

B i b l i o t h è q u e
des
**SCIENCES
HUMAINES**

**Les mots
et les choses**

Une archéologie des sciences humaines

par

MICHEL FOUCAULT

nrf
Éditions Gallimard

*Bibliothèque
des Sciences humaines*

MICHEL FOUCAULT

LES MOTS
ET LES CHOSES

*Une archéologie
des sciences humaines*

nrf

GALLIMARD

Préface

Ce livre a son lieu de naissance dans un texte de Borges. Dans le rire qui secoue à sa lecture toutes les familiarités de la pensée — de la nôtre : de celle qui a notre âge et notre géographie —, ébranlant toutes les surfaces ordonnées et tous les plans qui assagissent pour nous le foisonnement des êtres, faisant vaciller et inquiétant pour longtemps notre pratique millénaire du Même et de l'Autre. Ce texte cite « une certaine encyclopédie chinoise » où il est écrit que « les animaux se divisent en : a) appartenant à l'Empereur, b) embaumés, c) apprivoisés, d) cochons de lait, e) sirènes, f) fabuleux, g) chiens en liberté, h) inclus dans la présente classification, i) qui s'agitent comme des fous, j) innombrables, k) dessinés avec un pinceau très fin en poils de chameau, l) et cætera, m) qui viennent de casser la cruche, n) qui de loin semblent des mouches ». Dans l'émerveillement de cette taxinomie, ce qu'on rejoint d'un bond, ce qui, à la faveur de l'apologue, nous est indiqué comme le charme exotique d'une autre pensée, c'est la limite de la nôtre : l'impossibilité nue de penser cela.

Qu'est-il donc impossible de penser, et de quelle impossibilité s'agit-il? A chacune de ces singulières rubriques, on peut donner sens précis et contenu assignable; quelques-unes enveloppent bien des êtres fantastiques — animaux fabuleux ou sirènes; mais justement en leur faisant place à part, l'encyclopédie chinoise en localise les pouvoirs de contagion; elle distingue avec soin les animaux bien réels (qui s'agitent comme des fous ou qui viennent de casser la cruche) et ceux qui n'ont leur site que dans l'imaginaire. Les dangereux mélanges sont conjurés, les blasons et les fables ont rejoint leur haut lieu; pas d'amphibie inconcevable, pas d'aile griffue, pas d'immonde peau squameuse, nulle de ces faces polymorphes et démoniaques, pas d'haleine de flammes. La monstruosité ici n'altère aucun corps réel, ne modifie en rien le bestiaire de l'imagination; elle ne se cache dans la profondeur d'aucun pouvoir étrange. Elle ne serait même nulle

part présente en cette classification si elle ne se glissait dans tout l'espace vide, dans tout le blanc interstitiel qui sépare les êtres les uns des autres. Ce ne sont pas les animaux « fabuleux » qui sont impossibles, puisqu'ils sont désignés comme tels, mais l'étroite distance selon laquelle ils sont juxtaposés aux chiens en liberté ou à ceux qui de loin semblent des mouches. Ce qui transgresse toute imagination, toute pensée possible, c'est simplement la série alphabétique (a, b, c, d) qui lie à toutes les autres chacune de ces catégories.

Encore ne s'agit-il pas de la bizarrerie des rencontres insolites. On sait ce qu'il y a de déconcertant dans la proximité des extrêmes ou tout bonnement dans le voisinage soudain des choses sans rapport; l'énumération qui les entrechoque possède à elle seule un pouvoir d'enchantement : « Je ne suis plus à jeûn, dit Eusthènes. Pour tout ce jour d'hui, seront en sûreté de ma salive : Aspics, Amphisbènes, Anerudutes, Abedessimons, Aiarinraz, Ammobates, Apinaos, Alatrabans, Aractes, Asterions, Alcharates, Arges, Araines, Ascalabes, Attelabes, Ascalabotes, Aemorroides... » Mais tous ces vers et serpents, tous ces êtres de pourriture et de viscosité grouillent, comme les syllabes qui les nomment, dans la salive d'Eusthènes : c'est là que tous ont leur lieu commun, comme sur la table d'opération le parapluie et la machine à coudre; si l'étrangeté de leur rencontre éclate, c'est sur fond de cet et, de ce en, de ce sur dont la solidité et l'évidence garantissent la possibilité d'une juxtaposition. Il était certes improbable que les hémorroïdes, les araignées et les ammobates viennent un jour se mêler sous les dents d'Eusthènes, mais, après tout, en cette bouche accueillante et vorace, ils avaient bien de quoi se loger et trouver le palais de leur coexistence.

