nrf, Gallimard (1ère éd. 1942), Paris, 1971.

Horacio Capel, "L'image de la ville et le comportement spatial des citadins", *L'espace géographique*, 1975, 1, pp. 73-80.

Fritjof Capra, *The Tao of Physics. An exploration of the Parallels Between Modern Physics and Eastern Mysticism*. Bantam Books, New York, 1975, 332 p.

Ernst Cassirer, *Essai sur l'homme, le sens commun*, éd. de Minuit, Paris, 1975, (traduit de l'anglais, *An Essay on Man*, Yale University Press).

Ernst Cassirer, *Individu et Cosmos dans la philosophie de la Renaissance*, traduit de l'allemand par Pierre Quillet, suivi de Nicolas de Cues, de la pensée, et de Charles de Bovelles, Le sage, Ed. de Minuit, Paris, 1983, 489 p. (1ère éd. 1927, Leipzig et Berlin).

Anne Cauquelin, *La ville, la nuit*, PUF, coll. *La Politique éclatée*, Paris, 1977.

Henri Chamussy, "Un instant d'éternité", *Brouillons Dupont*, 11-1983, pp. 65-95, Avignon.

André Chédel, *Vers un humanisme cosmique*, Perret-Gentil, Genève, 1964.

Jacques Chenieux, "Contribution à la réflexion sur le concept d'espace", in A. Renier, *Espace & Représentation*, Les éditions de La Villette, Paris, 1982, pp. 235-238.

Léon Chestov, *Athènes et Jérusalem. Un essai de philosophie religieuse*, traduit du russe par Boris de Schloezer (publié en français dans les années 1930), précédé de "L'obstination de Chestov" par Yves Bonnefoy, Flammarion, Paris, 1967, 349 p.

Paul Claval, *La pensée géographique, Introduction à son histoire*, Publications de la Sorbonne, Série "N.-S. Recherches" - 2, Centre d'histoire de la géographie et de géographie historique, Universités de Paris I et de Paris IV, S.E.D.E.S. Paris, 1972.

Paul Claval, *Les mythes fondateurs des sciences sociales*, PUF, Paris, 1980, 261 p.

Paul Claval, "Histoire de la géographie", in A.S. Bailly, *Les concepts de la géographie humaine*, Masson, Paris, 1984, pp. 21-32.

Claude-Michel Cluny, "Voyager est un vice", *Magazine littéraire*, 102, juillet-août 1975, pp. 9-10.

Collectif, *L'Ecole de Chicago*, Textes traduits et présentés par Y. Grafmeyer et I. Joseph, (éd. originale The University of Chicago Press, Chicago) Aubier Montaigne, Paris, 1984.

Clara Copeta, F. Donella, "Il rapporto tra geografia umanistica e letteratura. Un esempio di analisi : "Le paysan de Paris" di L. Aragon", *Rivista Geografica Italiana*, 90, fasc. 3-4, 1983, pp. 445-470.

D. Cosgrove, "On Truth of Clouds : John Ruskin and the Moral Order in Landscape", in D.C.D. Pocock (ed.), *Humanistic Geography and Literature*, op., cit. pp. 20-46.

Michel Crouzet, "Sur la topographie de la Chartreuse de Parme, et sur le rapport des lieux et des lieux communs", *Espaces romanesques*, Université de Picardie, Centre d'Etude du Roman et du Romanesque, PUF, Paris, 1982, pp. 99-139.

Michel Crouzet (études réunies par), *Espaces romanesques*, Université de Picardie, Centre d'Etudes du Roman et du Romanesque, PUF, 1982, 248 p. (fruit du Colloque des 8 et 9 mai 1981).

S. Czarnowski, "Le morcellement de l'étendue et sa limitation dans la religion et la magie", *Actes du Congrès International d'histoire des religions*, Paris, 1925, vol. I.

François Dagognet, *Une épistémologie de l'espace concret*, Vrin, Paris, 1977, 223 p.

David Daiches, John Flower, *Literary Landscapes of the British Isles : a narrative atlas*, Paddington Press, Londres, 1979, 278 p.

François de Dainville, *La géographie des Humanistes*, Paris, Beauchesne, 1940 (thèse).

François de Dainville, *Le langage des géographes*, éd. A. et J. Picard, Paris, 1964.

Jean Daniel, "Jusqu'à la lie", *Editorial du Nouvel Observateur*, 12-18.10.1984, no 1040, p. 35.

Stephen Daniels, "Review of E. Relph, *Rational Landscapes and*

Humanistic Geography, London : Croom Helm, 1981", in Journal of Historical Geography, v. 9, no 1, Jan. 1983, pp. 97-98.

Eric Dardel, L'Homme et la Terre, Nature de la réalité géographique, Nouvelle Encyclopédie Philosophique, PUF, Paris, 1952.

Ch.-Victor de Bonstetten, L'Homme du Midi et l'Homme du Nord ou l'influence des climats, J.J. Paschoud, Genève et Paris, 1824, 231 p.

A.J.J. De Koning, F.A. Jemmer (eds), Phenomenology and Psychiatry, (recueil collectif) Academic Press, London, Grune & Stratton, New York, 1982, 277 p.

Giuseppe Dematteis, "Dans la tête de Janus, réflexions sur le côté poétique de la géographie, "Géotopiques, Actes du Colloque sur l'imagination géographique, Universités de Lausanne-Genève, 1985, pp. 109-125.

Wilhelm Dilthey, Introduction à l'étude des sciences humaines. Essai sur le fondement qu'on pourrait donner à l'étude de la société et de l'histoire, trad. de l'allemand par Louis Saugin, (titre orig. "Einleitung in die Geisteswissenschaften") PUF, Paris, 525 p. (Initialement écrit en 1883).

J.M. Doherty, "Developments in behavioural geography", Graduate School of Geography, discussion paper no 25, London School of Economics, London, 1969, 17 p.

John Dos Passos, The Big Money. A Novel From The Great Trilogy U.S.A., New American Library, 1969 (1ère éd. 1933), 555 p.

Fédor Mikhaïlovitch Dostoïevski, Souvenirs de la maison des

morts, traduit du russe par H. Mongault et L. Desormonts, Gallimard, Paris, 1950 (1ère éd. 1860, dans *Le Monde russe*).

Dostoïevski, *Mémoires dans un souterrain*, traduit par H. Mongault et M. Laval, Gallimard, Paris, 1949, 254 p. (N.B. La première partie est intitulée "Le souterrain" ou "Le sous-sol" selon les diverses traductions). Ecrit en 1864.

Dostoïevski, *Crime et Châtiment*, Préface de G. Nivat, traduit par D. Ergaz, Gallimard, Paris, 1950, pour la traduction, 1975 pour la préface. (Ecrit à partir de 1865), 2 vol.

Louis Dumont, "La notion de "Bildung" dans la culture allemande". Notes de la conférence du 6 juin 1984. Université de Genève.

Lawrence Durrell, *Spirit of Place. Letters and Essays on Travel*. Ed. by A.G. Thomas, Faber and Faber, London, 1969, 430 p.

Leonard L. Duroche, Sr, "The perception of Space in Rilke's *Malte Laurids Brigge* and in *Kafka*", *Perspectives on Contemporary Literature*, p. 97-106.

Leonard L. Duroche, "The Perception of Space in Literature", Unpublished Paper, University of Minnesota, Minneapolis, 1982, 24 p.

Maurice Duverger, *Méthodes des sciences sociales*, PUF, coll. *Thémis*, 3e édition, 1964, 501 p.

Jean Duvignaud, "Entretien avec Ch. Widmer : Jean Duvignaud : "Rire pour inventer", *Journal de Genève*, 27.4.1985, supplément littéraire, p. I.