La monstruosité que Borges fait circuler dans son énumération consiste au contraire en ceci que l'espace commun des rencontres s'y trouve lui-même ruiné. Ce qui est impossible, ce n'est pas le voisinage des choses, c'est le site lui-même où elles pourraient voisiner. Les animaux « i) qui s'agitent comme des fous, j) innombrables, k) dessinés avec un très fin pinceau de poils de chameau », — où pourraient-ils jamais se rencontrer, sauf dans la voix immatérielle qui prononce leur énumération, sauf sur la page qui la transcrit? Où peuvent-ils se juxtaposer sinon dans le non-lieu du langage? Mais celui-ci, en les déployant, n'ouvre jamais qu'un espace impensable. La catégorie centrale des animaux « inclus dans la présente classification » indique assez, par l'explicité référence à des paradoxes connus, qu'on ne parviendra jamais à définir entre chacun de ces ensembles et celui qui les réunit tous un rapport stable de contenu à contenant : si tous les animaux répartis se logent sans exception dans une des cases de

la distribution, est-ce que toutes les autres ne sont pas en celle-ci? Et celle-ci à son tour, en quel espace réside-t-elle? L'absurde ruine le et de l'énumération en frappant d'impossibilité le en où se répartiraient les choses énumérées. Borges n'ajoute aucune figure à l'atlas de l'impossible; il ne fait jaillir nulle part l'éclair de la rencontre poétique; il esquivé seulement la plus discrète mais la plus insistante des nécessités; il soustrait l'emplacement, le sol muet où les êtres peuvent se juxtaposer. Disparition masquée ou plutôt dérisoirement indiquée par la série abécédaire de notre alphabet, qui est censée servir de fil directeur (le seul visible) aux énumérations d'une encyclopédie chinoise... Ce qui est retiré, en un mot, c'est la célèbre « table d'opération »; et rendant à Roussel une faible part de ce qui lui est toujours dû, j'emploie ce mot « table » en deux sens superposés : table nickelée, caoutchouteuse, enveloppée de blancheur, étincelante sous le soleil de verre qui dévore les ombres, — là où pour un instant, pour toujours peut-être, le parapluie rencontre la machine à coudre; et, tableau qui permet à la pensée d'opérer sur les êtres une mise en ordre, un partage en classes, un groupement nominal par quoi sont désignées leurs similitudes et leurs différences, — là où, depuis le fond des temps, le langage s'entrecroise avec l'espace.

Ce texte de Borges m'a fait rire longtemps, non sans un malaise certain et difficile à vaincre. Peut-être parce que dans son sillage naissait le soupçon qu'il y a pire désordre que celui de l'incongru et du rapprochement de ce qui ne convient pas; ce serait le désordre qui fait scintiller les fragments d'un grand nombre d'ordres possibles dans la dimension, sans loi ni géométrie, de l'hétéroclite; et il faut entendre ce mot au plus près de son étymologie : les choses y sont « couchées », « posées », « disposées » dans des sites à ce point différents qu'il est impossible de trouver pour eux un espace d'accueil, de définir au-dessous des uns et des autres un lieu commun. Les utopies consolent : c'est que si elles n'ont pas de lieu réel, elles s'épanouissent pourtant dans un espace merveilleux et lisse; elles ouvrent des cités aux vastes avenues, des jardins bien plantés, des pays faciles, même si leur accès est chimérique. Les hétérotopies inquiètent, sans doute parce qu'elles minent secrètement le langage, parce qu'elles empêchent de nommer ceci et cela, parce qu'elles brisent les noms communs ou les enchevêtrent, parce qu'elles ruinent d'avance la « syntaxe », et pas seulement celle qui construit les phrases, — celle moins manifeste qui fait « tenir ensemble » (à côté et en face les uns des autres) les mots et les choses. C'est pourquoi les utopies permettent les fables et les discours : elles sont dans le droit fil du langage, dans la dimension fondamentale de la fabula; les hétérotopies (comme on en trouve si fréquemment chez Borges)

dessèchent le propos, arrêtent les mots sur eux-mêmes, contestent, dès sa racine, toute possibilité de grammaire; elles dénouent les mythes et frappent de stérilité le lyrisme des phrases.