Umberto Eco, *La structure absente. Introduction à la recherche*

sémiotique. Traduit de l'italien par U. Esposito-Torrigani, Mercure de France, 1972 (éd. orig. Bompiani, Milano, 1968).

Umberto Eco, *Le nom de la rose : roman*. Trad. de l'italien par J.-N. Schifano, Grasset, Paris, 1983, 510 p. ("Il nome della rosa").

Paul W. English, Robert C. Mayfield (eds), *Man, Space and Environment. Concepts in Contemporary Human Geography*. (ouvrage collectif), Oxford University Press, New York, 1972, 623 p.

J.N. Entrikin, *Science and Humanism in Geography*, diss. University of Wisconsin-Madison, 1975, University Microfilms, Ann Arbor, Michigan, 1976.

J.N. Entrikin, "Contemporary Humanisme in Geography, *Annals of the Association of American Geographers*, 66 (1976), pp. 615-632.

J.N. Entrikin, "Carl O. Sauer, philosopher in spite of himself", *Geographical Review*, Vol. 74 no 4 Oct. 1984, pp. 387-408.

Auguste Etcheverry S.J., *Le conflit actuel des humanismes*, Presses de l'Université Grégorienne, Office général du Livre, Paris, 1964, 328 p.

F. Farinelli, "Cartographie et géographie", Notes de conférence, 14.2.1985, Département de géographie, Université de Genève.

Franco Farinelli, "De la crise à la critique de l'imagination géographique : une histoire récurrente". *Géotopiques. Actes du Colloque sur l'imagination géographique*, Universités de Lausanne-Genève, 1985, pp. 36-57.

Richard Fauque, "Perception de la ville et imaginaire urbain",

Espaces et Sociétés, 1974, pp. 63-76.

Lucien Febvre, La Terre et l'évolution humaine, introduction géographique à l'histoire, précédé d'un avant-propos de H. Berr, coll. L'évolution de l'humanité, Synthèse collective, La Renaissance du Livre, Paris, 1922.

Claudio Ferrata, Gualtiero Rusca, Le centre de Lugano : les facteurs qui ont déterminé la modification de son organisation spatiale et les conséquences, Mémoire de licence, Département de géographie, Université de Genève, 1977 (polycopié).

Jean-Paul Ferrier, "Territoire, Culture, Communication. Réponse à Michel Audetat et Ola Soederstroem", Géotopiques, Actes du Colloque sur l'imagination géographique, Universités de Lausanne-Genève, 1985, pp. 29-35.

John Forrester, Le langage aux origines de la psychanalyse, nrf, Gallimard, traduit de l'anglais par M. Tran Van Khai, préface de P. Féruda, Paris, 1984, (éd. orig. "Language and The Origins of Psychoanalysis", 1980).

Jean et Françoise Fourastié, Voyage et voyageurs d'autrefois, Denoël, Paris, 1972.

Manfred Franck, Das Problem "Zeit" in der deutschen Romantik, Zeitbewusstsein und Bewusstsein von Zeitlichkeit in der frühromantischen Philosophie und in Tiecks Dichtung. Winkler Verlag, Munich, 1972, 486 p.

Armand Frémont, La région, espace vécu, PUF, Paris, 1976, 223 p.

Armand Frémont, Géographies de l'imaginaire, Annales de géographie, juillet-août 1977, pp. 436-439.

Armand Frémont, "L'espace vécu et la notion de région", Travaux de l'Institut de Géographie de Reims, no 41-42, 1980, pp. 47-58.

Armand Frémont, "Ouvriers et ouvrières à Caen : les lieux de la vie", *Norois*, no 112, Poitiers, octobre-décembre 1981, pp. 615-627.

Armand Frémont, "Flaubert géographe : à propos d'Un coeur simple. Etudes Normandes, 1981, 1, pp. 49-64.

Hans-Georg Gadamer, *Vérité et méthode. Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique*. Traduit de l'allemand par E. Sacre. (Titre original *Wahrheit und Methode*, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1960), (Traduction de la 2e éd. de 1965). Seuil, Paris, 1976.

Alan H. Gardiner, *The Theory of Speech and Language*, Clarendon Press, Oxford, 1932, 332 p.

Pierre Gascar, *Humboldt l'explorateur*, nrf. Gallimard, Paris, 1986, 206 p.

Théophile Gautier, *Mademoiselle de Maupin*, Gallimard, Paris, 1973, (écrit en 1834), 440 p.

Marco Gehring, "Espace et identité chez Ramuz", *Degrés*, no 35-36, automne-hiver 1983, *Approches de l'espace*, pp. G1-G11.

Jean Giono, *Voyage en Italie*, Gallimard, Paris, 1954, éd. Le Livre de Poche 1979, 1984.

Clarence J. Glacken, *Traces on the Rhodian Shore, Nature and Culture in Western Thought from Ancient times to the end of the eighteenth century*, University of California Press, Berkeley et

Los Angeles, 1967, 763 p.

Johann Wolfgang Goethe, *Italienische Reise*, Insel Verlag, Frankfurt am Main, 1976, 2 Bände (des "Tagebücher", 1786, et d'apports en 1814-1816 et 1829).

Julien Gracq, *La forme d'une ville*, José Corti, Paris, 1985, 213 p.

Y. Grafmeyer et I. Joseph (trad. et prés.), *L'Ecole de Chicago. Naissance de l'écologie urbaine*. Ed. du Champ Urbain, Paris, 1979, 335 p. (Recueil d'articles).

Derek Gregory, *Ideology, Science and Human Geography*, St. Martin Press, New York, 1979.

Nicolas Grimaldi, "L'esthétique de la belle nature. Problèmes d'une esthétique du paysage", in *Mort du paysage ? Philosophie et esthétique du paysage*, Actes du Colloque de Lyon. Sous la direction de F. Dagognet (ouvrage collectif), éd. Champ Vallon, coll. milieux, Seyssel, 1982, 195 p.

M.-L. Groussier, "Processus de déplacement et métaphore spatiotemporelle", *Modèles linguistique III*, 1980.

Paul Guichonnet, "Amiel géographe", *Revue de Géographie Alpine* 1980 : Montagnes et Montagnards, pp. 439-502.

Georges Gusdorf, *Mythe et métaphysique, Introduction à la philosophie*, Flammarion, Paris, 1984, 366 p.

Arnold Guyot, *Géographie physique comparée considérée dans ses rapports avec l'histoire de l'humanité*. (1ère éd. "The Earth and Man", 1849), Gould, Kendall and Lincoln, Boston, 1888.

Georges Haldas, *Gens qui soupirent, quartiers qui meurent*.

Chronique. A la Baconnière, Neuchâtel, 1963, 241 p.

Georges Haldas, A la recherche du Rameau d'Or. Chroniques. L'Age d'Homme/Christian Bourgeois, Lausanne, 1976, 222 p. (En partie paru dans la Tribune de Genève de 1973 à 1975).

Georges Haldas, Rêver avant l'aube. L'Etat de Poésie (Carnets 1982), L'Age d'Homme, Lausanne, 1984, 318 p.

Edward T. Hall, La dimension cachée, Seuil, Paris, 1971, traduit de l'américain (éd. originale "The Hidden Dimension", Doubleday, New York, 1966).

Edward T. Hall, Au-delà de la culture, traduction de Marie Hélène Hatchuel et Florence Graëve, Seuil, Paris, 1979, 234 p. (Ed. originale "Beyond Culture", Doubleday, New York, 1976).

Robin Hall, "Teaching Humanistic Geography", Australian Geographer, vol. 14, Jubilee no 1, mai 1978, Sydney University Press, pp. 7-4.

Ulf Hannerz, Explorer la ville. Eléments d'anthropologie urbaine. Traduit et présenté par I. Joseph, éd. de Minuit, Le Sens Commun, 1983. (Titre original : "Exploring the City", Columbia University Press, 1980).