Il paraît que certains aphasiques n'arrivent pas à classer de façon cohérente les écheveaux de laines multicolores qu'on leur présente sur la surface d'une table; comme si ce rectangle uni ne pouvait pas servir d'espace homogène et neutre où les choses viendraient à la fois manifester l'ordre continu de leurs identités ou de leurs différences et le champ sémantique de leur dénomination. Ils forment, en cet espace uni où les choses normalement se distribuent et se nomment, une multiplicité de petits domaines grumeleux et fragmentaires où des ressemblances sans nom agglutinent les choses en îlots discontinus; dans un coin, ils placent les écheveaux les plus clairs, dans un autre les rouges, ailleurs ceux qui ont une consistance plus laineuse, ailleurs encore les plus longs, ou ceux qui tirent sur le violet ou ceux qui ont été noués en boule. Mais à peine esquissés, tous ces groupements se défont, car la plage d'identité qui les soutient, aussi étroite qu'elle soit, est encore trop étendue pour n'être pas instable; et à l'infini, le malade rassemble et sépare, entasse les similitudes diverses, ruine les plus évidentes, disperse les identités, superpose les critères différents, s'agite, recommence, s'inquiète et arrive finalement au bord de l'angoisse.

La gêne qui fait rire quand on lit Borges est apparentée sans doute au profond malaise de ceux dont le langage est ruiné : avoir perdu le « commun » du lieu et du nom. Atopie, aphasie. Pourtant le texte de Borges va dans une autre direction; cette distorsion du classement qui nous empêche de le penser, ce tableau sans espace cohérent, Borges leur donne pour patrie mythique une région précise dont le nom seul constitue pour l'Occident une grande réserve d'utopies. La Chine, dans notre rêve, n'est-elle pas justement le lieu privilégié de l'espace? Pour notre système imaginaire, la culture chinoise est la plus méticuleuse, la plus hiérarchisée, la plus sourde aux événements du temps, la plus attachée au pur déroulement de l'étendue; nous songeons à elle comme à une civilisation de digues et de barrages sous la face éternelle du ciel; nous la voyons répandue et figée sur toute la superficie d'un continent cerné de murailles. Son écriture même ne reproduit pas en lignes horizontales le vol fuyant de la voix; elle dresse en colonnes l'image immobile et encore reconnaissable des choses elles-mêmes. Si bien que l'encyclopédie chinoise citée par Borges et la taxinomie qu'elle propose conduisent à une pensée sans espace, à des mots et à des catégories sans feu ni lieu, mais qui reposent au fond sur un espace solennel, tout surchargé de figures complexes, de chemins enchevêtrés, de sites étranges, de

secrets passages et de communications imprévues; il y aurait ainsi, à l'autre extrémité de la terre que nous habitons, une culture vouée tout entière à l'ordonnance de l'étendue, mais qui ne distribuerait la prolifération des êtres dans aucun des espaces où il nous est possible de nommer, de parler, de penser.

Quand nous instaurons un classement réfléchi, quand nous disons que le chat et le chien se ressemblent moins que deux lévriers, même s'ils sont l'un et l'autre apprivoisés ou embaumés, même s'ils courent tous deux comme des fous, et même s'ils viennent de casser la cruche, quel est donc le sol à partir de quoi nous pouvons l'établir en toute certitude? Sur quelle « table », selon quel espace d'identités, de similitudes, d'analogies, avons-nous pris l'habitude de distribuer tant de choses différentes et pareilles? Quelle est cette cohérence — dont on voit bien tout de suite qu'elle n'est ni déterminée par un enchaînement a priori et nécessaire, ni imposée par des contenus immédiatement sensibles? Car il ne s'agit pas de lier des conséquences, mais de rapprocher et d'isoler, d'analyser, d'ajuster et d'emboîter des contenus concrets; rien de plus tâtonnant, rien de plus empirique (au moins en apparence) que l'instauration d'un ordre parmi les choses; rien qui n'exige un œil plus ouvert, un langage plus fidèle et mieux modulé; rien qui ne demande avec plus d'insistance qu'on se laisse porter par la prolifération des qualités et des formes. Et pourtant un regard qui ne serait pas armé pourrait bien rapprocher quelques figures semblables et en distinguer d'autres à raison de telle ou telle différence : en fait, il n'y a, même pour l'expérience la plus naïve, aucune similitude, aucune distinction qui ne résulte d'une opération précise et de l'application d'un critère préalable. Un « système des éléments » — une définition des segments sur lesquels pourront apparaître les ressemblances et les différences, les types de variation dont ces segments pourront être affectés, le seuil enfin au-dessus duquel il y aura différence et au-dessous duquel il y aura similitude — est indispensable pour l'établissement de l'ordre le plus simple. L'ordre, c'est à la fois ce qui se donne dans les choses comme leur loi intérieure, le réseau secret selon lequel elles se regardent en quelque sorte les unes les autres et ce qui n'existe qu'à travers la grille d'un regard, d'une attention, d'un langage; et c'est seulement dans les cases blanches de ce quadrillage qu'il se manifeste en profondeur comme déjà là, attendant en silence le moment d'être énoncé.

Les codes fondamentaux d'une culture — ceux qui régissent son langage, ses schémas perceptifs, ses échanges, ses techniques, ses valeurs, la hiérarchie de ses pratiques — fixent d'entrée de jeu pour chaque homme les ordres empiriques auxquels il aura affaire et dans lesquels il se retrouvera. A l'autre extrémité de

la pensée, des théories scientifiques ou des interprétations de philosophes expliquent pourquoi il y a en général un ordre, à quelle loi générale il obéit, quel principe peut en rendre compte, pour quelle raison c'est plutôt cet ordre-ci qui est établi et non pas tel autre. Mais entre ces deux régions si distantes, règne un domaine qui, pour avoir surtout un rôle d'intermédiaire, n'en est pas moins fondamental : il est plus confus, plus obscur, moins facile sans doute à analyser. C'est là qu'une culture, se décalant insensiblement des ordres empiriques qui lui sont prescrits par ses codes primaires, instaurant une première distance par rapport à eux, leur fait perdre leur transparence initiale, cesse de se laisser passivement traverser par eux, se déprend de leurs pouvoirs immédiats et invisibles, se libère assez pour constater que ces ordres ne sont peut-être pas les seuls possibles ni les meilleurs; de sorte qu'elle se trouve devant le fait brut qu'il y a, au-dessous de ses ordres spontanés, des choses qui sont en elles-mêmes ordonnables, qui appartiennent à un certain ordre muet, bref qu'il y a de l'ordre. Comme si, s'affranchissant pour une part de ses grilles linguistiques, perceptives, pratiques, la culture appliquait sur celles-ci une grille seconde qui les neutralise, qui, en les doublant, les font apparaître et les excluent en même temps, et se trouvait du même coup devant l'être brut de l'ordre. C'est au nom de cet ordre que les codes du langage, de la perception, de la pratique sont critiqués et rendus partiellement invalides. C'est sur fond de cet ordre, tenu pour sol positif, que se bâtiront les théories générales de l'ordonnance des choses et les interprétations qu'elle appelle. Ainsi entre le regard déjà codé et la connaissance réflexive, il y a une région médiane qui délivre l'ordre en son être même : c'est là qu'il apparaît, selon les cultures et selon les époques, continu et gradué ou morcelé et discontinu, lié à l'espace ou constitué à chaque instant par la poussée du temps, apparenté à un tableau de variables ou défini par des systèmes séparés de cohérences, composé de ressemblances qui se suivent de proche en proche ou se répondent en miroir, organisé autour de différences croissantes, etc. Si bien que cette région « médiane », dans la mesure où elle manifeste les modes d'être de l'ordre, peut se donner comme la plus fondamentale : antérieure aux mots, aux perceptions et aux gestes qui sont censés alors la traduire avec plus ou moins d'exactitude ou de bonheur (c'est pourquoi cette expérience de l'ordre, en son être massif et premier, joue toujours un rôle critique); plus solide, plus archaïque, moins douteuse, toujours plus « vraie » que les théories qui essaient de leur donner une forme explicite, une application exhaustive, ou un fondement philosophique. Ainsi dans toute culture entre l'usage de ce qu'on pourrait appeler les codes ordinateurs et les réflexions sur

l'ordre, il y a l'expérience nue de l'ordre et de ses modes d'être.