Georges Hardy, La géographie psychologique, nrf, Gallimard, 1939, 188 p.

R.T. Harrison, D.N. Livingstone, "There and back again : towards a critique of idealist human geographèhy", Area, no 11, 1979, pp. 75-79.

R.T. Harrison, D.N. Livingstone, "Philosophy and problems in human geography : a presuppositional approach", Area, vol. 12,

no 1, 1980, pp. 25-31.

David Harvey, *Explanation in Geography*, E. Arnold, London, 1969.

M.-E. Harvey, B.-P. Holly (eds), *Themes in Geographic Thought*, Croom helm, Londres, 1981, (ouvrage collectif), 221 p.

G.-W.-F. Hegel, *La Phénoménologie de l'Esprit*, traduit de l'allemand par J. Hyppolite, Aubier, Montaigne, Paris, 2 tomes (Basée sur l'éd. de Leipzig, 1937, éd. Lasson, complétée par Hoffmeister, *Werke*, II, 4e éd.). Titre initial : *Système de la science*, partie I, *La Phénoménologie de l'Esprit*, chez J.A. Goebhardt, Bamberg et Würzburg, 1807.

G.-W.-F. Hegel, *Esthétique*, traduit par S. Jankélévitch, Flammarion, Paris, 1979, vol. 2, 377 p.

G.-W.-F. Hegel, *Science de la logique*, T. 2 : *La logique subjective ou doctrine du concept*, traduit par P.-J. Labarrière et G. Jarczic, Aubier Montaigne, Paris, 1981, 460 p. (Version de 1812).

Martin Heidegger, *Essais et conférences* ("Vorträge und Aufsätze"). Traduit de l'allemand par André Préau et préfacé par Jean Beaufret, *Les essais LXC*, Gallimard, nrf, 1958, 5e édition.

M. Heidegger, *Lettre sur l'humanisme*, Aubier Montaigne, Coll. Philosophie de l'esprit, bilingue, Paris, 1983, (Ed. originale, *Ueber den Humanismus*, A. Francke, Berne, 1946).

M. Heidegger, "Gelassenheit 1959. Aus dem Feldweggespräch über das Denken". Trad. en français in *Questions III*, Gallimard, Paris, 1966.

M. Heidegger, *Etre et Temps (Sein und Zeit)*, nrf, Gallimard, Bibliothèque de philosophie, trad. de l'allemand par F. Vezin, du t. 2 de l'éd. intégrale de M. Heidegger en cours de publication aux Ed. V. Klostermann, Francfort-sur-le-Main, 1977 (1^e éd. Niemeyer, Tübingen, 1927, sqq.), 3^e ch., section C, "L'entourance du monde ambiant et la "spatialité" du Dasein" pp. 141-154.

Willy Hellpach, *Géopsyché. L'âme humaine sous l'influence du temps, du climat, du sol et du paysage*, traduit d'après la cinquième édition allemande par F. Gidon, Payot, Bibliothèque scientifique, Paris, 1944, 347 p. (1^e éd. 1911).

Bruno Hillebrand, *Mensch und Raum im Roman. Studien zu Keller, Stifter, Fontane. Mit einem einführenden Essay zur europäischen Literatur*, Winkler Verlag, Munich 1971.

Hölderlin, *Poèmes ("Gedichte")*. Traduction et préface de G. Bianquis, Aubier Montaigne, Collection bilingue, Paris, 1943, 48^e page. (Ecrit vers les années 1800).

Jean-Marc Holz, "Radioscopie de la géographie allemande", *L'Espace géographique*, t. 12, no 2, avril/juin 1983, pp. 157-159.

Ray Hudson, "Space, place and placelessness : some questions concerning methodology", *Progress in human geography*, London, 1979, vo. 3, no 1, pp. 169-173.

Alexandre de Humboldt, *Cosmos. Essai d'une description physique du monde*. Traduit de l'allemand, Paris, Gide et Cie, 1846-1853, 4 volumes. Le vol. I est traduit par H. Faye; le vol. II par Ch. Galustoy, éd. Gide et J. Baudry, 1848, 636 p.

Edmund Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie*. Traduit de l'allemand par P. Ricoeur. Gallimard, Paris, 1950, 567 p. (Titre original : "Ideen zu einer reinen Phaenomenologie und

Phaenonemologischen Philosophie", 1913). Traduction française basée sur l'édition de 1928.

Edmund Husserl, Méditations cartésiennes. Introduction à la phénoménologie, Librairie philosophique Vrin, Bibliothèque des textes philosophiques, Paris, 1980, traduit de l'allemand par G. Peiffer et E. Levinas, (textes remaniés des conférences que fit Husserl à la Sorbonne les 23 et 25 février 1929), 136 p.

Edmund Husserl, La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale, traduit de l'allemand par G. Granel, nrf, Gallimard, Paris, 1976, (Titre original : "Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phaenomenologie", 1935-1936).

Italie du Nord et du Centre, Les Guides Bleus, Hachette, Paris, 1978.

Peter Jackson, "A plea for cultural Geography", Area, vol. 12, no 1, 1980, pp. 110-113.

Peter Jackson, "Phenomenology and social geography", Area, 1981, vol. 13, no 4, pp. 299-305.

Christian Jacob, "La mimésis géographique en Grèce antique", in Alain Renier (éd.), 1982, Espace, représentation et sémiotique de l'architecture, repris du Colloque "Espace et représentation", Albi, 20-24 juillet 1981, Les Editions de La Villette, Paris, pp. 53-80.

Vladimir Jankélévitch, Béatrice Berlowitz, Quelque part dans l'inachevé, nrf, Gallimard, Paris, 1978, 265 p.

Karl Jaspers, Raison et existence. Cinq conférences. Traduit de l'allemand par R. Givord, Presses Universitaires de Grenoble,

1978.

L.J. Jay, "The black country of Francis Brellt Young", in Transactions of the Institute of British Geographers, no 66, Nov. 1975, London, pp. 57-72.

D.N. Jeans, "Somes Literary Examples of Humanistic Descriptions of Place", Australian Geographer, vol. 14, no 4, nov. 1979, pp. 207-214.

C.G. Jung, Métamorphoses de l'âme et ses symboles. Analyse des prodromes d'une schizophrénie, Georg, Genève, 1978, 4e édition. (Titre original : "Symbole der Wandlung", Rascher, Zurich, 1912).

C.G. Jung, L'Homme à la découverte de son âme. Structure et fonctionnement de l'inconscient, préface et adaptation par le Dr. Roland Cahen, 10e édition, Petite Bibliothèque Payot, Paris, 1882 (1ère édition française : Mont-Blanc, Genève, 1962) (1ère édition allemande 1942).

C.G. Jung et al., L'Homme et ses symboles, Robert Laffont, traduit de l'anglais en 1964, 320 p. (Titre original : "Man and his Symbols", J.G. Ferguson, 1964), 1983.

N.A. Kaloyeropoulos, La théorie de l'espace chez Kant et chez Platon, Editions Ion, Genève, 1980, 300 p.

Emmanuel Kant, Essai sur le sentiment du Beau et du Sublime, traduit de l'allemand par M. Veyland, avec des notes du traducteur (texte de Kant non intégral), J.G. Dentu, Paris, 1829, 326 p.

Emmanuel Kant, Premiers principes métaphysiques de la science de la nature, traduit de l'allemand par J. Gibelin, 2e édition,

Librairie philosophique J. Vrin, 1971, 165 p.

Emmanuel Kant, *Physische Geographie*, dritte Auflage, herausgegeben und mit einer Einleitung, Anmerkungen sowie einem Personen- und Sachregister versehen von Paul Gedan, in *Kant sämtliche Werke*, hrsg. von K. Vorländer, G. Band, Verlag von F. Meiner, Leipzig, 1922, 386 p. (1ère édition : E. Kants physische Geographie. Auf Verlangen des Verfassers aus seiner Handschrift herausgegeben und zum Theil bearbeitet von D. Friedrich Theodor Rink, Königsberg, bei Göbbels und Unzer, 1802).

Emmanuel Kant, *Critique de la raison pure*, traduit de l'allemand par Jules Barni, revu par P. Archambault, présenté par Bernard Rousset, Flammarion, Paris, 1976, 720 p. (d'après les textes de la 2e éd.) Edition de référence : *Kants gesammelte Schriften*, de Gruyter, dite "Edition académique", 1900-*, 24 vol. Edition allemande : "*Kritik der reinen Vernunft*", Vorländer, Hambourg, 1968 (2e édition).

Pierre Kaufmann, *L'expérience émotionnelle de l'espace*, Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 1927, (1ère éd. 1967, 3e éd. 1977).

G. Keller, *Die Leute von Seldwyla*, Diogenes, Zurich, 1978, hrsg. von G. Steiner.

Jack Kerouac, *On the road*, Penguin books, 1980, (1ère éd. 1955).

Sören Kierkegaard, *L'existence. Textes choisis*, PUF, Paris, 1982, traduit du danois par P.-H. Tisseau (1ère édition française 1962).

A.J.J. de Koenig, F.A. Jenner (eds), *Phenomenology and Psychiatry*. Academic Press London, Grune & Stratton, New York, 1982, 277 p. (ouvrage collectif).

N. Kranowski, Paris dans les romans d'Emile Zola, PUF, Paris, 1968.

Lambert van der Laan and Andries Piersma, "The Image of Man : Paradigmatic Cornerstone in Human Geography", *Annals of the Association of American Geographers*, col. 72, no 3, sept. 1982, pp. 411-426.

La Bruyère, Les Caractères de Théophraste traduits du grec avec les Caractères ou les Moeurs de ce siècle, Flammarion, Paris, 1965 (1ère éd. 1688).

Raymond Ledrut, Les images de la ville, Anthropos, Paris, 1973.

Jacques Le Goff, "Les marginaux dans l'occident médiéval", in *Les marginaux et les exclus de l'histoire*, ouvrage collectif, op. cit., 1979, pp. 19-28.

Robert Lenoble, Histoire de l'idée de nature, Albin Michel, Paris, 1969, 446 p.

Jacqueline Levi-Valensi, "La fascination du vide dans La Chute", in *Espaces romanesques*, Etudes réunies par M. Crouzet, Université de Picardie, PUF, 1982, pp. 15-26.

Albert Levy, "Les différents niveaux de signification dans la construction de l'espace architectural", *Degrés*, no 35-36, automne-hiver 1983, *Approches de l'espace*, pp. i1-i18.

Bertrand Lévy, "Pour une géographie culturelle", Département de géographie, Université de Genève, 1980, 9 p. (texte photocopié).

Bertrand Lévy, "Humanistic geography" ou le pari humaniste de la géographie anglo-saxonne", *L'Espace Géographique*, No 4,

1981, pp. 301-304.

Bertrand Lévy, "Geografia umanistica e letteratura. Note in margine a un'opera recente", *Bollettino Della Società Geografica Italiana*, no 4-9, Rome, 1982, pp. 423-436.

Bertrand Lévy, "Géographie humaniste et littérature, notes de lecture", *Brouillons Dupont*, 11-1983, Avignon, pp. 37-59.

Bertrand Lévy, "Los Angeles, expressions d'impressions géographiques", *Géorythmes* no 2, Département de géographie, Université de Genève, Hiver 1983-1984, pp. 57-76.

Bertrand Lévy, "Variations sur des thèmes humanistes perdus et retrouvés dans la géographie d'expression française d'Arnold Guyot à nos jours", *Géorythmes*, 3, 1985, pp. 23-43.

Bertrand Lévy, Discussion de la communication de Gunner Olsson ("The Eye and the Index Finger : Bodily Means to Cultural Meaning"), *Géotopiques*, Actes du Colloque sur l'imagination géographique, Universités de Lausanne-Genève, 1985, pp. 70-75.

Bertrand Lévy, "L'Homme et la Terre, au sujet de quelques sources philosophiques et littéraires" (sous presse, F. Angeli, Milan), 1986.

David Ley, Marwyn S. Samuels, "Introduction : Contexts of Modern Humanism in Geography", in *Humanistic Geography*, op. cit. pp. 1-17.

David Ley, Marwyn S. Samuels (eds.), *Humanistic Geography, Prospects and Problems*, Croom Helm, Londres, 1978, Maaroufa Press, Chicago, 1978, 337 p.

William J. Lloyd, "Landscape Imagery in the Urban Novel : A Source of Geographic Evidence", in G.-T. Moore, R.-G. Golledge (eds.), 1976, *Environmental knowing : Theories, Research and Methods*, Dowden, Hutchinson & Ross, Stroudsbury, Pa., pp. 279-285.

Jean Lombard, "Les indications de lieu et d'espace dans les Liaisons dangereuses, et leur signification", in *Espaces romanesques*, Etudes réunies par M. Crouzet, Université de Picardie, PUF, Paris, 1982, pp. 83-98.

Iouri Lotman, *La structure du texte artistique*, nrf, Gallimard, Paris, 1973, 415 p.; traduit du russe (éd. originale, Iskusstvo, Moscou, 1970).

David Lowenthal, *Geography, experience and imagination : toward a geographical epistemology*, *Annals of the Association of American Geographers*, vol. 53, no 3 (1961), pp. 241-260. Réédité in P.W. English, R.C. Mayfield (eds) 1972, *Man, Space and Environment. Concepts in Contemporary Geography*, Oxford University Press, N.Y., pp. 219-244.

David Lowenthal, M.J. Bowden, *Geographies of the Mind*, Oxford University Press, 1976.

Lucrèce, *De la Nature*, traduction, introduction et notes par H. Clouard, Garnier Flammarion, Paris, 1964, (éd. latine, *De Natura Rerum*, écrit au 1er siècle av. J.-C.).

Steven Lukes, *Individualism, Key concepts in the Social Sciences*, A Blackwell Paperback, Oxford, 1973, 172 p.

M. Maffesoli, J. Freund, J.-P. Bozonnet, Samivel, B. Bellotto, *Espaces et Imaginaire*, Presses Universitaires de Grenoble, 1979, 106 p.

Roger Mahé, L'exotisme, d'Homère à Le Clézio, Bordas, Univers des Lettres, Série thématique 709, Paris, 1972, 223 p.

Conrad Malte-Brun, Géographie complète et universelle, Paris, 1810.

Herbert Marcuse, La dimension esthétique. Pour une critique de l'esthétique marxiste, Seuil, Paris, 1979. (éd. originale angl., 1977).

Jacques Maritain, Humanisme intégral, Fernand Aubier, Ed. Montaigne, 1977, 323 p.

D.W. Meinig (éd.), The interpretation of Ordinary Landscapes, Geographical Essays, ouvrage collectif, J.B. Jackson, P.F. Lewis, D. Lowenthal, D.W. Meinig, M.S. Samuels, D.E. Sopher, Yi-Fu Tuan, Oxford University Press, New York, 1979, 255 p.

Maurice Merleau-Ponty, Phénoménologie de la perception, nrf, Gallimard, bibliothèque des Idées, Paris, 1945, 526 p.

Maurice Merleau-Ponty, Le Visible et l'Invisible, suivi de notes de travail. Texte établi par Cl. Lefort, Gallimard, Paris, 1964, 360 p.