Dans l'étude que voici, c'est cette expérience qu'on voudrait analyser. Il s'agit de montrer ce qu'elle a pu devenir, depuis le XVI^e siècle, au milieu d'une culture comme la nôtre : de quelle manière, en remontant, comme à contre-courant, le langage tel qu'il était parlé, les êtres naturels tels qu'ils étaient perçus et rassemblés, les échanges tels qu'ils étaient pratiqués, notre culture a manifesté qu'il y avait de l'ordre, et qu'aux modalités de cet ordre les échanges devaient leurs lois, les êtres vivants leur régularité, les mots leur enchaînement et leur valeur représentative; quelles modalités de l'ordre ont été reconnues, posées, nouées avec l'espace et le temps, pour former le socle positif des connaissances telles qu'elles se déploient dans la grammaire et dans la philologie, dans l'histoire naturelle et dans la biologie, dans l'étude des richesses et dans l'économie politique. Une telle analyse, on le voit, ne relève pas de l'histoire des idées ou des sciences : c'est plutôt une étude qui s'efforce de retrouver à partir de quoi connaissances et théories ont été possibles; selon quel espace d'ordre s'est constitué le savoir; sur fond de quel a priori historique et dans l'élément de quelle positivité des idées ont pu apparaître, des sciences se constituer, des expériences se réfléchir dans des philosophies, des rationalités se former, pour, peut-être, se dénouer et s'évanouir bientôt. Il ne sera donc pas question de connaissances décrites dans leur progrès vers une objectivité dans laquelle notre science d'aujourd'hui pourrait enfin se reconnaître; ce qu'on voudrait mettre au jour, c'est le champ épistémologique, l'épistémè où les connaissances, envisagées hors de tout critère se référant à leur valeur rationnelle ou à leurs formes objectives, enfoncent leur positivité et manifestent ainsi une histoire qui n'est pas celle de leur perfection croissante, mais plutôt celle de leurs conditions de possibilité; en ce récit, ce qui doit apparaître, ce sont, dans l'espace du savoir, les configurations qui ont donné lieu aux formes diverses de la connaissance empirique. Plutôt que d'une histoire au sens traditionnel du mot, il s'agit d'une « archéologie ¹ ».

Or, cette enquête archéologique a montré deux grandes discontinuités dans l'épistémè de la culture occidentale : celle qui inaugure l'âge classique (vers le milieu du XVII^e siècle) et celle qui, au début du XIX^e marque le seuil de notre modernité. L'ordre sur fond duquel nous pensons n'a pas le même mode d'être que celui des classiques. Nous avons beau avoir l'impression d'un mouvement presque ininterrompu de la ratio européenne depuis

1. Les problèmes de méthode posés par une telle « archéologie » seront examinés dans un prochain ouvrage.

la Renaissance jusqu'à nos jours, nous avons beau penser que la classification de Linné, plus ou moins aménagée, peut en gros continuer à avoir une sorte de validité, que la théorie de la valeur chez Condillac se retrouve pour une part dans le marginalisme du XIX^e siècle, que Keynes a bien senti l'affinité de ses propres analyses avec celles de Cantillon, que le propos de la Grammaire générale (tel qu'on le trouve chez les auteurs de Port-Royal ou chez Bauzée) n'est pas si éloigné de notre actuelle linguistique, — toute cette quasi-continuité au niveau des idées et des thèmes n'est sans doute qu'un effet de surface; au niveau archéologique, on voit que le système des positivités a changé d'une façon massive au tournant du XVIII^e et du XIX^e siècle. Non pas que la raison ait fait des progrès; mais c'est que le mode d'être des choses et de l'ordre qui en les répartissant les offre au savoir a été profondément altéré. Si l'histoire naturelle de Tournefort, de Linné et de Buffon a rapport à autre chose qu'à elle-même, ce n'est pas à la biologie, à l'anatomie comparée de Cuvier ou à l'évolutionnisme de Darwin, c'est à la grammaire générale de Bauzée, c'est à l'analyse de la monnaie et de la richesse telle qu'on la trouve chez Law, chez Véron de Fortbonnais ou chez Turgot. Les connaissances parviennent peut-être à s'engendrer, les idées à se transformer et à agir les unes sur les autres (mais comment? les historiens jusqu'à présent ne nous l'ont pas dit); une chose en tout cas est certaine : c'est que l'archéologie, s'adressant à l'espace général du savoir, à ses configurations et au mode d'être des choses qui y apparaissent, définit des systèmes de simultanéité, ainsi que la série des mutations nécessaires et suffisantes pour circonscrire le seuil d'une positivité nouvelle.