Maurice Merleau-Ponty, L'Oeil et l'Esprit, Gallimard, Paris, 1964, 93 p.

Alexandre Métraux, Max Scheler ou la phénoménologie des valeurs, Seghers, Philosophes de tous les temps, Paris, 1973, 158 p.

Arlette Michel, "Paysages Balzaciens et géographie métaphysique dans "Le Médecin de campagne"", in Espaces romanesques.

Etudes réunies par M. Crouzet, Université de Picardie, PUF, Paris, 1982, pp. 141-156.

Czeslaw Milosz, Visions from San Francisco Bay, Farrar, Strauss and Giroux, New York. (traduction du polonais en anglais, titre original : "Widzenia nad Zatoka San Francisco", Institut Littéraire 1969), 1982.

E. Minkowski, Le temps vécu. Etudes phénoménologiques et psychopathologiques. Collection de l'Evolution psychiatrique, J.L.L. D'Artrey, Paris, 1933.

E. Minkowski, Vers une cosmologie. Fragments Philosophiques, F. Aubier, éd. Montaigne, Paris, 1933.

Jean-Marie Miossec, "L'image touristique comme introduction à la géographie du tourisme", Annales de Géographie, no 473, janv.-févr. 1977, pp. 55-70.

Abraham A. Moles, Elisabeth Rohmer, Psychologie de l'Espace, Castermann, Tournai, 1972, 163 p.

Maurizio Mombelli, Les facteurs de l'exode dans la Vallée de Muggio. Mémoire de licence. Département de géographie, Université de Genève, 1982 (polycopié).

Jacques Monnier-Raball, "Valeur d'usage et valeur d'échange du territoire", in A. Renier, 1982, Espace et Représentation, éd. de La Villette, Paris, pp. 147-154.

Paul Morand, Le voyage, notes et maximes, Librairie Hachette, Paris, 1964.

Paul Morand, Venises, Gallimard, Paris, 1971.

S. Moravia, "Philosophie et géographie à la fin du XVIIIe siècle", 2e Congress of the Enlightenment, St-Andrews, Londres, 1967, t. 3, pp. 937-1011.

Edgar Morin, L'esprit du temps. Nécrose, t. 1, Grasset, Paris, 1962, 280 p.

Edgar Morin, L'esprit du temps, tome 2, avec la collaboration d'Irène Nahoum. Nécrose, Grasset et Fasquelle, Paris, 1975, 268 p.

Serge Moscovici, Essai sur l'histoire humaine de la nature, Flammarion, nouvelle bibliothèque scientifique dirigée par Fernand Braudel, Paris, 1968, 604 p.

Serge Noscovici, La société contre nature, Union Générale d'Editions, Collection 10/18, Série 7, Paris, 1972, 444 p.

Ilze K. Mueller, Spatial Imagery in E.T.A. Hoffmanns "Elixiere des Teufels", Ph. D. Diss., University of Minnesota, Minneapolis, 1979.

Lewis Mumford, Le déclin des villes, Editions France-Empire, Paris, 1970, 8e édition, (1ère éd. 1956), titre original : "The Urban Prospect".

Friedrich Muthmann, Alexander von Humboldt und sein Naturbild in Spiegel der Goethezeit. Erasmus Bibliothek, Band III, Zurich et Stuttgart, Artemis Verlag, 1955, 154 p.

Peter T. Newby, "Literature and the Fashioning Tourist Taste", in D.C.D. Pocock (ed.), 1981, Humanistic Geography and Literature, op. cit., pp. 130 - 141.

Georges Nicolas-O., "Dialectique de l'impuissance scientifique en

géographie théorique et épistémologie de la géographie", communication donnée au Symposium pré-congrès no 27, U.G.I. Genève, 22-25 août 1984.

Georges Nicolas-O., *L'espace originel. Axiomatisation de la géographie*. Peter Lang, Berne, 1984, 313 p.

Marcel Nicole, "Genève, centre touristique européen". In Genève. *Le Pays et les Hommes*. Société de Géographie de Genève, Genève, 1958, pp. 413-422.

Juan Nogué I. Font, "De con la literatura pot ser util a la geografia : Reflexions arram de la lectura d'un llibre", *Documents d'Anàlisi Geogràfica*, 3, 1983, pp. 201-206.

Juan Nogué I. Font, "Humanistic Geography and Landscape. A Humanistic Reading of the Landscape of "La Garrotxa" (Catalonia, Spain) seen through Literature and through five Environmental Experience Groups.", Unpublished paper, Department of Geography, Universitat Autònoma de Barcelona, Barcelona, 1984.

Novalis, *Oeuvres complètes*, édition établie et présentée par A. Guerne, NRF, Gallimard, Paris, 1975, 2 volumes. D'après les *Oeuvres* éditées par Fréd. Schlegel et L. Tieck, 2 vol., Berlin, 1802.

Gunnar Olsson, "Of Ambiguity or Far Cries from a Memorializing Mamafesta", in D. Ley; M.W. Samuels eds, 1978, *Humanistic Geography, Prospects and Problems*, Croom Helm Londres, Maaroufa Press, Chicago.

Gunnar Olsson, "Social Science and Human Action or on Hitting your Head against the Ceiling of Language", in S. Gale, G. Olsson (eds.), 1979, *Philosophy in Geography*, D. Reidel, Dordrecht, pp.

287-307.

Gunnar Olsson, *Birds in Egg/Eggs in Bird*, Pion, Londres, 1980, 244 + 56 p.

Gunnar Olsson, "On Yearning for Home : An Epistemological View of Ontological Transformations", in D.C.D. Pocock (ed.), 1981, *Humanistic Geography and Literature*, op. cit., pp. 121-129.

Gunnar Olsson, "Pretexts, Texts, and Contexts", conférence prononcée lors de la session "Geography and Literature", I.B.G., Edinbourg, janvier 1983.

Gunnar Olsson, "Toward a Sermon of Modernity", in *Recollections of a Revolution. Geography, a Spatial Science*, ed. by Mark Billinge, Derek Gregory and Ron Martin, Nordiska institutet för samhällsplanering, Meddelande, 1984, 4, pp. 73-85.

Gunnar Olsson, "Of Experiments : Sandwich à la Russe", *Meddelande. Nordiska institutet för samhällsplanering*, 1984, 7, pp. 35-45.

Gunnar Olsson, "Of creativity and socialization", *Meddelande*, 1984, 7, Nordiska institutet för samhällsplanering, pp. 143-154.

Gunnar Olsson, "Marxism as a modernism : review essay". *Environment and Planning D : Society and Space*, 1984, 2, pp. 241-244.

Gunnar Olsson, "The social space of Silence", Nordiska institutet för samhällsplanering, Stockholm 1984, 24 p.

Gunnar Olsson, "Creativity and Socialization", Paper presented at an international conference on "Innovations and Society", held in Stockholm and Uppsala, November 25-28 1984, under the

auspices of the European Academy of Arts, Sciences and Humanities.

Gunnar Olsson, "The Eye and the Index Finger : Bodily Means to Cultural Meaning", *Géotopiques, Actes du Colloque sur l'imagination géographique*, Universités de Lausanne-Genève, 1985, pp. 61-69.

Ouvrage collectif, *Les marginaux et les exclus de l'histoire*, Cahiers Jussieu 51, Université de Paris VII, Collection 10/18. Union générale d'Éditions, 1979, 439 p.

Christiaan van Paassen, "Sociography, before and after ? A great antinomy revisited", Communication écrite donnée lors du Symposium pré-congrès no 27, *l'Histoire de la pensée géographique*. U.G.I., Genève, 22-25 août 1984.

Robert Ezra Park, "La ville. Propositions de recherche sur le comportement humain en milieu urbain", in *L'Ecole de Chicago. Naissance de l'écologie urbaine*. Présentation et traduction par Y. Grafmeyer et I. Joseph, Aubier Montaigne, Paris, 1984, pp. 79-125. (Edition originale : "The City : Suggestions for the Investigations of Human Behavior in the Urban Environment", in Park, Burgess, Mc Kenzie, *The City*, University of Chicago Press, 1925.)

J.H. Paterson, "The Novelist and his Region : Scotland through the eyes of Sir Walter Scott", in *Scottish Geography Magazine*, Edimbourg, 1965, p. 148.

J.H. Paterson, E. Paterson, "Shropshire : Reality and Symbol in the Work of Mary Webb", in D.C.D. Pocock (1981, éd.), *Humanistic Geography and Literature*, op. cit., pp. 209-220.

Wolfgang Paulsen (hrsg.), *Osterreichische Gegenwart*. Die

moderne Literatur und ihr Verhältnis zur Tradition, ouvrage collectif, Franck Verlag, Bern und München, 1980, 228 p.

John Pickles, *Phenomenology, Science and Geography : Towards a Hermeneutic Ontology of Spatiality for the Human Sciences*, Ph. D., The Pennsylvania State University, Microfilm Int. Ann Arbor, 1983, 301 p.

Burton Pike, *The Image of the City in Modern Literature*. Princeton University Press, 1981, 167 p.

J.L. Piveteau, "L'espace vécu chez le peuple Hébreu", *Geographica Helvetica*, 1978, no 3, pp. 141-144.

Jean-Luc Piveteau, "La France de Michelet - génie des lieux, césures et gradients -", *UKPIK. Cahiers de l'Institut de géographie de Fribourg*, 2, 1984, pp. 31-49.

Jean-Luc Piveteau, "La perception de l'espace au XVIIIème siècle à travers l'étude d'un cas : Uli Bräker ("Le pauvre homme du Toggenbourg")", in *Der Mensch in der Landschaft. Festschrift für Georges Grosjean, Jahrbuch der Geographischen Gesellschaft von Bern*, B. 55 1983/1985, Lang Druck. Bern, 1986, pp. 531-540.

Platon, *Cratyle*, (ou sur la justesse des noms, genre logique), écrit vers 385 av. J.-C., traduit du grec par E. Chambry, basé sur la traduction de G. Budé, Garnier-Flammarion, Paris, 1967, pp. 389-473, Notice sur le *Cratyle*, pp. 377-387.

Platon, *Théétète-Parménide*, traduction et notices par E. Chambry. GF Flammarion, Paris, 1976, 309 p. (Écrit vers le 4e siècle av. J.-C.).

Platon, *Timée*, traduction, notices et notes par E. Chambry, in

Sophiste, Politique, Philèbe, Timée, Critias, Garnier-Flammarion, Paris, 1969, pp. 379-469. (Ecrit vers le 4e siècle avant J.-C.).

Bernard Poche, "De l'écrit local au local comme langage. La représentation sociale à travers les textes." *Espaces et Sociétés*, no 41, Juin-décembre 1982, pp. 71-97.

Bernard Poche, "La région comme espace de référence identitaire", *Espaces et Sociétés*, no 42, Janvier-Juin 1983, pp. 3-12.

Douglas C.D. Pocock, *Humanistic Geography and Literature, Essays on the Experience of Place*, Croom Helm, Londres, 1981, 224 p. (ouvrage collectif).

Douglas C.D. Pocock, "Imaginative Literature and the Geographer", in D.C.D. Pocock (éd.), 1981, *Humanistic Geography and Literature*, op. cit., pp. 9-19.

J. Douglas Porteous, "Literature and Humanist geography", *Area*, (1985), 17.2, pp. 117-122.

Georges Poulet, *L'espace proustien*, nrf, Gallimard, Paris, 1963, 183 p.

Georges Poulet, *Etudes sur le temps humain/3*, Editions du Rocher, Le point de départ, Plon, Paris, 1964, 236 p.

H.C. Prince, "George Crable's Suffolk Scenes", in D.C.D. Pocock (éd.), 1981, *Humanistic Geography and Literature*, op. cit., pp. 190-208.

John J. Putman, Switzerland. *The Clockwork Country*. *National Geographic Magazine*, vol. 169, no 1, January 1986, pp. 97-127.

Jean-Bernard Racine, Claude Raffestin, "Réflexions sur quelques itinéraires géotopiques, Géotopiques I, 1983, Universités de Lausanne-Genève, pp. 5-24.

Jean-Bernard Racine, Claude Raffestin, "Contribution de l'analyse géographique à l'histoire de l'art : une approche des phénomènes de concentration et de diffusion", Zeitschrift für Schweizerische Archeologie und Kunstgeschichte, Band 41, 1984, pp. 67-75.

Jean-Bernard Racine, "De l'être et du phénomène dans la pratique de la géographie. Récurrences épistémologiques à la lecture de Dardel", Géorythmes, à paraître, 1986.

Claude Raffestin, "Peut-on parler de codes dans les sciences humaines et particulièrement en géographie ?", L'Espace géographique, no 3, juillet-sept. 1976, pp. 183-188.

Claude Raffestin, "Paysage et territorialité", Cahiers de Géographie de Québec, volume 21, no 53-54, septembre-décembre 1977, pp. 123-134.

Claude Raffestin, "Notions, concepts et construits en géographie humaine", Géopoint, publié au Centre universitaire d'Avignon, 1978, pp. 55-74.

Claude Raffestin, Mercedes Bresso, Travail, espace, pouvoir, Editions l'Age d'Homme, Pratique des sciences de l'homme, Lausanne, 1979, 166 p.

Claude Raffestin, Pour une géographie du pouvoir, Librairies techniques (Litec), Collection Géographie économique et sociale, tome XIII, Paris, 1980, 249 p.

Claude Raffestin, "L'imagination géographique", Géotopiques,

Universités de Lausanne-Genève, décembre 1983, pp. 25-43.

Claude Raffestin, "La territorialité mal aimée et/ou mal comprise ou les avatars d'une notion mal aimée et/ou mal comprise", *L'Espace géographique*, tome XII, no 4, octobre-décembre 1983, pp. 305-306.

Claude Raffestin et A. Turco, "Epistémologie de la géographie humaine", in A. Bailly et al., 1984, *Les concepts de la géographie humaine*, Masson, Paris, pp. 15-22.

Claude Raffestin, "Pourquoi n'avons-nous pas lu Eric Dardel", F. Angeli, Milan, (1986), à paraître.

Friedrich Ratzel, *Glücksinfeln und Träume*, Leipzig, Grumow, 1905, 515 p.

Gérard Raulet, *Humanisation de la nature, naturalisation de l'homme*, Klincksieck, Paris, 1906-1908.

Edward Relph, *Rational Landscapes and Humanistic Geography*, Croom Helm Londres, 1981, Barnes & Noble Books, Totowa, New Jersey.

Edward C. Relph, "Phenomenology", in M.E. Harvey, B.P. Holly (eds), *Themes in Geographic Thought*, Croom Helm, London, 1981, pp. 99-114.

Philippe Renaud, "L'espace ramuzien : images et systèmes de signes. L'exemple de Passage du poète", *Degrés*, no 35-36, automne-hiver 1983, *Approches de l'espace*, pp. k1-k11.

Alain Renier et al., *Espace & Représentation. Penser l'espace*. Les Editions de La Villette, Paris, 1982, 350 p. D'après le Colloque "Espace et Représentation", Albi, 20-24 juillet 1981.

Jacques Ribard, "Espace romanesque et symbolique dans la littérature arthurienne du XIIIe siècle", in *Espaces romanesques*, Etudes réunies par M. Crouzet, Université de Picardie, PUF, Paris, 1982, pp. 73-82.