Ainsi l'analyse a pu montrer la cohérence qui a existé, tout au long de l'âge classique entre la théorie de la représentation et celles du langage, des ordres naturels, de la richesse et de la valeur. C'est cette configuration qui, à partir du XIX^e siècle, change entièrement; la théorie de la représentation disparaît comme fondement général de tous les ordres possibles; le langage comme tableau spontané et quadrillage premier des choses, comme relais indispensable entre la représentation et les êtres, s'efface à son tour; une historicité profonde pénètre au cœur des choses, les isole et les définit dans leur cohérence propre, leur impose des formes d'ordre qui sont impliquées par la continuité du temps; l'analyse des échanges et de la monnaie fait place à l'étude de la production, celle de l'organisme prend le pas sur la recherche des caractères taxinomiques; et surtout le langage perd sa place privilégiée et devient à son tour une figure de l'histoire cohérente avec l'épaisseur de son passé. Mais à mesure que les choses s'enroulent sur elles-mêmes, ne demandant qu'à leur devenir le prin-

cipe de leur intelligibilité et abandonnant l'espace de la représentation, l'homme à son tour entre, et pour la première fois, dans le champ du savoir occidental. Étrangement, l'homme — dont la connaissance passe à des yeux naïfs pour la plus vieille recherche depuis Socrate — n'est sans doute rien de plus qu'une certaine déchirure dans l'ordre des choses, une configuration, en tout cas, dessinée par la disposition nouvelle qu'il a prise récemment dans le savoir. De là sont nées toutes les chimères des nouveaux humanismes, toutes les facilités d'une « anthropologie », entendue comme réflexion générale, mi-positive, mi-philosophique, sur l'homme. Réconfort cependant, et profond apaisement de penser que l'homme n'est qu'une invention récente, une figure qui n'a pas deux siècles, un simple pli dans notre savoir, et qu'il disparaîtra dès que celui-ci aura trouvé une forme nouvelle.

On voit que cette recherche répond un peu, comme en écho, au projet d'écrire une histoire de la folie à l'âge classique; elle a dans le temps les mêmes articulations, prenant son départ à la fin de la Renaissance et trouvant, elle aussi, au tournant du XIX^e siècle, le seuil d'une modernité dont nous ne sommes toujours pas sortis. Alors que dans l'histoire de la folie, on interrogeait la manière dont une culture peut poser sous une forme massive et générale la différence qui la limite, il s'agit d'observer ici la manière dont elle éprouve la proximité des choses, dont elle établit le tableau de leurs parentés et l'ordre selon lequel il faut les parcourir. Il s'agit en somme d'une histoire de la ressemblance : à quelles conditions la pensée classique a-t-elle pu réfléchir, entre les choses, des rapports de similarité ou d'équivalence qui fondent et justifient les mots, les classifications, les échanges? À partir de quel a priori historique a-t-il été possible de définir le grand damier des identités distinctes qui s'établit sur le fond brouillé, indéfini, sans visage et comme indifférent, des différences? L'histoire de la folie serait l'histoire de l'Autre, — de ce qui, pour une culture, est à la fois intérieur et étranger, donc à exclure (pour en conjurer le péril intérieur) mais en l'enfermant (pour en réduire l'altérité); l'histoire de l'ordre des choses serait l'histoire du Même, — de ce qui pour une culture est à la fois dispersé et apparenté, donc à distinguer par des marques et à recueillir dans des identités.

Et si on songe que la maladie est à la fois le désordre, la périlleuse altérité dans le corps humain et jusqu'au cœur de la vie, mais aussi un phénomène de nature qui a ses régularités, ses ressemblances et ses types, — on voit quelle place pourrait avoir une archéologie du regard médical. De l'expérience-limite de l'Autre aux formes constitutives du savoir médical, et de celles-ci à l'ordre des choses et à la pensée du Même, ce qui s'offre à l'analyse archéologique, c'est tout le savoir classique, ou plutôt ce seuil qui

nous sépare de la pensée classique et constitue notre modernité. Sur ce seuil est apparue pour la première fois cette étrange figure du savoir qu'on appelle l'homme, et qui a ouvert un espace propre aux sciences humaines. En essayant de remettre au jour cette profonde dénivellation de la culture occidentale, c'est à notre sol silencieux et naïvement immobile que nous rendons ses ruptures, son instabilité, ses failles; et c'est lui qui s'inquiète à nouveau sous nos pas.

I