O. Ribeiro, "Camões et la géographie", *Finisterra*, volume XV, no 30, Lisbonne, 1980, pp. 153-199.

Alexander Ritter, *Landschaft und Raum in der Erzählkunst*. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1975. *Wege der Forschung*, CCCCXVIII.

Christelle Robin, "Matérialisation transhistoriques et transculturelles d'un espace géométrique : le mandala". In A. Renier et al., *Espaces et Représentation*, Editions de La Vilette, Paris, 1982, pp. 199-227.

Jean-Jacques Rousseau, *Julie ou La Nouvelle Héloïse*. Lettres de deux amants habitants d'une petite ville au pied des Alpes recueillies et publiées par Jean-Jacques Rousseau, (écrite de 1756 à 1760), GF Flammarion, Paris, 1967, 609 p.

Robert David Sack, *Conceptions of Space in Social Thought, A Geographic Perspective*, The Macmillan Press, Londres, 1980, 231 p.

Saint-Augustin, *Les Confessions*, traduit du latin par J. Trabucco, Garnier Flammarion, Paris, 1964, 380 p.) Ecrit à la fin du 4e siècle après J.-C.).

C.-L. Salter W.J. Lloyd, "Landscape in Literature", "Research Papers for College Geography, Washington D.C., no 76-3, 1977.

C.-L. Salter, "Signature and Settings : One Approach to

Landscape in Literature", in K.W. Butzer (ed.), 1978, Dimensions of Human Geography, University of Chicago Press, Chicago, pp. 69-83.

C.-L. Salter, "John Steinbeck's The Grapes of Wrath as a Primer for Cultural Geography, in D.C.D. Pocock (ed.) Humanistic Geography and Literature. Essays on the Experience of Place, Croom Helm, London, 1981, pp. 142-158.

Marwyn S. Samuels, Science and Geography : an existential appraisal, University of Washington Ph. D. diss. 1971, University Microfilms, xerox, Anne Arbor Michigan, 1972, 286 p.

Marwyn S. Samuels, "Existentialism and Human Geography", in D. Ley, M.S. Samuels (ed.), 1978, Humanistic Geography, Prospects and Problems (ouvrage collectif), Croom Helm, Londres, Maaroufa Press, Chicago, pp. 22-40.

Marwyn S. Samuels, "The Biography of Landscapes, Cause and Culpability", in D.W. Meinig ed. 1979, The interpretation of Ordinary Landscapes, Geographical Essays, by J.B. Jackson, P.F. Lewis, D. Lowenthal, D.W. Meinig, M.S. Samuels, D.E. Sopher, Yi-Fu Tuan, Oxford University Press, New York, 1979, pp. 51-88.

Marwyn S. Samuels, "An Existential Geography", in M.E. Harvey, B.P. Holly (eds), Themes in Geographic Thought, Croom Helm, London, 1981, pp. 115-132.

Pierre Sansot, Poétique de la ville, Editions Klincksieck, Collection d'esthétique, Paris, 1973, 423 p.

Pierre Sansot, "La description". Conférence prononcée à l'Université de Genève, Centre d'écologie humaine, le 6.12.1979.

Pierre Sansot, "L'affectation paysagère", in *Mort du paysage ? Philosophie et esthétique du paysage*, Actes du Colloque de Lyon, sous la direction de F. Dagognet, ouvrage collectif, Editions du Champ Vallon, collection milieux, Seyssel, 1982, pp. 67-82.

Pierre Sansot, *Variations paysagères, Invitation au paysage*, Klincksieck, Paris, 1983.

Pierre Sansot, "Pour une ethnologie (sociologie) du sensible urbain", *Espaces et Sociétés*, no 42, janvier-juin 1983, pp. 113-117.

Jean-Paul Sartre, *L'existentialisme est un humanisme*, Nagel, Paris, 1946.

Jean-Paul Sartre, *L'Être et le Néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, Gallimard, Paris, 1980, 692 p. (édition originale 1943, "Bibliothèque des Idées").

Carl O. Sauer, "Foreword to historical geography", *Annals of the Association of American Geographers*, 31, (1941), pp. 1-24.

Max Scheler, *Nature et formes de la Sympathie. Contribution à l'étude des lois de la vie émotionnelle*. Traduit de l'allemand par M. Lefebvre, Payot, Bibliothèque scientifique, Paris, 1928, 384 p. 2e édition. (1ère édition (1913) : *Phénoménologie et théorie des sentiments de sympathie, de l'amour et de la haine*).

F.W. Schelling, *Textes esthétiques*, traduits par A. Pernet et présentés par X. Tilliette, Paris, 1978, Klincksieck. (Edition allemande : *Schellings Werke*, Ed. Manfred Schröter C.H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, München, 1927 sq.).

Friedrich Schlegel, *Athenaeum. Eine Zeitschrift*. Hrsg. Von August Wilhelm Schlegel und Friedrich Schlegel (nachdr.) -

Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1960, 3 vol. (1ère éd. Berlin, 1798).

Egon Schwarz, "Naturbegriff und Weltanschauung Deutsch Forschungsreisende im frühen 19. Jahrhundert", in R. Grimm/Jost Hermand (Hrsg.), 1981, *Natur und Natürlichkeit. Stationen des Grünen in der deutschen Literatur*. Athenäum Verlag, Königstein, 195 p.

Allen Scott, *Compte-rendu de Birds in Egg*, de G. Olsson, 1975, Department of Geography, University of Michigan, Ann Arbor, Michigan Geographical Publication no 15, xiii + 523 p., in *Annals of the Association of American Geographers*, vol. 66, no 4, Dec. 1976, pp. 633-636.

David Seamon, "The phenomenological Investigation of Imaginative Literature", in G.T. Moore, R.G. College (eds), 1976, *Environmental Knowing : theories, Research and Methods*, Dowden, Hutchinson & Ross, Stroudsbury, Pa.

David Seamon, "Goethe's approach to the natural world : implications for environmental theory and education", in D. Ley, M.W. Samuels (eds), 1978, *Humanistic Geography*, op. cit., pp. 238-150.

David Seamon, *A Geography of the Lifeworld. Movement, Rest and Encouter*, Croom Helm, Londres, 1979, 227 p.

David Seamon, Christina Nordin, "Market place as place ballet. A Swedish example", *Landscape*, 24, 3 (oct. 1980) pp. 35-41.

David Seamon, "Body-subject, Time-space routines and Place-ballets", in A. Buttimer, D. Seamon (eds) 1980, *The Human Experience of Space and Place*, Londres, Croom Helm, 1980.

Philippe Sellier, *L'évasion*, Bordas, Univers des Lettres, Coll. Thématique, Paris, 1981, 222 p.

Séminaire de recherche de Bénouville, "L'espace vécu", Supp. no 1 aux Cahiers du Département de géographie de l'Université de Caen, 1973.

André Siegfried, *Géographie poétique des cinq continents*, La Passerelle, Paris, 1952, 337 p.

Georg Simmel, "Métropoles et mentalité", in *L'Ecole de Chicago. Naissance de l'écologie urbaine*. Présenté et traduit par P. Fritsch et I. Joseph, Aubier Montaigne, Paris, 1984, pp. 61-77. Edition originale : "Die Grosstädte und das Geistesleben", *Jahrbuch der Gehestiftung zu Dresden*, IX, Dresde, 1903.

J.P. Smith, J. Springett, J.A.C. Jones, "Towards the renaissance of the cultural perspective", *Area*, 1980, volume 12, no 2, pp. 108-110.

Susan J. Smith, "Humanistic method in contemporary social geography", *Area*, 1981, volume 13, no 4, pp. 293-298.

C. Soucy, *L'image du centre dans quatre romans contemporains*, C.S.U., Paris, 1971.

Ulrich Stalder, *Der einsame Ort. Studien zur Weltabkehr im heroischen Roman*, Francke Verlag, Bern, 1971, *Basler Studien zur deutschen Sprache und Literatur*, Heft 43, 119 p.

Jean Starobinsky, "Langage poétique et langage scientifique", *Diogène*, no 100, octobre-décembre 1977, pp. 139-157.

George Steiner, *Tolstoï ou Dostoïevski*, traduit de l'anglais par R. Celli, Seuil, Paris, 1963, (édition originale A.A. Knopf, New

York, 1959.).

George Steiner, *Langage et silence*, Seuil, Paris, 1973, (traduit de l'anglais, "In Bluebard's Castle, Some notes toward the Redefinition of Culture", 1971).

Pierre-André Stucki, "L'ambiguïté de l'espace social", *Degrés*, no 35-36, automne-hiver 1983, *Approches de l'espace*, pp. L1-L10.

Nigel Thrift, "Literature, the production of culture and politics of place", *Antipode*, vol. 15,1, 1983, pp. 12-24.

M. Tibert, *La ville; thèmes et parcours littéraires*, Hachette, Paris, 1973.

Jean-Louis Tissier, "Géographie et littérature. De l'esprit géographique dans l'oeuvre de Julien Gracq", *L'Espace géographique*, no 1, tome X, janvier-mars 1981, pp. 50-59.

Gian-Paolo Torricelli, *Territoire, Identité et Société*, Mémoire de licence. Département de géographie, Université de Genève, 1983.

Yi-Fu Tuan, "Topophilia : personal encounters with the landscape", in P.W. English, R.C. Mayfiels (eds), 1972, *Man, Space and Environment. Concepts in Contemporary Human Geography*, Oxford University Press, New York, pp. 534-540. (1ère édition in *Landscape*, vol. XI, no 1, automne 1961, pp. 29-32.).

Yi-Fu Tuan, "Images and mental maps", *Annals of the Association of American Geographers*, volume 65, no 2, June 1975, pp. 205-214.

Yi-Fu Tuan, "Humanistic Geography", *Annals of the Association of American Geographers*, volume 66, no 2, 1976, pp. 266-276.

Yi-Fu Tuan, *Space and Place. The Perspective of Experience*, E. Arnold, Londres, 1977, 235 p.

Yi-Fu Tuan, "Literature and Geography : Implications for Geographical Research", in D. Ley, M.W. Samuels (eds), 1978, *Humanistic Geography*, op. cit., pp. 194-206.

Yi-Fu Tuan, "Sign and Metaphor", *Annals of the Association of American Geographers*, 68,3, 1978, pp. 363-372.

Yi-Fu Tuan, *Landscapes of Fear*, Pantheon Books, New York, 1979, 263 p.

Yi-fu Tuan, "Thought and Landscape. The Eye and the Mind's Eye, in *The interpretation of Ordinary Landscapes, Geographical Essays*, D.W. Meinig (ed.). Oxford University Press. New York, 1979, pp. 89-102.

Yi-Fu Tuan, *Segmented Words ans Self, Group Life and Individual Consciousness*. University of Minnesota Press, Minneapolis, 1982.

Yi-Fu Tuan, "Literature and Geographies", reprint du *Milkweed Chronicle* (P.O. Box 24303, Minneapolis, MN 55424, Winter 1983).

Yi-Fu Tuan, "Anekdotas", volume 14, no 12, Spring Quarter, 1983, Department of Geography, University of Minnesota. 4 p.

Victor Turner, "The Center Out There : Pilgrim's Goal". *History of Religions*, Feb. 1973, volume 12, no 5, pp. 191-230.

Paul Valéry, *Regards sur le monde actuel*, Collection "Prestige de l'Académie française", Vialetay, Gallimard, Paris, 1945, 308 p.

Contient notamment "Images de la France" (1927), pp. 97-116, "Fonction de Paris" (1927), pp. 117-120, "Présence de Paris", pp. 121-127, "Fluctuations sur la liberté" (1938), pp. 49-71, "La liberté de l'esprit" (1939), pp. 205-233.

Madeleine Valette, "Topologie d'un récit d'Henri Michaux : "Un certain Plume", in Espaces romanesques. Etudes réunies par M. Crouzet, Université de Picardie, P.V.F., Paris, 1982, pp. 197-207.

Camille Vallaux, Les sciences géographiques, Paris, Félix Alcan, 1925, 413 p.

H. Vernay, Essai sur l'organisation de l'espace par divers systèmes linguistiques, Fink Verlag, Munich, 1974.

Paul Vidal de La Blache, Principes de géographie humaine, publiés d'après les manuscrits de l'auteur par Emmanuel de Martonne, A. Colin, Paris, 1922.

Paul Vidal de La Blache, Tableau de la géographie de la France, Librairie J. Tallandier, Collection Monumenta Historiae (Lavis) Editions Hachette, Paris, 1979, (1ère éd. 1903).

Jean Vilar, "Le picarisme espagnol : de l'interférence des marginalités à leur sublimation esthétique, in ouvrage collectif, Les marginaux et les exclus de l'histoire, op. cit., 1979, pp. 29-77.

Paul Virilio, L'espace critique, Christian Bourgois éditions, Paris, 1984, 188 p.

Jean Weisgerber, L'Espace romanesque, l'Age d'Homme, Lausanne, 1978.

Jean Widmer, "Espace et redondances", Degrés, no 35-36, automne-hiver 1983, Approches de l'espace, pp. m1-m11.

Uli Windisch, "Uli Windisch, sociologue (II), Je, l'autre, la race, parler", propos recueillis par B.-C. Gauthier, *Construire*, no 36, 5.9.1984, pp. 7-8.

Janine Wintch, "Marguerite Yourcenar : Mémoires d'Hadrien. Essai d'interprétation du rôle de l'espace dans un roman", *Brouillons Dupont*, 1979, no 4, pp. 59-72, Avignon.

Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, traduit de l'allemand par P. Klossowski, nrf, Gallimard, 1961 (édition originale in *Annalen der Naturphilosophie*, 1921, préface datée de 1918).

Denis Wood, "Introducing the Cartography of Reality", in D. Ley, M.S. Samuels (eds), *Humanistic Geography*, op. cit., pp. 207-219.

John Kirtland Wright, *Human Nature in Geography. Fourteen papers 1925-1965*, Harvard University Press, Cambridge, 1966, 361 p.

Jean-Jacques Wunenburger, "Surface et profondeur du paysage : pour une écologie symbolique", *Espaces en représentation*, CIEREC, Université de Saint-Etienne, 1982, pp. 13-34.

David Zaret, "From Weber to Parsons and Schutz : The Eclipse of History in Modern Social Theory", *American Journal of Sociology*, volume 85, 1980, pp. 1180-1201.

Rosmarie Zeller, "Aspects de la sémantique de l'espace dans quelques nouvelles de Robertz Musil", *Degrés*, automne-hiver 1983, *Approches de l'espace*, pp. n1-n11.

Zelinsky, "The Use of Cultural Concepts in Geographic Teaching. Some conspirational Notes for a Quiet Insurrection, in

Introductory Geography, View points and Themes, Commission on College Geography no 5, Association of American Geographers, 1967, pp. 75-96.

M. Zeraffa, "Présence de la ville dans l'écriture du roman. Aspects psychologiques et formels. Journal de Psychologie, 2, avril-juin 1975, pp. 204-208.

M. Zeraffa, Villes démoniaques, Revue d'Esthétique, 3-4, Paris, 1977.

Stefan Zweig, Derniers messages, Editions Victor Attinger, Coll. Occident, Paris, Neuchâtel, 1949, 4e édition, 216 p. (traduit de l'allemand).
